

María J. Binetti
(coordinadora)

*Eros y Logos:
En búsqueda de la sexualidad... ¿perdida?*



FUNDACIÓN PARA EL ESTUDIO DEL PENSAMIENTO
ARGENTINO E IBEROAMERICANO
F.E.P.A.I.

**María José Binetti
(Coordinadora)**

***EROS Y LOGOS:
EN BÚSQUEDA DE LA SEXUALIDAD... ¿PERDIDA?***

Eros y logos : en búsqueda de la sexualidad : ¿perdida? / María José Binetti ... [et al.]. -

1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : FEPAI, 2025.

Libro digital, Otros

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-4483-70-6

1. Filosofía Contemporánea. I. Binetti, María José

CDD 190

Este libro es el resultado final del Proyecto de Investigación aprobado por el Programa de Apoyo a la Investigación de FILO: CyT / UBA en su convocatoria 2022 (Código: FC22- 030) titulado: “¿Es el sujeto de la filosofía inherentemente sexuado? En torno a una filosofía de la sexualidad”. El Proyecto se realizó bajo la dirección de María José Binetti y la codirección de Daniel Alberto Sicerone.

Tapa: Diseño Ivo Kravic – Logo del Proyecto

© 2025 Ediciones FEPAI

Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano

Marcelo T. de Alvear 1640, 1º E- Buenos Aires

E-mail: fundacionfepai@yahoo.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.923

María José Binetti
(Coordinadora)

EROS Y LOGOS:
EN BÚSQUEDA DE LA SEXUALIDAD... ¿PERDIDA?



Buenos Aires
Ediciones F.E.P.A.I.

Introducción

El presente volumen es el resultado del trabajo colectivo llevado a cabo por el grupo de estudios “Filosofía y diferencia sexual”¹ en el marco del proyecto titulado: “¿Es el sujeto de la filosofía inherentemente sexuado? En torno a una filosofía de la sexualidad”², proyecto acreditado por el Programa de Ciencia y Tecnología de dicha Facultad. Durante los dos años consecutivos de duración del proyecto, el grupo se abocó a reflexionar y debatir “la cuestión sexual” en su consistencia ontológica y, por derivación, en sus implicancias antropológicas, psicológicas, éticas y políticas. Varias cuestiones conexas fueron apareciendo en ese horizonte de pensamiento. A saber, si lo sexual era un simple objeto de la reflexión filosófica o el sujeto de la misma, el modo en que la historia de la filosofía había elaborado su fuerza creadora, la interpretación socioconstructivista de lo sexual en la época posmoderna, la sustitución de la diferencia sexual por los géneros identitarios.

¹ El grupo de estudios está radicado en el Instituto de Investigaciones de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires). Para información del grupo remitimos a:

<https://genero.institutos.filo.uba.ar/grupo-de-estudios-filosof%C3%ADa-y-diferencia-sexual-0>

² El proyecto fue otorgado por el Programa de Apoyo a la Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras (FILO:CyT / UBA) en su convocatoria 2022 (Código del Proyecto: FC22- 030). Se realizó bajo la dirección de María José Binetti, la codirección de Daniel Alberto Sicerone, la participación de Daniel Osvaldo Fernández Ahumada, Ana María García, Lucía Ghisletti, Alejandro Gabriel Miroli, y la colaboración externa de Viviana Micheloud y Mario Teodoro Ramírez.

Esas inquietudes, reflexiones y debates son el sustrato del presente volumen que decidimos poner bajo el auspicio del inmemorial Ἔρως – deseo, amor, sexualidad–, porque entendemos que su energía generadora e integradora es capaz de contener las diferentes cuestiones aquí abordadas. Trataremos de un Eros en busca de su Logos y un Logos movido por la potenciación ascendente del amor. Este volumen tiene un doble objetivo principal. Por un lado, indagar la cuestión erótica a lo largo de la historia del pensamiento y su presencia en el pensamiento contemporáneo. El nombre de Eros, el más hermoso de los Dioses, nos invita a descifrar los múltiples registros y configuraciones de esa energía creadora primordial, cuyo dinamismo empuja y despliega la existencia entera. Por otro lado, reponer la cuestión erótica en el contexto posmoderno actual, caracterizado por variaciones políticas deconstructivas y constructivistas. ¿Ha sido Eros definitivamente deconstruido, desmentido en su poder creador, reemplazado por los géneros?

La cuestión erótica vuelve a la filosofía contemporánea urgida por las ficciones imaginarias de una posmodernidad que descree de la verdad ontológica y deposita sus esperanzas políticas en performances discursivas y agenciamientos transhumanos. En lugar del Logos erótico en ascenso creador, proliferan los constructos sociales de géneros y las representaciones identitarias materializadas por sofisticadas tecnologías fármaco-pornográficas. La multiplicación de constructos posgéneros y transhumanos ha llevado a Slavoj Žižek a preguntarse: “¿pero el sexo dónde está?”³. La misma pregunta han hecho Alain Badiou⁴, Joan

³ Slavoj Žižek, *Sex and the Failed Absolute: Capital of Fashion*, London & New York: Bloomsbury, 2019, p. 134.

⁴ Alain Badiou, *Logics of Worlds*, London & New York, Continuum, 2009, pp. 420-21.

Copjec⁵ o Alenka Zupančič⁶, entre tantos autores que acusan la desaparición de la sexualidad en la cultura actual y su sustitución por aparatos económico-políticos. Lo mismo se pregunta este volumen. En tiempos de géneros y transgéneros, la cuestión erótica, su diferencia, relación y unión sexual dan que pensar. Animarse a hacerlo es el desafío de este volumen.

Los doce trabajos que componen la obra reflejan el gran abanico de intereses del grupo así como de los colegas con quienes hemos querido reflexionar. El orden de los mismos responde a criterios de sucesión histórica y desarrollo temático.

El artículo de María José Binetti, “Eros: el retorno de una idea especulativa”, aborda filosóficamente la cuestión erótica a partir de dos grandes tradiciones de pensamiento, a saber, el *Banquete* platónico y la dialéctica del idealismo alemán, ambas dominadas por el concepto de un Eros mediador y generador. Lo erótico se introduce en la historia de la filosofía como la energía primordial capaz de generar la diferencia en la unidad, de separar e integrar aquello que ella mismo produce y da a luz. Ese movimiento dialéctico –en sí y por sí– de Eros persiste a lo largo de la historia del pensamiento y reaparece en la metapsicología freudiana, a su vez heredera del divino Eros platónico y la psicología especulativa del idealismo. A modo de conclusión, el artículo se refiere al retorno contemporáneo de esa idea especulativa a través de autores como Slavoj Žižek o Jean-Luc Nancy, quienes reivindican la energía universal de un Eros en continuo diferir y devenir.

⁵ Joan Copjec, *El sexo y la euthanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*. Buenos Aires, Paidós, 2006.

⁶ Alenka Zupančič, *What is Sex?*, Cambridge & London, MIT Press. 2017.

Juan Antonio Negrete Alcudia, en su “Erótica del *logos*, lógica del *erôs*. La teoría del Deseo en Platón”, vuelve a la antigüedad clásica para analizar el breve, pero intenso tratamiento de esa idea en los diálogos “eróticos” de Platón, esto es, *Banquete* y *Fedro*. En ellos, *Erôs* –el deseo o amor– es concebido como la pulsión universal que busca engendrar en lo bello. Negrete reflexiona especialmente en la ausente presencia de Diotima de Mantinea, a quien remite el discurso central del *Banquete*. El hecho de que Platón asocie la cuestión erótica a la autoridad sapiencial de una mujer –sacerdotisa de Delfos– mientras que las cuestiones ontológicas y ético-políticas quedan asociadas a la autoridad intelectual masculina y la legitimidad del Padre, sugiere al autor cierta división sexual entre la razón teórica y práctica de un lado, y la razón erótica del otro, finalmente articuladas en su recíproca fundación lógico-erótica.

El trabajo de Daniel Osvaldo Fernández Ahumada, “El Nacimiento de *Eros* en el Nuevo Diseño Comunal: La ilusión de Platón” lee el *Banquete* platónico en clave sociopolítica y económico-capitalista. Más aún, Fernández Ahumada lo considera un relato fundacional del patriarcado y al propio Platón, uno de los grandes intelectuales de la civilización sociopática que conduce al desamparo, la hostilidad y desigualdad social. Como en el artículo anterior, también aquí el autor repara en la presencia de Diotima, depositaria de una tradición cultural pre-platónica, pre-indoeuropea y matricial, claramente diferenciable de la tradición platónica. Mientras que la cultura matricial reflejada por Diotima asienta sobre el principio de cooperación y reciprocidad horizontal, el sistema patriarcal representado por Platón encumbra bajo el Bien Suprema una jerarquía excluyente y opresora.

Celina A. Lértora Mendoza con su texto “Margarita Porete: el espejo del amor humano para el amor divino” nos traslada al teocentrismo

medieval con su moral sexual disciplinaria, pero también inspiradora de los esponsales entre Dios y el alma religiosa, por analogía con la unión carnal y espiritual entre los sexos. La simbología del desposorio entre Dios y su pueblo, Cristo y la Iglesia o el creyente recorre la historia sagrada desde el *Cantar de los Cantares* hasta San Pablo, y es recogida por la mística monástica femenina. *El espejo de las almas simples* de Margarita Porete es un caso icónico de esa mística esencial que representa la consumación amorosa entre Dios –el “Amado cercano-lejano”– y el alma simple que de manera directa y por fuera de la institucionalidad eclesiástica se une él. Sin embargo, la mística nupcial de *El espejo de las almas simples* fue considerada herética por la Santa Inquisición y Margarita, condenada a la muerte en la hoguera el 1 de junio de 1310.

Los siguientes tres artículos del volumen coinciden en un abordaje psicológico con recursos clínicos, así como en la crítica a la ideología de la identidad de género. En “Farsa y falacias de la retórica *queer*”, José Manuel Errasti Pérez asume los supuestos de una psicología funcionalista de inspiración materialista para deconstruir los principales relatos *queer* en materia de sexo y sexualidad, instalados en la opinión pública. Dogmas aparentemente incuestionables como: “el sexo se asigna al nacer”, “el sexo es binario”, “se puede cambiar de sexo”, “las personas intersexuales están entre los dos sexos”, “los derechos humanos no se discuten”, “discutir es transfobia”, “despatologizar es desproblematizar”, “la terapia exploratoria es terapia de conversión”, “las mujeres trans son mujeres” son algunos de los eslóganes que el autor expone en su inconsistencia e incoherencia radical. En muchos casos se trata de meras perogrulladas, significantes vacíos o indecibles ficciones subjetivas propias del constructivismo social postmoderno y su apoteosis anticientífica e irracional.

El trabajo de Diego Troncoso Hidalgo, “Recorridos transhumanistas y posthumanistas: atolladeros académicos”, toma como punto de partida el caso clínico de un paciente con fantasías esquizoides de regresión a un estado larval indiferenciado, para desplazarse a las fantasías posgénero y transhumanistas características de los simulacros posmodernos. Por analogía con el imaginario individual, también la cultura tiende a la desmaterialización y rematerialización de los sujetos discursivos, el almacenamiento virtual de la mente, las fantasías omnipotentes de supraduración y supraconciencia. Troncoso lee la ideología *queer* y sus terapias de afirmación directa como síntomas de un delirio colectivo facilitado y promovido por la industria biotecnológica y poshumanista. Su lectura crítica asume algunos supuestos de una metapsicología y filosofía realista que le permiten proponer una vía terapéutica de exploración. En lugar de un irreconocible cyborg posthumano, ensimismado en sus fantasías narcisistas y objeto de la ingeniería transhumanista, Troncoso apunta a restituir la unidad biopsicosocial del sujeto, su libertad personal y el mutuo reconocimiento del otro.

El artículo “Eros y Psique. Una ocasión para interrogarse acerca de lo erótico y lo tanático en la época actual” de Ana María García coincide en atribuir aquel freudiano “malestar en la cultura” a la pulsión tanática que lucha por desligar y desintegrar lo que Eros quiere unir y dar a luz. Disposiciones contemporáneas tales como la globalización tecnológica, la digitalización de la presencia o la simultaneidad de vivencias desespacializadas empujan a una existencia puramente positiva e inmediata, sin rostro ni otro. Según la autora, la cultura actual propicia nuevas modalidades de ensimismamiento narcisista que aíslan al yo en su imagen ideal y lo desconectan de la alteridad real. Las míticas figuras de Eros, Psique y Hedoné le permiten a García elaborar el tiempo presente a la luz de un desarrollo subjetivo movido por el deseo, el reconocimiento

del otro y el encuentro personal como horizontes de una cultura generadora de vida.

La consistencia política de lo sexual retorna en el texto “Mi cuerpo es mío: una crítica política”, donde Alejandro G. Miroli analiza la tesis de la propiedad del cuerpo esgrimida como fundamento del reclamo de derechos sexuales y de género. Miroli sostiene que esa tesis acusa sesgos ideológicos y errores categoriales por lo cuales termina defendiendo lo contrario de lo que se pretende defender, a saber, que la propiedad privada es el derecho fundamental sobre el cual descansa el derecho al uso e intercambio comercial de los cuerpos. El autor remite la idea de la propiedad del propio cuerpo al sujeto auto-identitario de John Locke, propietario de sí mismo y, por extensión, de aquellos actos y materiales que su vida exige. Junto con otros autores, Miroli discute la extravagante idea –así la llama– de convertir al cuerpo en un objeto poseído, y le opone la alternativa teórica de derivar los derechos de propiedad así como los derechos sexuales y reproductivos de una instancia extrasomática exterior a la identidad mental del sujeto, no económica sino espiritual.

“La inconsistencia ontológica de la ‘repetición’ como construcción sexual en Judith Butler” de Emmanuele Camporeale recupera el registro ontológico para criticar el reduccionismo socio-constructivista de Butler, según el cual la repetición de actos individuales performan las estructuras simbólico-sociales. Para Camporeale, Butler incurre en una petición de principio que atribuye a la repetición de actos individuales la producción de un significado social que su misma repetición presupone y que, en definitiva, no se sabe cuál es. El autor objeta que la performatividad butleriana aplicada al constructo binario del género encubre una reificación de estereotipos sexistas “fantasma”. En comparación con el

concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu o el de repetición kierkegaardiana, la performatividad de Butler esconde la esencialización metafísica de ficciones discursivas difusas que no explican ni el hábito individual, ni el imaginario social, ni la existencia libre. El trabajo concluye en que tanto frente a Bourdieu como frente a Kierkegaard, la performatividad de Butler es un concepto fallido, respecto del cual cabe reponer la repetición ontológica no de lo mismo, sino de la diferencia. Ontológica es también la perspectiva de “La diferencia sexual en cuestión: la filosofía especulativa hegeliana frente al constructivismo *queer*”, donde Daniel Sicerone realiza una apología ontológica de la diferencia sexual tal como ha sido elaborada por el feminismo de la diferencia y, en particular, por Luce Irigaray. En efecto, Irigaray concibe la diferencia sexual como autodiferir dialéctico, constitutivo de varones y mujeres, en continuidad con la filosofía hegeliana. Frente a esta concepción ontológica radical, el artículo expone la insuficiencia conceptual del psicoanálisis, atrapado en un dualismo ya anatómico ya lingüístico, así como del socio-constructivismo queer, diseminado por diversidad de géneros basados en estereotipos culturales ajenos a la diferencia sexual y multiplicados por una diferencia meramente exterior. El artículo concluye en la importancia de la ontología como marco comprensivo de la diferencia sexual respecto de la desontologización operada por el constructivismo posmoderno de todos los géneros identitarios.

El planteamiento ontológico de la diferencia sexual nos trae a los últimos artículos del volumen, dedicados a la cuestión de la mujer y su especificidad erótica. El texto de Lucía J. Ghisletti Panné “¿Qué es una mujer? Aportes filosóficos sobre el concepto de mujer en los distintos feminismos” repone la cuestión ontológica de la diferencia sexual en comparación con otros feminismos históricos, sus marcos filosóficos y

las respectivas concepciones de lo femenino hoy en disputa. El recorrido histórico de Ghisletti Panné revisita los conceptos fundamentales del feminismo de la igualdad, el radical, el transfeminismo *queer*, los trans/poshumanismos y finalmente el feminismo de la diferencia sexual. La conclusión de ese recorrido deja al descubierto la insuficiencia del constructo cultural “género” como categoría explicativa del ser mujer, en comparación con el concepto comprensivo, integrador y concretamente universal de la diferencia sexual. El mutuo reconocimiento de ser mujeres en medio de una compleja trama de fuerzas diferenciales justifica para Ghisletti al feminismo como conciencia histórica, reflexión ontológica y proyecto político.

Cerramos este volumen con el trabajo de Andrea Graciela Villar, “El sentido matricial como anclaje al mundo”, un texto que ilumina el origen y logos matricial de Eros, cuyas marcas se remontan a aquel paradigmático discurso de Diotima rememorado por Platón. Villar ve en los *matrixial phenomena* –microquimerismo materno-fetal, circulación de oxígeno, sangre, alimento, voz, leche, contacto, apego, intercambio de miradas, palabras, abrazos, movimientos compartidos etc.– el arquetipo de toda separación y reunión, continuamente actualizado a lo largo de la existencia. La *metra* –matriz y medida original– es el lugar de una constante *metramorfosis* vital; su pulsión de unidad determina el modo ontológico de ser en el mundo; su diferencia deviene umbral de todo intercambio yo/no-yo. Sin embargo, la autora lamenta que ese “ultrasentido” existencial haya sido desdibujado por el paradigma fálico de totalidad, perfección e identidad pura y simple, que expresa en definitiva la desmesura y desconexión vital. A pesar de ese radical malestar, Eros, su metra y pulsión, continúa empujando cada encuentro y donación, irrumpiendo en estados de gracia donde la alteridad se hace

anclaje y cobijo. De la crisis del sentido, asegura Villar, se sale de modo matricial.

* * *

La razón erótica, ese Logos incommensurable en y por el cual se mueve la existencia, no está perdido. Renace en cada idea, alianza, reconocimiento porque su destino es fecundar y dar a luz. Aun en su irremediable malestar, contra todo t́anatos e impotencia, la lógica amorosa hace sentido y nunca se cansa de concebirlo, una y otra y otra vez. A pesar de la herida y la desfiguración, Eros jamás abandona su paciente tarea de mediar, unir, nacer en la belleza.

María J. Binetti

Buenos Aires, 24 de febrero de 2025

Eros, el retorno de una idea especulativa

María José Binetti

1. Introducción

Fuerza cósmica, energía universal, *Śakti*, φιλότης, *Kāma*, Eros divino, *Sexualtrieb*, *Geschlechtstrieb* o *Lebenstrieb*, vínculo de unidad y diferencia creadora, Yin y Yang, Tiamat y Apsu, la enumeración podría seguir y ella expresa el polimorfismo de una misma intuición fundamental que atraviesa la historia del pensamiento humano. En líneas generales, las descripciones más o menos míticas o filosóficas apuntan a la fuerza vital originaria de la cual nacen todas las cosas, la que mantiene el cosmos unido y en armonía, lo genera y regenera en sus ciclos universales.

El objetivo de este trabajo consiste en hacer explícitas las principales determinaciones especulativas que constituyen la idea de Eros en el amplio sentido de energía sexual, deseo o amor. Nos referiremos –especulativamente– a la fuerza primordial que todo lo engendra y mueve. En concreto, nos detendremos en dos grandes usinas especulativas, el Eros platónico y el amor del romanticismo e idealismo absoluto, para concluir en la metapsicología freudiana como constatación clínica de la dialéctica erótica. Nuestro método será, como el propio Eros, dialéctico y especulativo. Será también histórico en el sentido de partir de y retornar al pensamiento contemporáneo a través de una concepción –erótica– universal.

Partimos de la lectura de Slavoj Žižek, quien instaló en la filosofía actual la idea de lo sexual como absoluto especulativo en continuidad, dice, con la tradición del idealismo alemán y el psicoanálisis¹. Por sexual entiende Žižek la negatividad reflexiva de lo absoluto, de suyo diferencia y contradicción que tensiona y mueve lo real en su conjunto. Lo especulativo consistiría en ese movimiento inmanente de negación – corte, separación, diferencia– y generación –fecundación, producción o nacimiento– que Žižek denomina sexo y otros han llamado Eros, amor, pulsión. deseo, anhelo fecundante. Lo sexual –Eros, el amor– sería entonces la dialéctica y mediación universal que constituye la esencia del existir.

La idea žizekiana de un absoluto especulativo no retrotrae a la historia de la filosofía para iluminar desde ella el lugar erótico del pensar.

2. Eros, el mediador universal

Lo erótico especulativo encuentra en el *Banquete* de Platón² su discurso fundacional. El discurso central del texto es puesto en boca de Diotima de Mantinea, sacerdotisa de Apolo en Delfos y maestra de Sócrates, hecho que expresa cierta autoridad erótico-sapiencial femenina, perdida con el paso de la historia patriarcal. El marco del Banquete es una disputa entre Dionisio y Apolo, en el cual Platón intenta traer a Eros al terreno apolíneo. El Banquete es un diálogo homoerótico, donde las mujeres no caben sino como flautistas o prostitutas, pero son expulsadas a la hora de los discursos. Sin embargo, su presencia a través de Diotima

¹ Slavoj Žižek, *Sex and the Failed Absolute: Capital of Fashion*, London & New York, Blomsbury, 2019.

² Platón, *Banquete. Diálogos III*, Madrid, Gredos, 1988, 201d-212b.

parecería rememorar una tradición anterior, matricial, donde la mujer educa al varón.

La figura de Diotima, maestra del amor, repite la leyenda de Temistoclea, sacerdotisa apolínea de Delfos y maestra de Pitágoras, quien le habría enseñado las leyendas morales. En el caso de Diotima, su intervención acusaría, por un lado, la progresiva apolonización de la cultura griega. Por el otro lado, Delfos significa etimológicamente seno materno –de *delfýs*: útero, seno de la madre; *adelfos*: hermanos–, es el oráculo del seno materno que una conocida leyenda vincula con la tradición ctónico lunar de las diosas Gea y Temis³. Su intervención acusaría así una tradición muy anterior, matricial, de la cual podría dar cuenta la plataforma circular del Templo. El objetivo platónico de reponer el amor en el marco de una tradición apolínea supondría entonces arrancarlos de sus orígenes matriciales y ctónico-lunares para proyectarlos en el cielo solar de la cultura masculina. Sin embargo, a pesar de Platón, la cultura femenina de la fecundidad y el nacimiento asomará por todas partes. En Diotima, la voz de las mujeres es un silencio aturdidor.

El *Banquete* recoge una larga tradición mítica para reelaborarla en términos racionales y hacer explícitas sus determinaciones esenciales. A saber: su naturaleza intermedia, su fuerza de unidad y su fecundidad creadora. Ante todo, asegura Platón, Eros es “una cosa intermedia (*metaxy*)”⁴ cuyo carácter demoníaco y medial responde a su ambigua herencia filial. Explica el mito que Eros fue concebido en un Banquete el mismo día del natalicio de Afrodita, por la copulación de Poros –el

³ Bernard C. Dietrich, *The Origins of Greek Religion*, Berlín-Nueva York, De Gruyter, 1974, pp. 308-309.

⁴ Platón, ob. cit., 202a.

recurso, potencia activa, esfuerzo dinámico hacia la plenitud— y Penía —la pobreza, posibilidad receptiva—, por lo cual tiene la naturaleza pobre de su madre y es activo y audaz como su padre. Eros es rico en recursos y ávido de sabiduría; amante del conocimiento, mago y hechicero toda su vida. No es un dios ni un hombre sino un *daímon* que opera como fuerza de unidad entre dioses y hombre. Su contradictorio origen lo expone a la condición de tener y no tener, de poseer bajo la forma de la falta, y por eso él está siempre en tensión, aspirando al bien, la sabiduría y la belleza.

Dicho de otro modo, Eros contiene la diferencia o contradicción constitutivas de su empuje constante hacia dos grandes metas: la unidad y la procreación. En y por su misma diferencia, él mantiene “todo unido consigo mismo como un continuo”⁵, es el vínculo supremo y perfecto que mantiene la unión en la diferencia, y en esa unión fecunda y procrea. Eros busca lo bello, no poseerlo sino procrear en lo bello, porque no es posible procrear en la fealdad. En términos míticos, la belleza es la Moira y la Ilitía del nacimiento⁶, sus divinidades propicias y guardianas procedentes de la era minoica. En términos filosóficos, es el trascendental del amor, consustancial a su deseo de crear. La reproducción en la belleza es el sustituto mortal de la inmortalidad porque siempre deja otro ser nuevo en lugar del viejo⁷. La procreación es así el frágil y pasajero reflejo de la eternidad⁸.

El paradigma del Eros platónico es el de una erótica matricial fecunda y creadora, inspirada en la en la pulsión de engendrar y cuidar propia de

⁵ Platón, ob. cit., 202e.

⁶ Platón, ob. cit., 206d.

⁷ Platón, ob. cit., 207d.

⁸ Platón, ob. cit., 206c-d; 207d.

las hembras⁹. Concebir, gestar y dar a luz es lo específico de la pulsión erótica. Lo sexual no es mera erección y descarga, sino liberación de una energía generadora. Bajo la égida de Apolo y la supremacía masculina, el amor será generador de ideas y Sócrates, su partero. No obstante, su potencia para dar a luz en cuerpo, alma y espíritu descansa en el arquetipo de la mujer.

La etimología del “sexo” parecería darle la razón a Platón en el sentido de una concepción y separación original. Se asume que su nombre está relacionado con la palabra griega *tèkos* –τεκος– que significa generado o concebido, y viene del verbo protohelénico **tíktō* –τίκτω– y el protoindoeuropeo **títketi*, formados de la raíz **tek-* que es engendrar, concebir, dar a luz, poner en el mundo y se dice principalmente de la madre; *tékōn* y *téknōn* –τέκνον– eran el niño. En latín, la *t* devino *s* y *tèkos* pasó *sexus*, derivado del verbo *seco*, *secare*, *sectum*: cortar, dividir y también decidir, acabar, finalizar. Etimológicamente, lo sexual da cuenta de una escisión original cuya fuerza reúne y procrea. Sexo, Eros, amor, energía fecunda o anhelo creador nombran la diferencia de lo uno y la procreación de lo tercero. Se trata de un movimiento que hace estallar la realidad naciente, la trae al mundo.

La idea de una dialéctica erótica en continuo proceso creador se convirtió en un tópico de la historia de la filosofía retomado en toda época, en particular por el romanticismo e idealismo absolutos, que encuentran en el amor platónico la concepción dialéctica de la identidad.

⁹ Platón, ob. cit., 207b.

3. Unidad y diferencia amorosa en idealismo absoluto

La conceptualización platónica del amor en términos de diferencia y mediación, unidad y generación recorre la historia de la filosofía y reaparece con fuerza –salvando las distancias históricas– en el romanticismo alemán. A imagen del Eros platónico, el amor romántico es principio de creación, o mejor, de autocreación y diferenciación progresiva de lo Uno en la multiplicidad finita. La dialéctica amorosa es capaz de alcanzar la unidad sin perder la diferencia, ganar la relación en la diferencia misma. En particular, el romanticismo conceptualizó la negatividad esencial de la diferencia erótica e insistió en su instancia destructiva y agónica como momento esencial de la creación amorosa.

La especulación romántica retoma la dialéctica amorosa con la particularidad de que lo mediado –la cosa intermedia– es ahora lo absoluto mismo, auto-diferenciado y desplegado en la inmanencia finita. El amor es para el romanticismo lo absoluto, “lo real supremo, el principio”¹⁰, la fuerza originaria de la cual nace todo y lo nacido mismo. Lo específico del amor romántico es su negatividad auto-diferenciante, en cuya reflexión inmanente resulta rico y pobre, infinito y finito, universal y particular, absoluto y singular a la vez. Su impulso subsiste en esa diferencia como medio y elemento de unidad, órgano de acceso a la infinitud en la diversidad de sus realizaciones temporales y contingentes. Al igual que el Eros platónico, también el amor romántico es principio de creación, o mejor, de una autocreación progresiva infinita que los románticos llamaron *Bildung* –formación, desarrollo, creación, obra– y concibieron en su doble sentido cósmico-natural e individual-subjetivo.

¹⁰ Novalis, *Los fragmentos. Los discípulos en Sais*, Buenos Aires, El Ateneo, 1948, p. 193.

Sucedáneo de la eternidad, en el instante amoroso resplandece lo inmortal de toda producción finita.

La hazaña especulativa del amor romántico consiste en su inmanencia absoluta y, derivado de ella, en su identidad dialéctica con la muerte. En y por la negatividad de la muerte, lo absoluto renace continuamente en la figura finita y temporal. Amor y muerte se igualan en el devenir creador de lo absoluto. La muerte es ese continuo traspasar amoroso de lo infinito a la finitud y de lo finito a lo universal. De aquí que ella constituya para el romanticismo la acción suprema, la más bella y fecunda, de la cual nace lo absoluto. En ese continuo trasponer su propia muerte, el amor deviene creación sin fin, eterno morir y darse a luz, o bien, como lo llama Novalis, “una repetición infinita”¹¹.

Un romántico tardío como Ludwig Feuerbach coincide en la condición intermedia del amor entre “ser y no-ser al mismo tiempo; vida y muerte como un solo vivir. El amor toma vida y da vida; destruye y crea”¹². Dada su consistencia medial, “el amor unifica en la diferencia, y diferencia en lo uno”¹³, vale decir, empuja el ascenso dialéctico hacia la belleza. En cuanto a la identidad amor-muerte, Feuerbach deriva esta última de la infinitud amorosa que vivifica lo finito. En sus propias palabras, “la muerte no sobreviene por carencia o pobreza, sino por sobreabundancia y hartura”¹⁴. Ella pertenece al amor como la suprema repetición que eleva lo finito a la infinitud. La aniquilación es para Feuerbach el retorno amoroso al Uno fundacional.

¹¹ Novalis, *Enrique de Ofterdingen*, Buenos Aires, Austral, 1951, p. 127.

¹² Ludwig Feuerbach, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Madrid, Alianza, 1993, p. 100.

¹³ *Ibíd.*, p. 103.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 79.

El Hegel juvenil se formó en el espíritu romántico de Tubinga y aprendió sobre todo de Hölderlin la primacía del amor como desdoblamiento inmanente y progresivo de lo Uno en el juicio de la alteridad. Textos como *La positividad de la religión cristiana*, *Esbozos sobre religión y amor*, *El espíritu del cristianismo y su destino* o el *Fragmento del sistema* exponen el esfuerzo de Hegel por conceptualizar el amor como auto-movimiento infinito de lo absoluto –en sí y por sí– mediado por la alteridad. El amor es la “unión de unión y no-unión”¹⁵ entre el uno y el otro: lo finito y lo infinito, lo sensible y lo inteligible, el sujeto y el objeto. La *Filosofía Real* avanza un poco más y homologa el movimiento amoroso con la inferencia silogística, donde el concepto realiza su doble consistencia universal y singular¹⁶.

La aproximación de la dialéctica amorosa a la razón especulativa parecería confirmar la interpretación común –a Frederick Beiser, Merold Westphal, Jean Hyppolite, Jean Wahl o José María Ripalda, entre otros– según la cual el Hegel maduro llamó concepto a lo que el joven Hegel había llamado amor. Se trata, en ambos casos, del juicio –separación– de un absoluto mediado por la alteridad. Del amor al concepto, afirma Friedrich Beiser, del sentimiento a la razón, cambia la forma pero no el contenido especulativo¹⁷. Definitivamente, la *Ciencia de la Lógica* confirma la reconsideración especulativa del amor introduciendo el impulso amoroso o sexual –*Trieb*– en la última parte de la lógica subjetiva, en concreto, en la Idea de vida y más precisamente en el pasaje

¹⁵ Georg W. F. Hegel, *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 401.

¹⁶ Georg W. F. Hegel, *Filosofía real*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 171-176.

¹⁷ Friedrich Beiser, *Hegel*, Routledge, New York & London, 2005, p. 123.

de la vida al conocimiento, de la sustancia al sujeto, de la naturaleza al espíritu¹⁸.

Eros se presenta en la idea de vida como el “impulso” del viviente tensionado por la unidad negativa de su individualidad, que busca conservarse y reproducirse, y su universalidad, a la que anhela retornar. En virtud de este juicio –separación–, el viviente es empujado, primero, por lo que Hegel llama el “proceso vital”; segundo, por el “proceso del género” o la generación del nuevo individuo¹⁹. El proceso vital está dominado por la necesidad –*Bedürfniss*– que pone al individuo como negativo respecto de sí mismo y lo dirige a un objeto exterior. En la referencia a algo otro –el objeto de la necesidad–, el viviente se desdobra, divide, contradice su simple inmediatez autosuficiente y busca recuperar la certeza subjetiva de su mismidad por la asimilación de aquello otro que le permite producirse y conservarse. La salida de sí y la incorporación de lo otro exterior eleva al viviente individual a la universalidad de la vida, esto es, al género.

El proceso del género –*Gattungsprozess* o generación–, a diferencia del proceso vital, está dominado por un impulso que pone al individuo frente a un otro idéntico a él que no es eliminado y asimilado por la necesidad del primero, sino que subsiste como individuo independiente e igual, pero de otro sexo. En la diferencia sexual, la universalidad del género se relaciona negativamente consigo mismo a fin de producirse. La alteridad sexual supone una nueva separación y contradicción del sí mismo, reflejado ahora en la universalidad subjetiva de la otra

¹⁸ Georg W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Solar y Hachete, 1968, pp. 671-682; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*, Madrid, Alianza, 2005, §§ 220-221.

¹⁹ Georg W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, pp. 673-74.

autoconciencia, cuyo impulso se resuelve en el apareamiento – Begattung– y la generación de un nuevo individuo. El proceso del género o la generación –género y generación vienen del griego *gignomai*: llegar a ser, nacer, producirse– produce la universalidad real de la vida tanto en el sentido de su propagación natural, como en el sentido espiritual del reconocimiento de otro igual a uno. Sea natural y espiritual, el impulso del género descubre lo universal en los procesos del viviente individual.

Sin embargo, aclara Hegel, el proceso del género como universalidad real del individuo no se produce sin la mediación de la muerte. El individuo paga con su vida la realización de lo universal, del cual es él mismo negación. La posición del nuevo individuo y la eliminación del anterior –retorno a lo universal o negación de la negación– repite al infinito la finitud. En el reconocimiento de esa universalidad realizada, la vida se eleva a concepto –el automovimiento de lo absoluto– y su idea traspasa al conocer. En palabras de Hegel:

“En el ayuntamiento carnal muere la inmediatez de la individualidad viviente; la muerte de esta vida es el surgir del espíritu. La idea, que como género, está en sí, está por sí al eliminar su particularidad, que constituía las estirpes vivientes, y se ha dado así una realidad, que es ella misma simple universalidad. Así ella es la idea, que se refiere a sí misma como idea, esto es, lo universal que tiene la universalidad como su determinación y existencia – la idea del conocer”²⁰.

En el pasaje de la vida al conocimiento, de la naturaleza al espíritu, Eros es el mediador. Esto significa, además, que Hegel establece una

²⁰ *Ibíd.*, p. 682.

estricta continuidad entre la vida irracional y racional, mediada por el proceso del *Gattung*²¹.

En síntesis, la *Lógica* repone el carácter intermedio, mediador y creador del impulso amoroso, que subsistirá como dinamismo dialéctico a lo largo de la *Bildung* racional. El hecho de que Hegel aborde el impulso sexual o amoroso en la última parte de la *Lógica* subjetiva responde a la consistencia especulativa de Eros, lo cual habilita su ulterior tratamiento en la filosofía de la naturaleza, por una parte²², y en la filosofía del espíritu, por la otra parte²³, ambas mediadas por el proceso del género, su generación y su muerte.

En el caso del espíritu, la dialéctica erótica empuja su progresión ascendente desde la experiencia inmediata y natural del alma inconsciente y sensitiva, hasta la voluntad racional y libre, pasando por el juicio de la conciencia y autoconciencia. A lo largo de ese ascenso, Eros adquiere múltiples figuras conforme con la alteridad relacional que media su creación subjetiva. En su condición primera e inmediata, su empuje media el pasaje de la naturaleza al espíritu donde el alma se encuentra como puro sentimiento natural e inconsciente –*Empfinden*–, o bien, donde el cuerpo se encuentra en su primera idealidad como “simple unidad omnipresente”²⁴. El devenir interior del cuerpo que se siente a sí mismo habilita para Hegel el estudio de una “fisiología psíquica”²⁵ de los afectos, que comprende la mediación sensible de los movimientos

²¹ Karen Ng, *Hegel's Concept of Life: Self-Consciousness, Freedom, Logic*, New York, Oxford University Press, 2020, p. 275.

²² Georg W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §§ 367-370.

²³ *Ibíd.*, §§ 376 ss.

²⁴ *Ibíd.*, § 403.

²⁵ *Ibíd.*, § 401.

electrofísicos y fisicoquímicos. Este proto-erotismo del alma en su inmediatez sensible constituye la sustancia o sustrato del ulterior despliegue espiritual, es decir, fundamenta la intencionalidad reflexiva de la conciencia y la autoconciencia. El movimiento de la conciencia convierte al sujeto sensible en objeto representado, lo desdobra y produce una imagen corporal de sí y de los otros. Sin embargo, la conciencia hegeliana es meramente formal en la representación de su objeto meramente conocido, y será en rigor la autoconciencia la función práctica y creadora de la conciencia en tanto que fuerza deseante.

La autoconciencia constituye para Hegel la determinación operativa de la conciencia cuya esencia es deseo, apetencia, impulso activo de producción y reproducción. De aquí la célebre tesis hegeliana según la cual la autoconciencia es apetencia en general –*Begierde überhaupt*²⁶–. Valga aclarar que la autoconciencia de Hegel no es necesariamente discursiva ni racional o *cogitans*, aunque puede llegar a serlo en su instancia espiritual. Pero en cuanto que tal, la autoconciencia es una instancia desiderativa, de tensión y satisfacción, común a animales humanos o no humanos, y cuyo objeto está determinado en su particularidad²⁷. La instancia discursiva y libre es para Hegel la razón, indeterminada respecto de su objeto por la forma universal de la inteligencia. El contenido de la voluntad libre son también los impulsos, pulsiones parciales, sentimientos, deseos o apetitos, pero no bajo la condición inmediata y determinada de su particularidad, sino bajo la forma indeterminada y mediada de la universalidad libre. Esta progresiva

²⁶ *Ibíd.*, § 426; también *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 111 ss.

²⁷ Richard D. Winfield, *The Living Mind. From Psyche to Consciousness*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2011, p. 191 ss.

diferenciación y unificación del sujeto, su autodespliegue subjetivo, es efecto dialéctico del movimiento erótico.

El deseo, esencia de la autoconciencia, no es en sí racional y discursivo, sino medio y vehículo de acceso a la razón –*Vernunft*– a partir del mutuo reconocimiento del otro sujeto deseante. La superior realización humana no reside para Hegel en el apetito *per se*, el trabajo o el discurso, sino en el reconocimiento amoroso y recíproco del igual. El reconocimiento de sí mismo en y por otra autoconciencia amorosa convierte el yo en nosotros, e introduce al sujeto en el elemento universal propiamente dicho, en el cual germinan y nacen la comunidad, la historia y la cultura. La condición medial de Eros –su constante dialéctica de desdoblamiento y unidad– impulsa la progresiva diferenciación del espíritu desde la naturalidad y afectación inmediata del alma sintiente, a la autoconciencia deseante y el reconocimiento del otro en una racionalidad común. Lo que la Lógica hegeliana denomina el proceso del género alcanza entonces su consistencia espiritual, ética, política y en última instancia, absoluta.

A lo largo de su obra, Hegel es consistente con la concepción especulativa del amor como automovimiento absoluto de lo absoluto, esto es, como negación, desdoblamiento y nacimiento de lo uno lanzado a la búsqueda del otro. El amor es tanto diferencia como unidad, movimiento de exteriorización e interiorización, particularidad y universalidad. Su identidad diferenciada subsiste como “cosa intermedia” de una dialéctica en ascenso que busca siempre la mayor unidad e integración posible. Su pulso secreto sostiene la continua reproducción de la vida y su dinamismo superador eleva la naturaleza al espíritu, lo inconsciente a lo consciente, la autoconciencia a la razón, el individuo a la comunidad, el yo al nosotros.

Podríamos concluir entonces en la determinación fundamental de lo erótico como el dinamismo comprensivo de la unidad en su multiplicación y expansión. Donde hay diferencia ontológica de lo uno, hay impulso a la unión de lo finito e infinito, lo universal y singular. Platón, los románticos o Hegel coinciden en esa dialéctica amorosa que se niega para generarse y muere para transformar. Eros traspasa la igualdad sustancial, pone al sujeto contra sí mismo, en otro, y de ese ex-sexo nace la universalidad real de la existencia.

4. La potencia de Eros en la metapsicología freudiana

La mítica unión de Eros y Psique reaparece en un Freud deudor del Eros platónico y epígono del romanticismo alemán. El propio Freud declara que lo que él denomina impulso sexual o de género –*Sexualtrieb* o *Geschlechtstrieb*– corresponde con lo que Platón entiende por Eros²⁸. Entre el *Banquete* y el *Sexualtrieb* de la metapsicología freudiana están el romanticismo alemán y la psicología especulativa post-hegeliana de Karl Rosenkranz, Carl Gustav Carus o Eduard von Hartmann, quienes explican la progresiva diferenciación de la vida desde las fuerzas inconscientes a lo consciente y espiritual. La metapsicología de Freud logró superar la sexología médica por una concepción de la subjetividad psicosexual en la cual Eros juega un papel central. La pulsión sexual o *Trieb* –en alemán presión (represión, comprensión, impresión), pulsión, fuerza, empuje, tensión o apetito– conceptualizada a través de Platón, se convierte en el origen, elemento y motor del alma humana. Freud insiste en acercar su teoría a los antiguos, en quienes reconoce la primacía de la

²⁸ Sigmund Freud, *Tres ensayos de teoría sexual*, en *Obras Completas VII*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 121; *Más allá del principio del placer*, en *Obras Completas VII*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 59.

espontaneidad interior por sobre el objeto exterior²⁹. Sin embargo, esa primacía lo acerca también a la *Bildung* de la tradición especulativa.

En condición de mediador, la pulsión sexual media lo biológico y lo psíquico, los diferencia e integra a la vez. Si bien la categoría de mediación no pertenece a la metapsicología freudiana y Freud se refiere en rigor a la pulsión como concepto límite o fronterizo, sin embargo no lo entiende como un límite extrínseco entre dos realidades subsistentes e independientes, sino como un efectivo interfaz que traduce el cuerpo físico-químico en el registro psíquico. En palabras de Freud, por pulsión se entiende “la agencia representante psíquica de una fuente de estímulos intrasomática en continuo fluir”³⁰. Lo sexual constituye así el movimiento de ideación –en términos idealistas–, interiorización o parásí de lo biológico, en-sí oscuro e incognoscible. La sexualidad posee un estatuto intermedio que sintetiza el elemento energético físico-químico –la carga hormonal, calórica, eléctrica, etc.– y el componente ideal o afectivo del alma sintiente, todavía inconsciente de sí misma. Lo sexual expresa el sentir-se primero del cuerpo, un sentir condicionado por factores endógenos, pero abierto a la imagen, representación, fantasma o marca psíquica de una alteridad novedosa, donde comienza su ascenso creador.

La sexualidad tiene para Freud una naturaleza compuesta y compleja, integrada por numerosas pulsiones parciales, tantas cuantas posibilidades de estimulación y excitación tenga el alma, omnipresente en el cuerpo. En la primera etapa de su obra, Freud asumió la clásica distinción entre las pulsiones yoicas o de autoconservación –dirigidas a la cohesión y afirmación intrínseca del viviente humano– y la pulsión sexual o libido –

²⁹ Sigmund Freud, *Tres ensayos de teoría sexual*, p. 136.

³⁰ *Ibid.*, p. 153; también *Más allá del principio del placer*, p. 117.

dirigida a la conservación de la especie o reproducción—. La teoría freudiana replica así la clásica distinción, también goethiana y hegeliana, entre procesos vitales y el proceso del género, distinción que la filosofía de lo inconsciente de Eduard von Hartmann resume entre hambre y amor³¹.

Lo propio de las pulsiones es para Freud, en cualquiera de los casos, su plasticidad y apertura respecto de una meta que el sujeto mismo inviste, sustituye, desplaza o sublima. A diferencia del modelo mecanicista según el cual el instinto se mueve por causas extrínsecas, la sexualidad freudiana surge de la capacidad intrínseca del organismo, de su “excitabilidad” en los términos del enfoque browniano famoso en su época³², de manera que ella misma pone el objeto en tanto que apetecido, deseado, querido por el sujeto, en lugar de ser puesta mecánicamente por el objeto. Por eso mismo, lo sexual no repite un patrón de conducta fijo y preestablecido respecto de objetos inmediatamente dados, sino que crea un orden de sentidos lábil y variable en cuyo campo de significación algo se vuelve objeto deseable, satisfactorio y placentero. La plasticidad de la pulsión sexual podría traducirse en términos especulativos como la acción recíproca de un sujeto diferido y mediado por Eros, a la vez productor y producido por una relación de acción recíproca con el objeto. En otras palabras, se trata de la moderna autonomía y primacía de la mediación subjetiva, que a Freud le parece, además, una idea clásica.

El carácter creador de Eros comanda el proceso siempre abierto e inacabado que es la historia amorosa de cada cual. También la pulsión –

³¹ Eduard von Hartmann, *Speculative Results according to the Inductive Method of Physical Science* (1868), London & New York, Routledge, 2020, p. 633 ss.

³² John Brown, *Observations on the Principles of the old System of Physics exhibiting Compend of the new doctrine*, vol. II, Edinburgh, 1787.

como el alma para Aristóteles— es de cierto modo todas las cosas, su empuje dispara toda acción y dimensión humana. En y por el otro, el dinamismo erótico construye progresivamente esa *Bildung* que cada subjetividad singular es, traza el mapa de sus placeres, insatisfacciones y fracasos, habita y deshabita sus territorios. Lo sexual mueve la progresiva diferenciación/integración de la subjetividad conforme con niveles de referencia o intencionalidad cada vez más diferenciados y complejos. El punto de partida de este despliegue que nace de adentro, es el pulso inmediato e inconsciente del alma, el puro sentir-se de la cría humana que no se distingue del otro. Eros nace en el vínculo materno —o su sucedáneo—: primera alteridad aun inconsciente de la cual depende la ontogénesis del rostro humano, los primEros estímulos y respuestas que comienzan a organizar la psiquis, a abrir vías facilitadas por marcas mnémicas y hábitos pulsionales³³. Ese proto-yo primario e inconsciente avanzará hacia el establecimiento de la conciencia —por el desdoblamiento sujeto-objeto—, la autoconciencia deseante, y la sucesión de procesos secundarios de pensamiento y volición. No es de extrañar entonces que la par(t)ición matricial, su fecundidad y dar a luz, sea el arquetipo especulativo de una razón erótica.

Los diferentes paradigmas metapsicológicos de Freud —topológico, dinámico y económico— buscan dar cuenta de la progresiva diferenciación, integración y labilidad de la sexualidad humana en relación con sus múltiples y simultáneos otros: marcas inconscientes, cargas y descargas endógenas, yo-piel, realidad exterior, vínculos primarios, interacciones sociales, universo cultural, sublimaciones, decisiones libres, etc. Todas esas instancias componen el dinamismo sexual, lo miden y coproducen por reciprocidad activa. Por eso Eros

³³ Cfr. Diego Troncoso, *El regreso a Freud tras el extravío de Lacan*, Edición Kindle, 2018, p. 120.

funciona para Freud a través de un principio de realidad que lo sexual incorpora, asimila y expande. La erótica freudiana no sólo produce dinámicamente la identidad psicosexual, siempre precaria y provisoria, sino además la comunidad, el conocimiento y la cultura misma. Lo que Freud llama sublimación –una suerte de *Aufhebung* que conserva y supera la condición anterior– configura ese ascenso dialéctico del cual surge el universo espiritual y cultural. Las diversas economías libidinales de cada individuo y cada cultura corren por las huellas de una *Bildung* en permanente construcción.

Mientras que en la primera etapa de su pensamiento Freud sostuvo la distinción taxonómica entre pulsiones yoicas –hambre–, y pulsiones sexuales o de género –amor–, a partir de *Más allá del principio del placer* (1920) reúne ambas direcciones categorías en el concepto de pulsiones de vida –*Lebenstrieb*–, que distingue de la pulsión de muerte –*Todestrieb*–. El dualismo pulsional quedará entonces establecido entre Eros o libido, por un lado, encargado de producir y reproducir la vida dirigiéndose a sí mismo y los otros, y la pulsión de muerte, por el otro lado, intrínseca negatividad del impulso, desligada e hipostasiada en su simple e inmediata destructividad. La clásica y romántica dialéctica amor-muerte reaparece así en una versión que intenta explicar el empuje autodestructivo de la mente humana como un anticipo de la aniquilación efectiva, cuando lo universal restituya su dominio sobre la existencia individual.

Las pulsiones de vida, por su parte, tienden a niveles de diferenciación e integración cada vez mayores, sucedáneos de una pulsión de “perfeccionamiento que no podemos admitir”³⁴ y que podría explicarse por el despliegue progresivo de la vida. La pulsión de muerte, en cambio,

³⁴ Sigmund Freud, *Tres ensayos de teoría sexual*, p. 42.

tiende a la desintegración e indiferencia, opera por desligazón, fragmentación y destrucción de todo lazo libidinal, e intenta restituir cierto estado original de –según Freud– materialidad inerte e inorgánica. Si lo sexual es diferencia y diferenciación, thánatos produce lo indiferente, la pura igualdad sin forma ni objeto. La muerte empuja a una repetición compulsiva de lo igual, fija y rígida, carente de metabolización y encerrada en un goce desligado e improductivo. Si la esencia de Eros es “el propósito de convertir lo múltiple en uno”³⁵ por mediación reflexiva, la pulsión de muerte no conoce medio ni reflexión, es la pura y simple actuación de un goce infinito e imposible.

En línea con la especulación idealista, Slavoj Žižek interpreta el Thánatos freudiano en los términos de la negatividad hegeliana que dialectiza el corazón de toda realidad³⁶. La pulsión de muerte se despliega cual trasfondo infinito y universal desde el cual sobresale toda forma y figura particular, un fundamento oscuro contra el cual resalta la belleza de lo finito. En virtud de su negatividad constitutiva, Eros es rico y pobre a la vez, en la permanente tensión de esa ambigua y contradictoria condición humana. Su tiempo es del círculo que siempre vuelve a comenzar, la insistencia en una afirmación dirigida por principio a su propia muerte. La temporalidad es la del círculo que siempre vuelve a comenzar, el inagotable empuje empecinado en volver. Repetición sin fin, la llamaba Novalis³⁷, que deshace el límite de lo finito en la fugaz imagen de lo eterno.

³⁵ Sigmund Freud, *El Porvenir de una Ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)*, en *Obras Completas*, vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 105.

³⁶ Slavoj Žižek, ob. cit., pp. 329-30.

³⁷ Novalis, *Enrique de Ofterdingen*, p. 51.

Entre muerte y muerte, Eros construye cada rostro e historia personal, los conserva en su instante y tributa su belleza a la inmortalidad del devenir.

6. La ontología sexual frente al constructivismo de los géneros

El retorno especulativo de Eros cobra especial relevancia en el contexto de la posmoderna primacía del género, los géneros y transgéneros, entendiendo por tales la construcción psico-social de estereotipos culturales relativos a la sexualidad. El género y los géneros son ficciones socioconstructivistas, representaciones reguladoras de la subjetividad enmarcados en el proceso de des-ontologización y desrealización posmoderna. Entre sus exponentes destacan Michel Foucault, Judith Butler o Paul-Beatriz Preciado³⁸. Al reduccionismo constructivista se suma la deriva esquizo-analítica de múltiples pulsiones sin cuerpo ni alma, agitándose y conectándose desde afuera de manera aleatoria, y proyectando imaginarios móviles que hacen las veces de un yo³⁹.

Lo sexual resultó ser entonces una posición discursiva productora o performadora –en términos butlerianos– de cuerpos, deseos, subjetividades, prácticas e instituciones sociales, etc.⁴⁰ El alcance de esta

³⁸ Cfr. a título de ejemplo, Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2014; Judith Butler, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, New York, Routledge, 1993; *Undoing Gender*, New York, Routledge, 2004; Paul-B. Preciado, *Manifiesto contrasexual*, Madrid, Opera Prima, 2002.

³⁹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 2004.

⁴⁰ Cfr. Judith Butler, "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista", en Sue-Ellen Case (ed.), *Performing*

idea presupone la teoría del significante de Jacques Lacan, con la consecuente definición discursiva del sujeto lacaniano como “sujeto de un significante. Lo enuncio con la fórmula mínima de que un significante representa un sujeto para otro significante”⁴¹. Según Lacan, el sujeto es el efecto retroactivo de relaciones estructurales o simbólicas entre significantes y, por ende, pertenece al registro discursivo y representativo como aquello que los significantes representan entre sí. No hay para este lingüisticismo un sujeto erotico que preexista al lenguaje, este solo es tal en el plano de los procesos simbólicos que lo representan. Los significantes poseen así un valor subjetivo en la medida en que representan –no a un objeto– a un sujeto. Nada hay en el sujeto que no haya sido puesto por el discurso que lo representa.

Respecto del sujeto que habla, el cuerpo es el Otro, el resto incommensurable del discurso y la escritura. El cuerpo es para Lacan una sustancia material que goza y cuyo coge opera un *impasse* en la operación representativa, un corte o diferencia que le impide al lenguaje cerrarse sobre sí mismo. Esa plusvalía de lo Real del cuerpo inscribe una falla estructural, un *lapsus* insuperable en la formalización simbólica que separa al sujeto hablante de la sustancia gozante. Entre el *loquor* del sujeto representativo y el cuerpo gozante hay la diferencia inscrita como fracaso, falta, hiato estructural del sujeto representado. Ahora bien, ese goce que no responde a una operación de significación o representación, pertenece al registro de lo sexual, con lo cual Lacan introduce una diferencia sexual irrepresentable e indecible, que simplemente goza de lo Real, pero de la cual no sabemos nada más allá de su goce y su falla. Lo sexual es aquello que quiebra, sustrae, disloca el cuerpo que goza del

Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre, Johns Hopkins University Press, 1990, pp. 270-82.

⁴¹ Jacques Lacan, *Aun. Seminario 20*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 171.

sujeto que habla. En palabras de Lacan, la sexualidad “eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir”⁴², esto es, hay sujetos que dicen, cuerpos mudos que gozan y sexualidad que reverbera en el vacío de lo Real.

Butler o Preciado coinciden con Lacan en que “los hombres, las mujeres y los niños no son más que significantes. Un hombre no es otra cosa que un significante”⁴³, una función discursiva asignada por el lenguaje. Cada sexo es un “locus” del lenguaje y su sintaxis. La conclusión obligada es que “no hay relación sexual”⁴⁴, lo que hay son relaciones discursivas y praxis culturales entre significantes que significan a los sujetos para conectarlos, no ya entre sí, sino con el lenguaje. En lugar de Eros integrador y relacional –que no hay–, queda un lejano e incommensurable Real como marca de lo imposible que disloca al lenguaje.

La des-ontologización de lo sexual concomitante con la proliferación de sujetos y géneros socio-discursivos contextualiza el retorno especulativo de Eros y su urgencia. Ante la deslibidinización de la subjetividad y la tanatización cultural, resuena la pregunta de Žižek: “¿pero el sexo dónde está?”⁴⁵. La respuesta constructivista es “no hay”. La respuesta especulativa es el “hay”⁴⁶ de una sexualidad que es ella misma diferencia y mediación continuamente nacida.

⁴² Jacques Lacan, *El seminario. Libro 23: El sinthome*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 18.

⁴³ Jacques Lacan, *Aun. Seminario 20*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 44.

⁴⁴ Jacques Lacan, ... *o pero. Seminario 19*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 12.

⁴⁵ Slavoj Žižek, ob. cit., p. 134.

⁴⁶ Jean-Luc Nancy, *L' 'il y a' du rapport sexuel*, Paris, Galilée, 2001.

6. A modo de conclusión: el “es” de la relación amorosa

La conceptualización histórica de Eros –amor, deseo, energía sexual– expone algunas constantes especulativas y metapsicológicas que hoy vuelven a la escena del pensar y que este artículo se propuso revisar. Desde tiempos inmemoriales, Eros es pensado como la fuerza ontogenética que corta y diferencia –*tekos/sextum*– para generar –género y generación de *génos/ gignomai*– todas las cosas. El desdoblamiento de lo uno condiciona intrínsecamente ese despliegue progresivo que Eros impulsa y comanda en busca de la unidad perdida.

En el principio no es ni lo uno ni lo otro, sino la mediación amorosa, que es par(t)ición e integración a la vez. Eros convierte la sustancia –llena, una, inmediata, simple– en sujeto –negado y contradicho– porque su obrar es el auto-diferir de toda dialéctica. En palabras de Jean-Luc Nancy, lo sexual “se difiere”, es eso mismo “diferencia que difiere de sí”⁴⁷. La diferencia erótica no es una diferencia de grado, especie o número, sino la diferencia en sí y por sí a partir de la cual lo real llega a ser en un continuo trasponer recíproco de infinitud y finitud, universalidad e individuo, yo y nosotros. De aquí la naturaleza intermedia que la tradición le atribuye al amor, hijo de Poros y Penía, y siempre dual. Su idea contiene el dinamismo intrínseco de una existencia que pone lo otro de lo mismo como si lo diera a luz.

Algunos contemporáneos han entendido el carácter ontológico de lo sexual como la hipostatización metafísica de cierto Resto inaccesible más allá, siempre sustraído a las posiciones discursivas que lo sexual disloca. Entre lo Real inaccesible y el discurrir lingüístico, no-hay el vacío y ausencia de lo sexual. Para este tipo de pensamiento “no-hay” relación

⁴⁷ *Ibíd.*, pp. 34, 30.

sexual. El problema de esta negación consiste en la deserotización de la subjetividad y la cultura, en la desmentida de lo que sí “hay” y “es”. A saber: la *Bildung* de cada historia personal integrada a la *Bildung* universal; el pasaje de la naturaleza al espíritu, del yo al nosotros; la creación de un universo cultural que potencia y expande la vida; el continuo material cuerpo-mente; el lazo de unidad que cohesiona y da a luz en la belleza.

Como el alma sintiente, también el amor es en cierto sentido todas las cosas y en esa universalidad se excede a sí mismo. El ex-sexo pertenece a lo sexual por su propio desdoblamiento reflexivo, que lo pone a la vez fuera y dentro de sí mismo, lo diferencia de su simple individualidad. Por exceso, comenta Jean-Luc Nancy, “él se excita”⁴⁸ y así abraza una alteridad fecunda en la cual genera el mismo lo real. Yo y tú, mío y tuyo devienen, en su mutuo exceso, lo común y familiar, lo tercero de la unidad, la universalidad de la razón y la cultura. La relación amorosa abre un campo específico de significados que supera el entendimiento abstracto –formal y representativo– por la racionalidad concreta del mutuo reconocimiento. Por amor, la razón universal traspasa a lo singular concreto, el conocimiento deviene praxis y la sabiduría, aspiración al saber, filosofía.

Rico y pobre, uno y dual, firme y contradictorio, Eros abre todas las venas de lo real, las recorre y alimenta. Sucedáneo de la inmortalidad, su impulso fecunda en el instante de la belleza para luego morir, aferrado a un eterno dar a luz.

⁴⁸ Ibíd., p. 39.

Erótica del *logos*, lógica del *erôs*. La teoría del Deseo en Platón

Juan Antonio Negrete Alcudia

1. El lugar de la erótica en Platón

De Platón, el pensador ejemplar si no el “padre” del racionalismo griego (el padre sería, por confesión del propio Platón, Parménides), nos ha llegado también el más ejemplar tratamiento del *erôs*, Amor “o” Deseo (después trataremos de esta ambigüedad)¹. La filosofía platónica (que sintetiza toda la filosofía griega anterior, la “presocrática” indagación del fundamento de la realidad y la socrática búsqueda del saber de una vida buena, desde la perspectiva más itálica, esto es, pitagórico-eleática) no es solo una erótica del *logos*, sino que alberga (en su corazón, diríamos) una positiva lógica del *erôs*. Ello puede resultar sorprendente, porque el logicismo platónico parece definirse dialécticamente “contra” toda forma de afectividad (deseos, sentimientos, placeres...) y, en efecto, los dioses no tienen afectos². Pero la filosofía, por más racionalista e intelectualista que se considere, se define adecuadamente como un amor por el conocimiento (*‘philia’* tiene normalmente en Platón el mismo sentido que *erôs*, como se constata a lo largo del *Lisis*). El primer uso del nombre de “filósofo” se atribuye

¹ Usamos el recurso de poner con mayúscula los nombres de aquellas ideas que están siendo tematizadas en el texto.

² Platón, *Filebo*, en *Diálogos*, tomos I-VII, Varios traductores, introducción general de E. Lledó Íñigo, Editorial Gredos, Madrid, 1981-1992, 33b.

legendariamente a Pitágoras (uno de los padres lógicos de Platón), y Sócrates (su padre ético, y dialéctico mediante su herencia parmenídea – escenificada en diálogos como el *Parménides* o la trilogía *Teeteto-Sofista-Político*) dice y oye decir de sí mismo, en diversos lugares de los diálogos del hijo, que él solo sabe de *erôs* (nos referiremos a ellos más adelante).

Sin embargo, el lugar del *erôs* en el sistema conceptual platónico es problemático: no tiene fácil encaje en su economía psíquica, ni se extiende a más allá de dos o tres obras, seguramente cercanas en el tiempo de su escritura. Comenzando por lo primero, Platón ve al alma humana articulada de forma esencialmente dicotómica: lo racional (*to logistikón*) y lo desiderativo (*to epihymetikón*). La conocida división tripartita, que “añade” a esas dos la facultad una suerte de fuerza intermedia, la capacidad impulsiva (*thymós*, la animosidad propia del guerrero), doctrinalmente expuesta tanto en la *República* como en el *Timeo* y en el propio *Fedro*, surge en verdad de una subdivisión en el ámbito de lo desiderativo, mediante la que se distingue entre una afectividad o pasión superior, obediente siempre a la razón, y una afectividad inferior tendente a los placeres. Así lo evidencian las diferentes exposiciones que Platón ofrece del asunto: lo racional –enseña el sabio pitagórico Timeo³, como enseñó Sócrates en la conversación del día anterior (es decir, en lo narrado en la *República*)– “habita” en cabeza, que está separada por un istmo del resto del cuerpo, en el que se alojan, primero, lo impulsivo (en el pecho) y, más abajo aún (en el vientre), el “establo”. De modo análogo, en el famoso símil del carro-alma⁴ lo racional es figurado como un auriga humano, mientras que las fuerzas noble y desordenada lo son como animales, concretamente caballos. Y en

³ Platón, *Timeo*, 69a y ss.

⁴ Platón, *Fedro*, 246a.

el símil menos conocido de lo mismo, que aparece en *República* IX, la razón se ve representada nuevamente de forma antropomórfica mientras que las otras dos fuerzas se pintan como un león (el coraje) y un monstruo multi(de)forme (los deseos)⁵.

El dualismo esencial de la psicología platónica es paralelo a su dualismo epistemológico, que opone *episteme* a *doxa*, y al consecuente dualismo ético, que enfrenta la vida según la razón a la vida de placeres (así es como se discute el problema de la vida buena tanto en el *Gorgias* como en el tardío *Filebo*, aunque en el texto intermedio de la *República* el esquema tripartito da lugar a la teoría complementaria de las tres virtudes específicas, *frónesis*, *andreia* y *sofrosýne*, ligadas por la justicia o *dikaíosýne*, que es el tema expreso de la obra).

Pero el hecho es que ni en el esquema dualista fundamental ni en su posterior subdivisión tripartita parece haber lugar positivo alguno para el *erôs* tal como se lo entiende en los diálogos llamados eróticos. En la *República* el *erôs* aparece de dos modos: primero, ciertamente, como cualidad del *filósofo*, que gusta de todos los saberes como –se nos dice ahí– el aficionado a los jóvenes o a los vinos gusta de todos ellos⁶, sin que se le dé mayor relevancia a este punto; segundo (en el libro IX), como una pasión puramente negativa, especialmente propia del tirano (en la descripción del cual, como es sabido, Platón pre-dibuja ideas del Eros freudiano).

Esto nos lleva al segundo hecho constitutivo de la paradoja a la que nos referíamos: el tratamiento platónico del *erôs* es tan intenso como pasajero. Si aceptamos (como por nuestra parte hacemos) las cronologías

⁵ Platón, *República*, 588c-e.

⁶ Platón, *República*, 475a.

más clásicas y todavía mayoritariamente compartidas de los diálogos platónicos, el *Banquete* y el *Fedro* son obras prácticamente contemporáneas entre sí y no muy alejadas de la *República*: seguramente algo anteriores. Sin embargo, el modo en el que Platón trata la idea de *erôs* en aquellos y en esta es, hemos visto, radicalmente distinto. Además, apenas volverá a aparecer, ni siquiera para mal, en los diálogos posteriores. Se diría que Platón estuvo un tiempo absorbido en este asunto, enamorado del Amor, entusiasmado con el Entusiasmo, para después salir de él (del mismo modo en que se habría alegrado de experimentar Sófocles con la vejez, según se recuerda en la *República*⁷). Preferiremos entender que Platón no sintió la necesidad de volver a tratarlo (poco mejor podía hacerse, en verdad). Por otra parte, algo semejante ocurre con la idea del Bien, sorprendentemente ausente de los diálogos posteriores a la *República*, salvo del *Filebo*, donde expresamente se dice que se trata solo de la idea menor de Bien Humano.

Tesis esencial de Platón acerca del Deseo es su carácter irracional, ya sea en el sentido “débil” de que no es un modo de conocimiento, ya en el sentido “fuerte” de que carece de medida y aun tiende a la desmesura. Además, suele aparecer vinculado negativamente al cuerpo, aunque también se admite la existencia de placeres asociados a la inteligencia y el ejercicio del conocimiento⁸.

Es verdad que, también en la *República*⁹, Platón tiene consciencia de la complejidad del ámbito desiderativo: nos advierte de que la distinción tripartita del alma encierra divisiones menores (es como el acorde de la tríada, que admite otras notas en la escala), y que ha llamado

⁷ Platón, *República*, 329b-c.

⁸ Por ejemplo, en *República*, 328d y en *Filebo*, 52a.

⁹ Platón, *República*, 580d-e.

“desiderativo” al ámbito inferior por usar el nombre de la pasión dominante en él. Pero tampoco estas precauciones abren un lugar al *erôs* como el que manifiestamente recibe en los diálogos eróticos.

Son diálogos eróticos, como se sabe, el *Banquete* y el *Fedro*, aunque ya el más temprano *Lisis* o *de la Amistad* adelanta (de la forma aporética habitual en los diálogos “socráticos”) mucho de lo que se enseñará en aquellos. No puede dejarse de reparar en las grandes concordancias que existen entre los dos textos, que evidencian la conexión en que los concibió Platón. En ambos el personaje que desata el asunto es el joven Fedro, y en ambos es Sócrates su maestro erótico (en el *Fedro*, el joven dice a Sócrates que el asunto le interesa, pues trata del *erôs*; en el *Banquete* es el propio Sócrates quien recuerda que él solo sabe de *erôs*). Ambos tratan el asunto del *erôs* en relación con la retórica, esto es, acerca de qué es hablar y escribir bien (*Fedro*) y, especialmente, de cómo hablar bien del *erôs* (*Banquete*). En ambos Platón recurre a sus más bellos mitos y presenta su mística de la Idea (en la forma específica de la Belleza). Sin embargo, en un punto divergen, y en ello estriba su complementariedad: mientras que en el *Fedro* Sócrates tiene que defender a Eros contra quienes lo presentan como locura perniciosa, en el *Banquete* Sócrates ha de “moderar” a quienes lo pintan como un dios, siendo así que es solo un *demon*.

Pasemos, pues, a leer lo que del *erôs* nos dicen el *Banquete* y el *Fedro* (no abordamos aquí, por razones de espacio, los antecedentes del *Lisis*. Al respecto puede consultarse nuestro comentario general a Platón, volumen II, 4.2.1).

2. El *erôs* en el *Banquete*: la enseñanza de Sócrates-Diotima acerca del Deseo “o” Amor

El *Banquete* se presenta como un *agôn* entre el discurso poético dionisiaco, representado por Agatón (que acaba de resultar vencedor en el certamen de tragedia), y el discurso filosófico del apolíneo Sócrates. Sin embargo (he aquí la paradoja), la victoria filosófica tiene como materia la defensa del Deseo, afrontada por un Sócrates que será comparado con el sátiro Marsias en la última parte del diálogo.

El texto, una suerte, pues, de drama satírico, magistralmente compuesto, nos trae aquel simposio, que tuvo lugar hace ya bastante tiempo, mediado por varios transmisores, cuya simbología no podemos tratar aquí con detalle. Baste señalar que, según vemos en el proemio, entre nosotros y aquel acontecimiento se interponen, no solo el autor del texto, sino también la primera persona que lo narra pero que no estuvo presente, Apolodoro (es decir, “don de Apolo”, aunque tanto en este diálogo como en la última escena del *Fedón* da muestras de poca estabilidad mental y continencia emocional), quien, a su vez, recibió el relato de un tal Aristodemo, acompañante por entonces de Sócrates y testigo directo de lo que allí sucedió, y al que se pinta caminando descalzo, según es costumbre de su maestro y del mismísimo Eros (si bien en esta ocasión Sócrates va bien calzado a la cita). En tal cadena de transmisores hay que añadir, en fin, a Diotima, ausente en aquel banquete (como trascendente a él) pero presente mediante el recuerdo de su discípulo Sócrates. Toda esta serie de intermediarios (recurso usual en otros diálogos de Platón: véase, por ejemplo, el *Parménides*) nos recuerda que, como enseñará Diotima, entre nosotros y lo realmente real hay toda una escalera que recorrer erótico-hermenéuticamente.

Por cierto, y en clave histórico-política (lectura que no seguiremos aquí), se ha señalado que esa misma noche Alcibíades dirigirá la mutilación de las estatuas de Hermes, lo que constituyó uno de los actos que desencadenarán la desastrosa expedición ateniense en Sicilia del 415, concausa a la larga del juicio contra Sócrates¹⁰.

Según narra, pues, Apolodoro, en aquella ocasión los reunidos (todos varones), decidieron no beber, por consejo del médico presente (primer gesto de expulsión de Dioniso), prescindir de las flautistas (mujeres, igualmente “bacantes”), y, a petición del enamorado Fedro, dedicar la velada a elevar encomios a Eros (divinidad a la que –le parece al muchacho– nadie elogia como es debido). No recordaremos la sucesión de discursos que preceden a la intervención de Sócrates, y que culmina con las intervenciones de Aristófanes y Agatón (es decir, del poeta cómico y del poeta trágico, artes que –se nos cuenta que sostuvo Sócrates ya de madrugada– deben ser propios del mismo autor), quienes exaltan a Eros, respectivamente, como el restituidor de la unidad primigenia perdida (con el conocidísimo mito de los hombres divididos por Zeus) y como el dios dotado de todos los atributos superiores.

Sólo después¹¹ es el turno de Sócrates (al que Agatón había pedido tener a su derecha, para ver si así se le contagiaba la idea que debió venirle a la mente por el camino y le hizo llegar acabada ya la cena, justo para el simposio). Con su habitual ironía mayéutica, Sócrates comienza

¹⁰ Al respecto, véase, por ejemplo: Thomas L. Cooksey, *Plato's Symposium: A Reader's Guide*, Londres-Nueva York, Continuum 2010, p. 4; Gary Allan Scott y William A. Welton, *Erotic Wisdom, Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*, Albany, State University of New York Press, 2008, pp. 2-3, 10-12. La tesis procede, al menos, de Leo Strauss.

¹¹ Platón, *Banquete*, 199b y ss.

desmontando el discurso del poeta, “bello” pero falso (es tesis esencial de la retórica platónica que solo ante un ignorante un discurso puede ser bello si es falso). Pues –dice la refutación– si, quien desea “o” ama, desea “o” ama necesariamente algo de lo que carece, y Eros es “amor” por algo, entonces Eros carece de algo y, en consecuencia, no es perfecto ni divino. Hasta aquí llega la refutación socrática, a la que Agatón no sabe replicar: así comienza la victoria de Apolo, en este ejemplo de la “antigua discordia” entre poesía y filosofía¹². Lo que sigue ya no lo aporta Sócrates de su propia cosecha, sino que lo ha aprendido de otro o, más bien, de otra.

Pero antes de pasar a ello detengámonos un poco en lo dicho. Pues parece que Sócrates comete una falacia (Fedro se la señala, sin duda dolido por ver así devaluada a su divinidad) al sostener que solo se “ama” lo que no se tiene. No, también amamos lo que tenemos: un sano ama la salud. Sócrates responde que eso sólo cabe entenderlo como que el sano quiere tener salud también mañana, no ahora que ya la tiene. Ahora bien, obviamente, esta respuesta no satisface nuestro concepto del Amor. Y es que en verdad Sócrates (Platón) no está tratando aquí de lo que llamamos ‘amor’, sino de lo que traduciremos con más propiedad por ‘deseo’ (así desentrañamos las comillas de aquel ‘o’ del comienzo de este artículo). A ese otro estado en el que no sólo (ni principalmente, quizás) deseamos lo que no tenemos, sino que apreciamos la cosa en sí misma (“desinteresadamente”) y, desde luego, la seguimos apreciando mientras la poseemos, lo llamarán enseguida Sócrates-Diotima “felicidad” (*eudaimonía*): uno es feliz cuando posee aquello de lo que (dada su naturaleza) tiene necesidad. A Platón le interesa diferenciar y analizar el estado humano por el que somos esencialmente carentes (finitos, etc.), de ese otro estado de plenitud que llamamos ‘amor’. Podemos seguir

¹² Platón, *República*, 607b.

hablando del Amor como asunto del *Banquete*, pero teniendo en cuenta la caracterización que acabamos de explicitar.

Pues bien, tras refutar a Agatón, Sócrates narra lo que aprendiera sobre el *erôs* o el Deseo de una sabia mujer de Mantinea llamada Diotima. El Amor o Deseo lo es por lo Bello y, por tanto, por lo Bueno; por eso, Eros no es un dios. Pero ello no significa que sea un mortal, sino que es algo intermedio entre lo divino y lo mortal, un genio o espíritu (*demon*) que comunica e interpreta los mensajes entre dioses y humanos¹³. Su nacimiento, según el relato de Diotima, fue así¹⁴: en el natalicio de Afrodita los dioses celebraron un gran banquete; Penía, la Carencia, no había sido invitada, pero merodeaba alrededor del jardín de Zeus y, al ver a Poros, el Recurso, ebrio de néctar, yació con él y quedó embarazada de Eros. A esta concepción Eros debe el ser escudero de Afrodita. En cuanto a su constitución genética, hay que saber que, por parte de su madre, es indigente, va descalzo, y duerme en las puertas y al pie de los caminos; en cambio, por parte de padre, siempre anda tras de lo bello y bueno, es valiente y astuto, “filósofo” a lo largo de toda su vida, mago, hechicero y sofista; ni inmortal ni mortal, en un mismo día florece y muere, para siempre renacer. Ignora, pero sabe que ignora y sabe aprender y sabe saber.

¿Cuál es su tarea entre los hombres?¹⁵ Todos los hombres aman, aunque amen diversas cosas (Diotima lamenta que solo demos el nombre de Amor a una de sus manifestaciones): “todo deseo de las cosas buenas y de tener una vida feliz es para todos el grandísimo y traidor amor”¹⁶.

¹³ Platón, *Banquete*, 202a y ss.

¹⁴ Platón, *Banquete*, 203b y ss.

¹⁵ Platón, *Banquete*, 204d.

¹⁶ Platón, *Banquete*, 205d.

No buscamos, pues, el Todo, como erróneamente decía el mito de Aristófanes (pues nos amputaríamos una parte de nuestro cuerpo o de nuestra alma si creyésemos que no es buena), sino que buscamos solo el Bien (al que hemos de identificar con lo absolutamente Uno: en varios lugares Platón contrapone la Totalidad a la Unidad, de manera ejemplar en el *Parménides*).

Pero, diciendo que estriba en la búsqueda de la posesión de lo Bueno, aún no ha quedado completamente definida la naturaleza y virtud del Deseo. Diotima añade un elemento fundamental: la actividad en que se da el Amor o Deseo es la procreación de la belleza. Así –dice la maestra, usando sistemáticamente del lenguaje del embarazo y el parto, como hace habitualmente Sócrates, heredero del oficio de su madre¹⁷–, cuando el amante se acerca al bello amado, se hace propicio y se derrama, y procrea y engendra, mientras que, ante lo feo, se contrae, y retiene con dolor su fruto. El Amor no es, pues, solo deseo de posesión de lo Bello, sino más precisamente deseo de génesis y procreación en lo bello, esto es, en las cosas bellas¹⁸. El Deseo no es sólo receptivo sino, en su última perfección, productivo o generativo.

Eso sí, esta productividad puede serlo de diversos grados. El más básico de ellos es la reproducción de los cuerpos, única forma que tiene lo pasajero de permanecer. Superior es la procreación en el alma, engendrando razones y virtudes. Pero las almas mismas sólo obtienen su belleza de algo que está más allá de ellas: en estos últimos misterios, enseña Diotima, descubriríamos lo Bello mismo, siempre existente, siempre el mismo consigo mismo, siendo siempre monoideo¹⁹.

¹⁷ Platón, *Teeteto*, 148d.

¹⁸ Platón, *Banquete*, 206e

¹⁹ Platón, *Banquete*, 210a-211d.

Sinteticemos: el *erôs* es Deseo (*epithymía*), en su sentido más puro y general a la vez (todo deseo es una forma del Deseo). No es, pues, racionalidad (por eso no es divino), pero es don de la razón y del auto-conocimiento (don demoníaco de Apolo): es la pulsión o tendencia universal a la posesión eterna de la Belleza auténtica, que nos hace producir o engendrar algo bello en lo que es bello. En definitiva, es la condición humana (aunque la mayoría de los hombres lo ignoran o se ignoran), ejemplificada en Sócrates, amante-del-saber y sapiente-del-amor, filósofo y sofófilo.

Ahora bien, un punto que debe destacarse es que Platón describe al Amor o Deseo esencialmente como amor a o deseo de la Belleza, y solo a través de esta noción lo halla también como amor al Bien mismo, aunque es la noción de Bien la que da su completa inteligibilidad a la noción de Belleza y a las de ella dependientes, especialmente a la de Felicidad. Y es que, aunque las propiedades trascendentales de lo real son “convertibles” entre sí (según decían los escolásticos), no son todas la misma cosa ni denotan el mismo aspecto de lo Real. Pues bien, es evidente que Platón define el Deseo por relación con el más “pobre” de los trascendentales, lo Bello (en el *Fedro* se dice que lo Bello es lo que de la idea se expresa en el mundo²⁰; en el *Timeo* se dice que el cosmos material es el más bello, pero solo del demiurgo dice que es Bueno²¹). Lo que significa que el Deseo, incluso en su forma eminente, no es la más noble de las capacidades humanas. De modo que las formas ético-política y racional-dialéctica por las que se aspira al Bien y a la Verdad (en la *República* y otros textos), aunque no pueden darse sin el impulso erótico, significan una descripción más elevada del movimiento anímico hacia su fin-perfección.

²⁰ Platón, *Fedro*, 250a-d.

²¹ Platón, *Timeo*, 28a-b.

Hagamos seguidamente algunas observaciones complementarias, pero importantes, en torno a la caracterización que del Deseo acabamos de leer en el *Banquete*.

3. ¿Por qué Diotima es mujer?

La primera observación se referirá a un tema bastante discutido en decenios recientes: ¿por qué Diotima es una mujer?

De entre las diversas lecturas que se han propuesto, consideramos más relevante la de David M. Halperin. Según este autor²², Platón pretende trasladar al ámbito de los varones los dos ingredientes que (según su idea de “feminidad”) caracterizarían a la Mujer en lo relativo al Amor o el Deseo: la reciprocidad en el gozo y la capacidad generativa. Frente a la relación pederástica griega, intrínsecamente asimétrica e improductiva, en la que el joven penetrado miraba con indiferencia cómo su penetrador, al tiempo que disfrutaba, denotaba en ese acto su superioridad sobre él, la mujer gozaría incluso en su papel más pasivo que activo, y daría de ello el mejor fruto mediante la gestación. Platón querría que este fuese el modelo para los varones, y por eso habría hecho a Diotima la maestra de su erotismo (Halperin recuerda que en otras culturas existen manifestaciones en que los varones pretenden imitar esas capacidades de la mujer, como en el llamado “síndrome de *couvade*”). Ciertamente – advierte el autor –, con ello Platón consolida la figura patriarcal de la mujer (que olvida que el goce femenino, a diferencia del masculino, no

²² David M. Halperin, *¿Por qué Diotima es una mujer? El erôs platónico y la representación de los sexos*, traducción de Mariano Serrichio, Córdoba, Cuadernos del Litoral, 1990, pp. 58 y 63.

tiene ninguna conexión necesaria con la reproducción o la penetración), de modo que Diotima no visibiliza sino que, antes bien, oculta a la Mujer. Creemos que se puede tomar buena parte de esa lectura: en efecto, Platón ve en Diotima una maestra de la generación. Pero el análisis debe ser complementado en los aspectos más “metafísicos” del problema. Por otra parte, el ejercicio platónico con Diotima es problemático en el contexto general de su obra. Veamos ambos puntos.

Platón usa en diversas ocasiones la figura de un Sócrates joven recibiendo su enseñanza de otro, de algún sabio paternal: así, por ejemplo –recordábamos más arriba–, en el *Parménides* y en la trilogía eleática se le ve recibiendo la iniciación en la dialéctica de manos de Parménides y de un discípulo de este, lo que debe interpretarse reconocimiento de que el socratismo (y, por ende, el platonismo, en cuanto que se pretende el desenvolvimiento de aquel) tiene su filiación ontológico-dialéctica en esos “extranjeros” venidos de Elea; en el *Timeo*, de forma análoga, Platón le hace aprender la cosmología de un pitagórico... Pero en dos ocasiones describe a Sócrates como (describiéndose a sí mismo como) discípulo de una mujer: en el *Banquete*, estamos viendo, recibe de la sacerdotisa apolínea el conocimiento relativo al Deseo o Amor, y en el *Menéxeno*²³ confiesa que aprendió de Aspasia de Mileto cuanto sabe de Retórica²⁴. Según señalábamos al principio, Amor y Retórica aparecen asociados en los diálogos eróticos, lo que no puede dejar de ser una señal. Y, en efecto, a semejanza de como el Deseo es la fuerza positiva pero menor que

²³ Platón, *Menéxeno*, 235e-236a.

²⁴ Por cierto, el caso de esta maestra seguramente ficticia recuerda el de otras maestras de varones y filósofos, especialmente, el de Temistoclea que, según leyenda, habría sido la maestra de Pitágoras, y pueden leerse paralelos en otras civilizaciones, comenzando seguramente por el *Gilgamesh*, en que es una hieródula quien civiliza a Enkidu).

conduce al trascendental menor de la Belleza, la Retórica consiste en la gestión del signo, que es la forma material de representar el concepto del alma y la Idea trascendente. De modo que, si en asuntos ontológicos y ético-políticos Platón usa la figura del Padre, en asuntos desiderativos y estéticos usa la figura de la Mujer. Ello viene figurado también por la protagonista del mito del nacimiento de Eros: su madre es la Carencia. Del mismo modo, la *khora* del *Timeo* es la Nodriz, receptáculo de las formas inseminadas por el Demiurgo y madre fecunda del hijo cósmico. En definitiva, el uso platónico de la figura de la mujer en Diotima puede leerse como un caso más de la eterna tesis patriarcal de la diferencia sexual. Sin embargo (he aquí el segundo punto), ello parece inconsistente con lo que se enseña en *República*, esto es, que la desigualdad de “roles” sociales es esencialmente cultural y debe ser “deconstruida”, pues la diferencia en el ámbito sexual-reproductivo no tendría una implicación esencial en el ejercicio de la racionalidad, de modo que impidiera a las mujeres dedicarse a la dialéctica, el gobierno y la guerra (esta doctrina es, por cierto, común a varias escuelas socráticas: Antístenes y Diógenes, Aristipo, etc.). Si queremos salvar de algún modo la coherencia entre ambos tratamientos, el del *Banquete* y el de la *República* (pero ya hemos tenido ocasión de ver las grandes diferencias que median entre ambas obras en lo que se refiere a nuestro asunto) podemos acudir a, al menos, dos expedientes diferentes, aunque quizás compatibles.

Podemos pensar, en primer lugar, que la figura de la Mujer sufre un diferente trato, de un texto a otro, de acuerdo con la distinción entre uso y tematización. En el *Banquete* (y en otros pasajes platónicos) la figura de la Mujer sería usada de acuerdo con la concepción convencional, sin cuestionarla (de forma “análoga” a como hablamos geocéntricamente de la salida del sol), mientras que en la *República* sería tematizada y,

entonces, cuestionada y modificada (como se habla no-geocéntricamente en el ámbito de la ciencia).

La otra estrategia diría que, para Platón, si bien la diferencia sexual no obsta para la igualdad (o cuasi-igualdad) en el uso de la racionalidad, sí posee un significado en el ámbito desiderativo, afectivo y “estético” (otorgando a esta noción toda la grandeza, aunque también la limitación, que Platón le atribuye), y también, si se quiere, en la manera de relacionarse con la generación-reproducción. Es decir, la “igualdad” racional sería consistente con la desigualdad de las figuras de lo Masculino y lo Femenino, y en este ámbito o modo la Mujer seguiría siendo la gestora de la sabiduría sobre el Deseo. Tal estrategia interpretativa, por cierto, acercaría el tratamiento platónico de la Mujer a lo que puede encontrarse en Nietzsche²⁵.

4. Deseo y Sexualidad

La otra observación que queríamos hacer a partir de la lectura de las tesis eróticas del *Banquete* tiene que ver estrictamente con la Sexualidad.

Aunque Diotima dice enseñar la “correcta pederastia”, en realidad esta sólo resulta legítima si está completamente desligada de la sexualidad, pues *erôs*, insistamos, es el impulso de generación o procreación en lo bello, pero la única procreación estrictamente sexual es la reproducción biológica. De modo que, frente a Fedro, Pausanias y Aristófanes, que en sus respectivos encomios han defendido explícitamente la superioridad de la “homosexualidad” masculina, la enseñanza de Diotima convierte la pederastia en un camino conducente a la fealdad. Ahora bien, desde

²⁵ Confróntese, al respecto, nuestro *Nietzsche. Un comentario dialéctico sistemático de su pensamiento*, Madrid, Ápeiron, Madrid, 2024, V, 4.

luego, la pederastia griega tiene poco en común con la homosexualidad en tanto que forma del Amor, y, por lo demás, la condena de Diotima afecta también a la relación heterosexual no reproductiva. Pero, en cualquier caso, parece evidente que Platón no salva directamente ninguna otra forma de sexualidad, de acuerdo con su concepción “ascética” del buen Amor o Deseo.

Esto se ve claramente en (o, diríamos mejor, es el tema principal de) la escena siguiente del *Banquete*, que aún no hemos tratado: el último acto del drama, el momento más satírico y tragicómico de la obra²⁶. Alcibíades irrumpe, ebrio, en la reunión, y hace su conocido encomio de Sócrates (es decir, de Eros mismo hecho carne): su aspecto exterior es el de un sileno flautista y lascivo, pero posee una belleza interior tal que hace entrar en trance a quien escucha sus discursos (la Belleza puede engañar, y –enseña Sócrates en la *República*– a menudo nos conformamos con ese engaño, a diferencia de lo que ocurre con el Bien, del que solo queremos la realidad por inalcanzable que nos resulte²⁷).

Alcibíades narra también cómo intentó seducir a Sócrates una y otra vez sin conseguirlo, lo que no hizo más que aumentar su pasión por él. Porque, en efecto, le demostró que era el único que lo amaba, no por su belleza corruptible, sino por su alma capaz de las mayores virtudes (como de los mayores vicios). Hoy diríamos que Alcibíades vio que Sócrates era el único que no lo trataba como un objeto de deseo, sino como un sujeto capaz de desear o amar y, solo por eso, solo espiritualmente deseable y amable. Sin embargo, tal amor socrático no logró salvar a Alcibíades, pues, cuando se alejaba de él, se dejaba arrastrar por la mala pasión y el halago que promete el poder (como probaría esa misma noche y los años

²⁶ Platón, *Banquete*, 212c y ss.

²⁷ Platón, *República*, 505e.

siguientes ante los ojos de toda Atenas). Esta escena platónica, pues, exculpa a Sócrates de los malos actos del bello amante, aunque ya Sócrates advirtió siempre que no era un maestro, ni siquiera (vemos ahora) en aquello único de lo que confesaba saber.

Repárese, en fin, en lo que hace Platón en este texto: narra en un banquete cómo Eros fue concebido en un banquete. De modo que hemos de interpretar el simposio humano como una réplica del divino: en el humano se celebra la victoria de Agatón en el concurso de belleza, aunque (como Sócrates señala desde el comienzo), su nombre signifique “bueno”, lo que el poeta demuestra a lo largo del texto, reconociendo con humildad e incluso deseando la victoria de la filosofía sobre él o en él. Por su parte, Sócrates, sabemos, es Eros mismo, el protagonista del simposio (del que Aristodemo, el primer narrador, es una imagen silente). Sin embargo, él nunca se embriaga (Dioniso no tiene ningún poder sobre él, y no hay néctar para humanos, como no sea el de los discursos): el ebrio entre los mortales es Alcibíades, figura de la carencia, una especie de Penía humana accediendo al simposio en busca de ser fecundado en el Amor.

Todos estos recursos, que hacen del *Banquete* un texto seguramente insuperable, no tienen solo un sentido “literario” o “retórico” (esto es imposible en Platón): son expresión de la Belleza misma, mediante la cual se despierta nuestro más bello amor.

5. Notas del *Fedro* acerca del *erôs*

Veamos brevemente qué dice del Amor el *Fedro*, complementando al *Banquete*. Como observábamos al comienzo, aquí Sócrates tiene que realizar el trabajo inverso al que hubo de sostener en aquel simposio:

defender a Eros frente a la descripción del logógrafo Lisias, quien, en un pretendido alarde de retórica, ha elogiado al que no ama²⁸. Es sorprendente que Sócrates pueda defender una cosa y la inversa, a “semejanza” del sofista, pero de modo completamente contrario: el sofista, defendiendo una cosa o la otra, no dice nunca la verdad (esto es, dice siempre que no hay verdad); Sócrates, en cambio, siempre dice la verdad (que hay verdad) incluso mediante discursos aparentemente contrarios, que son en verdad complementarios. Y es que, como se dice en el *Sofista*, el sofista se esconde en la semejanza con el filósofo, aunque se le parece como el lobo se parece al perro.

Se diría que Lisias representa al frío racionalista que algunos querrían asociar con Platón. Sin embargo, nada más lejos de este que el escepticismo y la tendencia a buscar lo más feo y bajo en todo (actitud, por cierto, que Nietzsche atribuye a los moralistas utilitaristas ingleses en la *Genealogía de la Moral*). Tras leer el discurso de Lisias (que Fedro traía oculto en “el lado izquierdo” del manto), Sócrates se ve capaz de decir lo mismo, pero de mejor manera. Así lo hace, aunque con la cabeza cubierta. Su retórica hace vibrar a Fedro.

Pero aquí es donde debe comenzar la enseñanza socrática, la misma que le ha encomendado Apolo a él. Hay en su discurso paródico de Lisias (como en el del mismo Lisias, desde luego) una contradicción pragmático-afectiva: mientras se rechaza la inspiración del Amor, se la ejerce y se la evidencia. Por eso Sócrates se ha cubierto la cabeza para pronunciarlo: se avergonzaba de él. Cuando finge ir a marcharse, Fedro le pide que deje pasar el calor del mediodía y que, en ese lugar ameno y en ese tiempo estival, bajo un plátano y mediante la inspiración de las chicharras (se cuenta que aquí Boreas raptó a Oritía, como hoy Sócrates

²⁸ Platón, *Fedro*, 230e y ss.

va a raptar el alma de su Fedro) haga su palinodia ante Eros, evitando así la ceguera de Homero.

¿Dónde está ese joven al que se quiso seducir con el falso discurso anterior? –pregunta Sócrates. Aquí está –dice Fedro–, a su lado. Tan a su lado que son el mismo: Fedro es la juventud de Sócrates, Sócrates es la madurez de Fedro, según ambos se recuerdan el uno al otro: “si yo no conociese a Fedro (a Sócrates), es que no me conocería a mí mismo”²⁹. Platón ha usado a menudo este recurso: también es juventud de Sócrates el joven Teeteto, que se le parece en tener el rostro poco agraciado pero el alma inmensamente noble, y lo mismo vale de Sócrates-el-joven, personaje que sustituye a Teeteto en el último diálogo de la trilogía eleática. El *Fedro* es, pues, el ejercicio por el que Fedro-Sócrates vive-recuerda su auto-conocimiento y recordatorio del Amor y el Signo.

Pues bien, aquel discurso logográfico estaba errado porque no toda locura es mala, sino que la hay de origen divino, como la que es propia de la Sibila (o de Diotima de Mantinea, diríamos nosotros): entre las locuras inspiradas está también la locura erótica. Esto es algo que no crearán los muy sutiles, pero sí los sabios³⁰. Ahora bien, comprenderlo nos obliga a conocer cuanto podamos la naturaleza del Alma, aunque sea mediante imágenes: hemos de saber cómo esta, que habitó en su vuelo el lugar hiper-urano donde existe lo que realmente existe (*ontos on*), pero que hubo de caer luego arrastrada por la fuerza del deseo inferior hasta su unión con un cuerpo, cuando en esta vida o pseudo-vida ve algo semejante a aquello que vio (un rostro bello, por ejemplo), comienza a rememorarle, y entonces queda como traspuesta; sin ser ya dueña de sí ni saber qué le pasa, se estremece, sufre escalofríos y sudores, y se ablandan

²⁹ Platón, *Fedro*, 228c y 236c.

³⁰ Platón, *Fedro*, 245c.

las semillas de sus alas, que comienzan a crecer entre picores y escozores, como quien echa los dientes. Cuando los amantes se aceptan, gozan de un amor recíproco (*anteros*). Y, si en el alma vence su parte mejor y el auriga, con el auxilio del caballo del coraje, sujeta los deseos peores, se dedican juntos a la filosofía, y pasan la vida en amistad, felicidad y concordia.

Esta es, a nuestro juicio, la más intensa descripción clásica del amor casto o “platónico”, y de su conflicto esencial. La parte senso-desiderativa de la psique es el lugar del que surge el ascenso erótico, pero también es una fuerte pulsión que prefiere quedar atrapada en el mero goce del cuerpo y provoca una gran tensión en el ascenso.

6. Conclusiones

Concluyamos reuniendo los elementos que hemos querido encontrar en la enseñanza platónica del Amor.

- El amor es el Deseo en su modo más positivo: es la pulsión esencialmente ascendente, despertada por la contemplación de las imágenes de lo Bello mismo (por cierto, podemos comparar este movimiento “inductivo” con el que es propio de la otra fuerza noble, la fuerza de voluntad o *thymós*, que desciende obedeciendo “deductivamente” a la razón: y, en efecto, el guardián es el matemático).

- Pero el Deseo no busca sólo la posesión de lo Bello y lo Bueno, sino que su acción final consiste en engendrar belleza en lo que es bello, es decir, posee también un movimiento “descendente” o participativo.

- La racionalidad en sí no es desiderativa (ni impulsiva), pero puede y, al menos en los mortales, debe ir acompañada de un deseo (así como de una impulsividad o un coraje) que le sea acorde y no contrario.

- En su mejor sentido, pues, el Deseo, aun siendo no-racional, no tiende al mal sino por accidente: esencialmente tiende al Bien, bajo la figura inmediata de la Belleza. Platón parece valerse del sentido más extenso de la noción de Deseo para sublimar analógicamente su sentido más estrecho, matizando así la tópica caracterización negativa que podemos hallar en otros textos como el *Fedón*.

- ¿De dónde le viene, entonces, la buena o mala orientación al Deseo? Ha de ser del conjunto psíquico al que pertenece: un alma cuya inteligencia posea un más vívido “recuerdo” de las ideas, orientará su deseo hacia esa búsqueda.

- La relación entre Racionalidad y Deseo, observemos por fin, es análoga a la que hay entre Concepto e Imagen en el conocimiento. Aunque la Imagen pertenece al ámbito de la creencia y no del saber, es ella el comienzo del ascenso dialéctico. La analogía entre Deseo e Imagen es profunda en Platón: en ambos falta el criterio, la medida, el valor, que reciben desde “arriba”, de lo racional.

- Desde luego, la concepción platónica del *erôs* es racionalista, pero no responde al dualismo simplista que a veces se quiere presentar como platonismo. El Deseo está completamente entereverado en la vida psíquica, según Platón, y una vida humana sin deseos sería, además de imposible, indeseable. Como se concluye en el *Filebo*, la mejor vida humana es una mezcla de racionalidad y afectos, aunque con el dominio de los primeros. Esta sería la mejor versión del platonismo sobre el

MARÍA J. BINETTI (COORDINADORA)

Deseo. Y la auténtica acreedora de las críticas que se pueda y se deba dirigirle.

El Nacimiento de Eros en el Nuevo Diseño Comunal: la ilusión de Platón

Daniel Osvaldo Fernández Ahumada

1.

Considero imprescindible presentar a Platón atendiendo a sus motivaciones, las que surcan el pensar, los sentidos y nuestras creencias más o menos automatizadas acerca de su persona. En este transcurrir, corremos el riesgo de asistir casi indolentes a palabras tales como dios, propiedad, guerra, abundancia, belleza absoluta, miseria, injusticia, extranjera, igualdad, mujer, sabia, ignorancia, posesión, falsedad, engaño, niños, amor, guerrero, felicidad, esclavos, tocadora de flauta, y anestesiados por la calidad del relato, por ese encantamiento, podríamos no reparar en que se describe mediante ellas un modo de vida comunal que no pronuncia la palabra amparo.

Entiendo necesario para evaluar el impacto actual del accionar de Platón respecto de la vida comunal en la *polis* ateniense, así como las marcas recientes y presentes de aquélla situación mediante alguno de sus respectivos intérpretes, señalar las dos vertientes disímiles que nutren la fundación consciente del Patriarcado¹ a través de sus grandes relatos: el mítico-político ario y el religioso de origen semítico. Entiendo también necesario describir la diferencia estratégica entre estos dos relatos que configuran al sistema de dominación patriarcal sobre la vida humana y sobre la vida misma, porque se trata del modelo civilizatorio vigente en

¹ Daniel Osvaldo Fernández Ahumada, *Homo Sapiens Patriarchalis Quo Vadis*, Buenos Aires, ed. La luna qué, 2016, pp. 37-39.

esta precisa contemporaneidad. Este modelo de doble procedencia promueve fragmentación y desamparo, expresa la crisis que vislumbró y enfrentó Platón desde su posición de diseñador de Estado, y es el responsable de la sucesión interminable de guerras y revoluciones que afectan a la humanidad, así como del derrotero destructivo y autodestructivo que ya se avizora en su seno sin mayor esfuerzo. Elegí abordar las motivaciones que llevaron a Platón a promover profundas modificaciones en el entramado sociocultural de su época, es decir, la importancia de instituir mitos genuinos, nuevas vinculaciones sociales, el carácter y magnitud del posicionamiento que evitó, porque en este hoy aún tienen plena vigencia. A través del análisis del nacimiento de Eros y el de las nuevas vinculaciones propuestas por Platón para la nueva ciudad, llegaríamos en mejores condiciones a abordar arraigadas afirmaciones ya de sentido común que impactan de lleno en nuestra subjetividad configurando nuestro modo de vivir, comprender, elegir y actuar, creer y soñar.

2.

Con el propósito de contextualizar el nacimiento de Eros, destacaremos dos de las obras del periodo de madurez de Platón, la República y el Banquete. Comenzaremos señalando que en el Libro II de la República, Platón discurre por sobre temas tales como la Justicia, lo bueno, el origen de la Guerra, los detalles acerca de la formación de un Estado, el carácter del legado de los poetas, la caracterización inconveniente de los dioses, el diseño educativo adecuado de la niñez y la juventud, lo inconveniente del legado, el diseño de Dios, la importancia del conjunto, del saber, de la ignorancia acerca del pasado, la necesidad de fundar una nueva literatura, lo atinente a la verdad y la falsedad en la

narrativa (R. II 376d-379a)², y en el Libro V, la promoción incipiente y versátil de vinculaciones monogámicas entre hombres y mujeres (R. V 459e-460a). Toda una novedad para un pueblo ario cuyo modelo de perfección humana –como veremos– es el andrógino.

Estos temas discurren en R. II 376e-377a, en conversaciones entre Sócrates, quien habla en primera persona, y sus interlocutores Glaucón y Adimanto, hermanos de Platón: “Ahora bien, hay dos clases de discurso, uno verdadero y otro falso. Así es! -¿y no hay que educarlos por medio de ambas clases, y en primer lugar por medio de los discursos falsos? -No entiendo qué quieres decir”. Aquí se produce un acontecimiento que con especial énfasis atenderemos durante el resto de este escrito: “-¿No entiendes –pregunté– que primeramente contamos a los niños mitos, y que éstos son en general falsos, aunque también haya en ellos algo de verdad?”.

Experto en los subterfugios que identificó en los poetas, Platón nos conduce, nos orienta en el Banquete a observar su entramado hasta que logramos comprender que la interdependencia de los temas requiere atender al despliegue argumentativo al menos en ambos diálogos. Me refiero a cuestiones conceptuales, valoraciones políticas, apreciaciones estéticas, que resuenan en la República, escrita en el mismo período del Banquete y con propósitos ensamblables.

Focalicé tratando de evitar arrullos asentados en nuestra comprensión. Se trata del nacimiento de Eros, del Amor y del carácter civilizatorio de las vinculaciones que promueve y se promueven en su nombre. Una

² Platón, *República*, Madrid, Gredos, 1988.

síntesis que nos importa se halla en lo siguiente: entre B. 204e y 206a³, puede leerse que se desea lo que es bello y bueno y ese deseo posesivo exige que sea para siempre ya que todo deseo es de lo bueno. De este modo, lo que caracteriza a Eros es el deseo de poseer siempre lo bueno. Se trata del nacimiento de un amor especial, el Amor posesivo.

El tratado dialógico sobre las Formas, la importancia de la Educación y los principios sobre los que se fundará el Estado, a medida que transcurre la narración, ya en las fundamentaciones referidas al diseño del Estado y especialmente en las vicisitudes atinentes a la refundación de la narrativa establecida concentrada en la crítica censurante propia del proyecto alternativo, a las caracterizaciones de los dioses realizadas por los poetas Homero y Hesíodo (R. II 378a-d), podrían hacer olvidar que se trata de la obra de un escritor persuasivo, estadista, filósofo nobiliario con intereses políticos que intenta implantar un modelo y un nuevo sentido que modifique el modo de vida por entonces vigente. Tal vez se trate de un automatismo este olvido ensoñado cuasi hipnótico producido, más allá del mérito performativo de las obras de la época, tal vez por el carácter sesgado de la recepción de esta persona fundadora de la civilización patriarcal, instalado, arraigado, inculcado en nuestra cultura.

Platón, a través de sus personajes, plantea que se sufre de ignorancia respecto de los sucesos del pasado remoto (R. II 382dl) y que en su esfuerzo los poetas, al inventar versiones narrativas llegan a hacer el ridículo y no logran construir modelos genuinos. Mediante su experticia, incluye el *élenchos* y otros métodos. Otro problema aledaño al del *élenchos* es el del intelectualismo socrático, es decir la cuestión de la relación entre el deseo y el conocimiento de lo auténticamente bueno.

³ Platón, *Banquete*, Madrid, Gredos, Diálogos III, trad. M. Martínez Hernández, 1988.

El *élenchos* Platónico es “un examen de personas y no tanto de proposiciones”, que tiene como propósito revelar principalmente la incoherencia “entre la vida y la doctrina del interlocutor”⁴. No obstante, según Elizabeth Belfiore (1984), el *élenchos* opera como un cierto “encantamiento”⁵ o...un arte que actúa tanto sobre aspectos racionales y estrictamente cognitivos, así como también sobre otros, en principio irracionales, tales como deseos y emociones.

3.

En el Banquete, me refiero al sexto discurso, en el que el deseo es presentado como una carencia, Platón nos sumerge hacia un tenso y emotivo despliegue oscilante entre carencias materiales y afectivas y abundancias materiales, intelectuales y divinas, en cuanto a la madre de Eros y la ignorancia de Sócrates y en cuanto al saber, la certeza en Diótima y la divinidad modélica en el padre-dios de Eros.

A propósito de certezas, recordemos que en el Libro II de la República, como al pasar, se deslizan diferentes niveles de verdad y de falsedad (R. II 377a), y se afirma que sólo no miente quien ignora los sucesos o bien quien sabe de ellos y decide narrar lo que sabe apegado a la verdad (Hp. Mi. 367d)⁶. Platón permite lo que podríamos aceptar como posición teórica mixta entre narraciones verdaderas y falsas, la que acepta el contenido de verdades en relatos considerados falsos por los

⁴ Charles Kahn, citado por M.A. Fierro en *Elenchos y Eros: el caso de Sócrates y Agatón*, en *Smp.* 199c-201a. 2010, pp. 153-156. *Archai*, n° 14, jan-jun, 2014, pp. 93-108.

⁵ Elizabeth Belfiore, citada por M.A. Fierro, ob. cit.

⁶ Platón, *Hipias Menor*, Madrid, Gredos, Traducción y notas por J. Calonge Ruiz, 1985.

diseñadores del Estado. No obstante, el *pseudós* Platónico no sería homologable a lo que hoy llamaríamos ficción. En R. II 377c Sócrates dirá: “Primeramente, parece que debemos supervisar a los forjadores de mitos, y admitirlos cuando estén bien hechos y rechazarlos en caso contrario”. Es decir, aquí se rechazarán los mitos considerados por Platón falsos y se defenderá la creencia o núcleo tipológico de la cual ellos surgen.

El entramado Platónico exige, a nuestro entender, observar que desde sus diferentes obras contribuye al diseño coherente de una especialización del modo de vida. En el sexto discurso del Banquete, Platón hace adoptar a Sócrates la novedosa posición de refutado, mientras en paralelo con la República, nos recuerda que el escritor necesariamente inventa los sucesos de la antigüedad (R. II 382d1), y de este modo, en la intensidad del interrogatorio-debate, intenta lograr la aceptación de una clave de su paradigma mediante el reconocimiento de su ignorancia y la cesión de la palabra, del saber y la verdad acerca de sucesos desconocidos, fundamentalmente respecto del Amor, a una Mujer extranjera, Diótima.

Las narraciones contadas a los niños constituyen en conjunto una falsedad, dice en R II, aunque dentro de ellas haya también cosas verdaderas. Recordemos, además, que aquél pueblo dudaba incluso de la racionalidad de las mujeres, se la equiparó a la de los niños, por lo cual el Banquete podría constituirse respecto al discurso de Diótima, en una narración extraña que en su final, sorpresivamente, fue aclamada con aplausos... para Sócrates, claro. Atribuir y celebrar a Diótima como portadora de algunas marcas matriciales del discurso, debería hacernos recordar que están enmarcadas en el conjunto de la obra y la persona del escritor Platón, cuya preocupación clave por entonces fue constituir un

paradigma, un modelo homogéneo que amalgame y legitime al Estado griego.

El de la República y sus pilares en preparación, fue un modelo que se ubicó en las antípodas de los resabios del modelo de derecho materno por entonces recientemente disuelto, cuya memoria recuperó de relatos antiguos de Heródoto entre otros, y publicó en 1861 bajo el nombre de *Mitología arcaica y derecho materno*, J.J. Bachofen⁷, según Friedrich Engels, el patriarca de Basilea⁸.

A modo de resguardo de nuestra atención literaria, tengamos presente como detalle adicional que Platón utiliza un triple distanciamiento en la sexta parte del diálogo, es decir, hace que Sócrates ignore, por tanto, no pueda mentir, luego entrega el saber a una mujer extranjera que no toma la palabra porque no se halla presente ni fue invitada, pero que sabe y decide persuadir apegada a la verdad y, por último, Platón deja en blanco quién o qué lo formó, cuándo y cómo se forjó el vasto saber que ella posee. Ante este notorio vacío, recurramos a un amigo del Colegio de Sociología Sagrada francés, Maurice Blanchot, quién dirá: "...la aparición del héroe señala...un cambio de relaciones con la naturaleza"⁹...

⁷ Jean-Jacques Bachofen, *Mitología arcaica y derecho materno*, Madrid, Akal, 1987.

⁸ Friedrich Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Edición digital del Archivo Marx-Engels de la Sección en Español del Archivo Marxista de Internet. Disponible en www.marxists.org: "Sólo después de efectuado por la mujer el tránsito al matrimonio sindiásmico, es cuando los hombres pudieron introducir la monogamia estricta, por supuesto, sólo para las mujeres". p. 20.

⁹ Maurice Blanchot, *El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Ávila, 1970, Cap. XIII, p. 569.

si tiene un nombre tiene una genealogía”¹⁰. “En los tiempos pre-míticos... el héroe, el hombre primero por excelencia, debe ser un hombre venido de lejos, una maravilla hereditaria, recibida y transmitida”¹¹. Si bien a Diótima no le es atribuido origen divino, sí está asumida por el relato Platónico como heroína. Aquí se cumple respecto del héroe en la heroína, lo señalado por Blanchot, quien poco después al referirse al debate entre origen y comienzo, dirá: “...sólo posee un origen cuando se da un comienzo y debuta, sin filiación, sin pertenencia...”¹².

4.

Diótima, de quien se tiene esta única presencia indirecta producida en esta narración, más el vestigio de un busto y una referencia a un supuesto llamado de Pericles, ha debutado, podría haber existido efectivamente o no, haber sido una sacerdotisa o una hetaira, incluso Homero podría haberla postulado como diosa (también su antigüedad es desconocida), aunque estas diferencias caen en irrelevancia ya que surgen del asentimiento ciego a una creencia, impuesta ideológicamente mediante encantamiento y censura¹³, toda vez que lo defendido en su discurso de ella, se halla convenientemente asentado dentro del marco general del diseño Platónico.

En B. 211e, dirá Diótima citada por Sócrates citado por Platón: “acercarse a las (e) cosas del amor o de ser conducido por otro, empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de

¹⁰ Ibíd, p. 570.

¹¹ Ibíd, p. 571.

¹² Ibíd, p. 571.

¹³ Platón, *República*, Introducción, p. 55.

peldaños ir ascendiendo continuamente...”. Aquí Sócrates invocando a Diótima, describe el novedoso entramado de la estructura social que deberá ser preservado: “...en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos...”¹⁴.

Con sólo focalizar en el citado significado establecido en la República a “de uno solo a dos y de dos a ...las bellas normas de conducta”, podríamos sustraer de los efectos hipnóticos del texto y sus alabanzas, a nuestros utilizados cuerpos. Si se concediese, esta opción modélica señala una profunda idea-guía (*skopós*), que como propósito central que surge del diseño del modelo, parece animar a Platón: asegurarse y asegurar la creencia mediante el atribuido saber de Diótima, la firme creencia en que la vida de la antigüedad remota habría portado con la autoridad del otro sexo, nada menos que el propio de las mujeres (afirmación de existencia de matriarcado), idéntica matriz que la propia griega, es decir, jerárquica, violenta, mítico-religiosa, de apropiación afectiva y propiedad privada. Si así se concediese, estaríamos ante un trazo maestro con el cual se orientó el asentimiento que aún perdura, el impulso primal que persiste en borrar hasta en esta precisa contemporaneidad, vestigios por completo opuestos –para importantes científicos– de una validada existencia de pueblos intencionalmente mal llamados matriarcales, tales como los aún existentes Mosuo en China¹⁵, o bien, de civilizaciones comunales previas

¹⁴ Platón, *Banquete*, p. 264.

¹⁵ Mosuo, “Los mosuo de China Donde dominan las mujeres”. Disponible en YouTube:

[//](https://www.youtube.com/watch?v=tq_qHn83zOY&pp=ygUjbW9zdW8gZWw gw7psdGltbyBtYXRyaWFyY2FkbyBjaGlubyA%3D)

En <https://efeminista.com/matriarcado-mosuo-china/> y en VIMEO, “Tierra de mujeres, la unión libre”.

(neolíticas) con un de uno solo a dos y de dos a... bellas normas de conducta radicalmente opuestas, maternas (*Mutterrecht*), es decir, amparantes, cooperativos, de asistencia recíproca, de afectividad y sexualidad natural, igualitarias, sedentarias, agricultoras, avanzadas, con excedente económico, sin propiedad privada, sin Estado, armónicas y pacíficas¹⁶.

La moraleja fundamental del mito del nacimiento de Eros (B 203-204), que surge de la necedad o *amathia* de Agatón, lo que le impide iniciarse en la contemplación de lo bello en sí, al negarse a reconocer su no saber, es la siguiente: el primer conocimiento para poder adquirir conocimiento es el reconocimiento de la propia ignorancia¹⁷.

5.

“...nadie en el futuro podría volver a encontrar el sentido de la riqueza... si carece del esplendor de los andrajosos...”¹⁸.

Detengámonos sólo un momento, en la otra mujer de gran importancia para este diseño platónico: Penía. En el caso de madre de Eros, quien violó a Poros, pareciera el autor manifestar que la posesión está justificada por la privación, el sufrir carencias, y la solución un intento desesperado por huir de un estado de indigencia producido por el desamparo estructural propio de las características inherentes a aquella vida comunal. En la contracara puede leerse sin dificultad que la virtud es entendida como una vida de acumulación que legitima la posesión. Así,

¹⁶ Marija Alseikaitė Birutė Gimbutas, *Diosas y dioses de la Vieja Europa*, Madrid, Siruela, 2014.

¹⁷ María Angélica Fierro, ob. cit., pp. 105-106.

¹⁸ Georges Bataille, *La parte maldita*, Barcelona, Icaria, 1987, pp.112-113.

la virtud, en tanto expresión ideológica de la acumulación, habría sido por Platón considerada universal, ya que desear la riqueza es el impulso que mueve a Penía a merodear, quien a pesar de la interpretación de Weber, no obró contra el placer ni se despreocupó de la abundancia¹⁹. El accionar posesivo y acumulativo de Penía diseñado por Platón, deja al desnudo el siguiente principio que otorga sentido a su búsqueda: “La expansión de la riqueza necesita de la acumulación y, esto pasó también en la infraestructura rural de la pequeña propiedad rústica”²⁰.

Prosigamos. Cuando Platón le hace decir a Sócrates: y quién no quiere apropiarse de lo bello y bueno, está afirmando que la apropiación –tanto afectiva como de utilidad–, vale para todos los contextos históricos, por lo cual debería ser aceptada como natural. Aquí, el escritor Platón hace una indirecta atribución a una supuesta capacidad congénita de la criatura humana que daría origen a un modo especial de apropiación, modo al que nosotros, alegre y distraídamente vinculamos sólo a un sentido exclusivamente económico: la denominada propiedad privada. Siguiendo el trazado del entramado de este hilo, es hora de señalar que aquél contexto ha devenido en el actual, lo cual se muestra diáfananamente también en que el modelo diseñado en la República se estudie en esta precisa contemporaneidad.

El movimiento diseñado por Platón respecto de Penía y Poros, muestra al menos doble propósito: asentar que la acumulación de la riqueza se abre paso legitimándose en tanto motor necesario de la economía basada en la propiedad privada y, por otro lado, el más cercano a la intuición en cuanto al estudio del Banquete, generar un principio

¹⁹ Michel Clouscard, *Neofascismo e ideología del deseo*, Quito, Editorial ER, 2019, p. 82.

²⁰ *Ibíd.*

enviado a ocupar el vacío producido por el desamparo estructural que surge en un modelo de comunidad jerárquica y violenta, sustentado en prioridades ajenas a las necesidades vitales de las criaturas. Esta carencia, el desamparo surgido de la disminución restrictiva de la responsabilidad colectiva, producida por la institucionalización por entonces relativamente reciente del derecho paterno (caracteres y atribuciones a Poros), y la apropiación del excedente económico comunal, es decir, de bienes comunes por parte de un sector jerarquizado en desmedro del conjunto, requirió de una sutura que reorientase la fragmentación creciente producida por el principio de utilidad, sutura plasmada por Platón en el diseño de la emergencia de la propiedad afectiva (carácter apropiador de Eros), en simultánea complementariedad con la promoción de la monogamia meritocrática. Así, será en adelante Eros entendido como amalgama decisiva, deseada y necesaria, fuerza vital²¹ –aunque invertida y reducida al ser enfocada en la individualidad–, amalgama que surge de un diseño consciente en una sociedad intuita por el autor como defectuosa, apoyada en principios artificiales.

Tengamos presente que lo desenterrado y publicado en 1974 por Marija Gimbutas y su equipo, se desenvolvió durante los seis milenios anteriores a la Grecia Clásica, en el mismo territorio, incluida la Magna Grecia y el occidente de Anatolia, en donde se situó Troya. Este diseño consciente, este modelo planteado por Platón para la Grecia clásica, ha devenido capitalismo y su exitoso arraigo ha generado un automatismo psíquico cuya vigencia insiste operando en la actualidad, lo cual dificulta acceder a su comprensión plena, ya que encarna en cada persona forjada desde y por el diseño del modelo que nos ha sido presentado como el de más alto grado evolutivo al que ha accedido la humanidad, afianzando una autopercepción hoy ya ridiculizada, la que en la Modernidad se

²¹ Remitimos a la Introducción de este volumen.

nombró sin rubores ni autocrítica *Homo Sapiens*, es decir, sabio y prudente. El flagrante fracaso en la defensa de la vida por parte de este vigente modelo, lejos estuvo de mostrarse en la época en que Platón lo rediseñaba como alternativa al andrógino vigente por entonces²², aunque las razones de su fracaso se hallan en sus principios, en su estructura jerárquica y violenta, en la lógica del comercio, entramado al que Platón no podía sustraerse. Ante semejante limitación, decidió confiar en lo que hoy denominaríamos capacidad biopsicosocial humana²³, proponiéndose modificar las costumbres vinculares que configuraban su mundo al considerarlas suficientemente defectuosas como para que lograsen por sí evitar la fragmentación comunal.

6.

En esta oscilante descripción, será oportuno recordar que Georges Bataille, comentando la Dialéctica del amo y el esclavo de Hegel²⁴, dirá que la acción, si bien tiene distintos momentos, se da en primer lugar en la lucha del Amo –lucha de puro prestigio– con miras al Reconocimiento. Dicho por Kojève, “...la ‘primera’ acción antropógena toma necesariamente la forma de una lucha... a muerte entre dos seres

²² El Hermes de Praxíteles, escultura emblemática del siglo IV a C. Aspecto físico de los Dalai Lama.

²³ Michael Tomasello, *Por qué cooperamos*, Buenos Aires, Katz, traducción Elena Marengo, 2010, p. 124. Cito: “La ontogenia humana normal, posibilita que los seres humanos estén adaptados biológicamente para crear mundos mediante actividades cooperativas”.

²⁴ Georges Bataille, *Escritos sobre Hegel*, Arena Libros, trad. Isidro Herrera, Madrid, 2005, p. 37.

que aspiran a ser hombres”²⁵. Bataille considera una reducción que Hegel focalizara sólo en los movimientos del ser individual del Hombre, al considerar que el individuo no está separado de las funciones sociales y religiosas²⁶, tal vez aludiendo a los conceptos de individuo social y ser social en Marx. Pocas líneas después, Bataille afirmará que la lucha tiene como fin la esclavitud del adversario vencido²⁷. Se trata de la postulación del primer movimiento antropogénico, con lo cual, si añadimos que esta lucha tiene como fin el sometimiento del otro, nos encontramos efectivamente ante afirmaciones que conciernen exclusivamente al estudio del entramado jerárquico y violento propio del modo de vida patriarcal. Nos limitaremos a observar la relación de la conciencia con el objeto, sin más, y así veremos que se trata de una estructura de objeto distinta de la supuesta. Si bien esta denominación se refiere a la formación de la conciencia y la identidad humana, sus descripciones resultan inadecuadas para referirse al primer movimiento y los fines propios de la naturaleza de la especie humana emancipada. Siguiendo las recientes investigaciones del ya citado Tomasello acerca de la naturaleza humana y de la formación de la identidad como su expresión, se puede afirmar que, por fuera de cualquier sistema de dominación que bloquee su posterior despliegue, el primer movimiento antropogénico natural sería ayudar. Cooperar. Es que nos han llevado los acontecimientos muy lejos de nosotros mismos.

No obstante, siguiendo el hilo de Platón, será beneficioso proseguir un instante con Georges Bataille, quien pasó su vida activa intentando forjar

²⁵ Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel. Lecciones sobre la Fenomenología del espíritu de 1933 a 1939, en la Escuela Práctica de Altos Estudios*, París, Gallimard, 1947, p. 59.

²⁶ George Bataille, ob. cit., p. 37.

²⁷ *Íbid.*, p. 39.

comunidades de diferente signo y propósito, quien ya en la inmediata post segunda guerra mundial, afirmó que la ausencia de comunidad es esencial al modo de vida que transitamos, ya que en las sociedades arcaicas²⁸, la presencia fue diluyéndose a medida que arreciaba el principio de utilidad y cuando se sutilizó en la Modernidad, la ausencia ocupó el espacio primigenio. Esta deviniencia del conjunto sociocultural, político y económico que afecta a la individualidad, que la filosofía nota tardíamente cuando se hace ostensible, es el camino obligado que ilustra la ausencia de comunidad propia de este modo de vida que impacta en el concepto a formular respecto de la subjetividad. Bataille afirmará después de la guerra: “A nadie le es lícito el no pertenecer a mi ausencia de comunidad. Del mismo modo la ausencia de mito es el único mito inevitable: que colma la profundidad como un viento que la vacía”²⁹.

Para Bataille, en el mito condensaba la esencia de una comunidad, mediante el cual ella evitaba la fragmentación y se apropiaba de la realidad plena: “La modernidad desacredita el mito como superstición sin atender a las posibilidades de cohesión y pertenencia que ofrece”³⁰. Actuamos para ser –dirá Bataille en el comienzo mismo de *El laberinto*, un escrito de preguerra inserto en la *Conjuración Sagrada*–, en una lucha permanente por encontrar una satisfacción casi imposible, en la

²⁸ Georges Bataille, *La parte maldita, La noción de gasto, I*. Este estudio incluido en LPM, se publicó en el n° 7 de “La crítica social”, enero de 1933). Barcelona, Icaria, 1987: “Las sociedades antiguas... algunas de ellas edificaron admirables monumentos, que no tenían utilidad...”, p. 60.

²⁹ Sergio Alonso Mislata, *Georges Bataille y la ausencia de mito* (tesis doctoral), Valencia, Universidad de Valencia, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación; Georges Bataille, *Obras completas XI*, Artículos 1: 1944-1949, Paris, Gallimard, 1988, pp.130-131/ “Tómalo o déjalo”, *Revista Tercer Convoy* N° 3, 1946, pp. 130-131. S. A. Mislata, Tesis, p. 74.

³⁰ Sergio Alonso Mislata, ob. cit., p.70.

oscilación de una existencia que realiza y también debilita, “entre el amor que trastorna y el odio que enloquece”³¹. La insuficiencia de los seres es la marca de su existencia, el principio de su incompletitud, la suficiencia de cada ser es insistentemente refutada por cada uno de los otros³². Un humano es una partícula que pertenece a un conjunto inestable, sin embargo, el intercambio entre dos de estas partículas lleva consigo la capacidad de sobrevivir a la separación. Es decir, para Bataille, no hay ser aislado ni ontología de la completitud, el conjunto trasciende al elemento aislado³³. No obstante, la postulada insuficiencia del ser –se me ocurre–, no hace más que fundamentar la desesperada exigencia de intentar hallar como si hiciese las veces de un remanso, la vía comunitaria hacia el amparo que produce la cooperación, el que se posiciona como la suficiencia última del ser en el orden biopsicosocial existencial, suficiencia del ser completo, que sólo es y puede ser en común.

En Bataille, el principio de insuficiencia concibe la negatividad dialéctica sin reconciliación posible, y es aquí, en su enfoque trágico donde se esconde la satisfacción imposible. El sujeto moderno estalla y con él, la ilusión de universalidad, lo que arrastra a la partícula humana desde una maraña inestable y fragmentada hacia la náusea de la existencia. Queda expuesta en su magnitud colosal la tragedia de quien no concibe otro horizonte que el rancio sabor del desamparo, este estado de la existencia al que la humanidad fue arreada por la paradójal inclemencia de incertidumbre y certeza de muerte. Cuando Bataille se

³¹ Georges Bataille, *La conjuración sagrada*, Buenos Aires, ed. Adriana Hidalgo, 2003, p. 215.

³² *Ibíd.*, p. 217.

³³ *Ibíd.*, p. 221.

esfuerzo en describir la dolorosa estructura del laberinto del ser³⁴, vemos abrirse y oscilar un gran arco temporal de veinticuatro siglos que comienza en la maniobra de Platón: un gran arco que aún pervive entre nosotros partículas insertas en conjuntos inestables. Bataille describe la experiencia infantil amparada por sus padres como la ilusión de suficiencia del ser, aunque o por fortuna, “nunca desaparece por completo ese modo de existencia satelital”³⁵. Tal su troncal importancia para este modo de vida, la del diseño monogámico. Platón lo eligió en un intento de fortalecer las vinculaciones lábiles que amenazaban la estabilidad de la convivencia comunal. Bataille lo destaca como núcleo en torno al que gravita el ser, el niño en la ilusión de amparo al cuidado de aquellos y el adulto en su abandono existencial lo busca en cada núcleo, en cada nudo en los que se produzcan concentraciones relativamente estables. Así, de una ilusión, un prejuicio y un abandono, se retroalimenta la potencia de la díada primal de este bosquejo que opera desde la criatura hasta el adulto proyectándose en un dios y un soberano³⁶.

Sea como fuere, estas dos versiones del desamparo y de la ausencia, progresiva ausencia de comunidad y abandono del ser para Bataille o bien intento artificial consciente que remienda un modelo defectuoso ausente de partida en Platón, nos conducen al mismo camino, aunque aquí no habrá lugar para semejante debate. Mientras se resiste a morir, Eros, el mito vertebral de la Civilización Patriarcal, del Patriarcado³⁷, se hace presencia hoy en cada momento en que nuestras fuerzas vitales se ponen en juego ante la percepción angustiante e inconsciente de

³⁴ *Ibíd.*, p. 222.

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ Daniel O. Fernández Ahumada, *Homo Sapiens*, p. 37.

desamparo en el ruedo cotidiano que nos arroja al paroxismo violento y soterrado de la sobrevivencia, aferrándonos a un imposible itinerante del deseo pautado por la restricción apropiadora, al protésico diseño que Platón aportó para intentar suturar la inmanencia defectuosa de este Modo de Vida. Eros, a pesar de su limitación inevitable, fue diseñado y encomendado a aportar para este desamparante modo de vida, "...su infinita capacidad de unidad y generación"³⁸.

7.

Aquéel intento diseñado por Platón, por entonces chocó con la tradición imperante al anticipar el planteo del *pater familiae* romano ario, acercándose al modelo semita de perfección humana: hombre-mujer³⁹. El desamparo estructural propio de aquélla vida comunal ha devenido⁴⁰ capitalismo, y en su seno, durante el siglo XX, fue estudiado sin la comprensión que el propio Platón le otorgó. Platón comprendió que el desamparo que fragmentaba a la comunidad, se generaba como un producto del carácter de las vinculaciones que a su vez forjan y sustentan un modo de vida⁴¹ (de uno solo a dos y de dos a...), y de ningún modo como una expresión negativa de supuestas experiencias vitales universales surgidas de la condición humana⁴². La importancia de diseñar

³⁸ Remitimos a la introducción de este volumen.

³⁹ Mito de Adán y Eva del Génesis, primer Libro del Pentateuco, capítulos 1-3.

⁴⁰ En las versiones derrideana y deleuziana no marxista del concepto devenir.

⁴¹ Michael Tomasello, ob. cit., pp. 66-67. Cito: "...los niños...aprenden las normas sociales que caracterizan al mundo cultural en el que están inmersos... (lo que) también indica la presencia de alguna clase de identidad grupal y racionalidad social, inherente a todas las actividades que implican una intencionalidad compartida...".

⁴² *Ibíd.*, p. 34: "...la temprana inclinación por ayudar que muestran los niños no es producto de la cultura... Por el contrario...es una inclinación natural...".

la apropiación afectiva en paralelo con la postulación de la posesión afectiva monogámica, fue algo así como un audaz intento de amalgamar mediante novedosas vinculaciones posesivas, los subproductos individuales y colectivos propios del carácter desamparante del modelo patriarcal, su producto distintivo que lo ubicaba en las antípodas del modelo de comunidades amalgamadas mediante el amparo natural cooperativo, alejado aquél de responsabilidades colectivas y librado a las posibilidades propias de cada individualidad.

Sin embargo y aún ante esta desventaja cultural, Platón confió en postular para aquellos momentos de esta civilización, que su desarrollo cultural le conferiría la inmunidad suficiente como para lograr suturar las consecuencias del carácter fragmentante propio del modelo: tal fue su ilusión. Ante preocupaciones producidas por el malestar endémico propio de esta cultura, debo considerar que dicha ilusión, es decir, el intento de solución apelando al desarrollo cultural, fue esbozada durante el siglo XX⁴³. No obstante, Platón, experimentando su jerarquía política nobiliaria, evitó puntillosamente caer en otra grave ilusión, la que hoy atestiguamos se origina en el Génesis⁴⁴, y el resto de los libros del Pentateuco: “la gran maldad del hombre (humana), ya que sus designios tienden siempre al mal”. Este infundio religioso aún subsiste sin sustento científico⁴⁵, atribulando a la humanidad: la tentación de responsabilizar a

⁴³ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*. Disponible en: <http://www.librodot.com>, 2002.

⁴⁴ Daniel Osvaldo Fernández Ahumada, *Razón Sociopática*. Disponible en: <http://lapoesiaylaguerra.blogspot.com.ar>. La Septuaginta, Génesis, <https://www.septuagint.bible/#> Traducción Pablo Ingberg // <https://www.biblegateway.com> Capítulo 6:5, p. 1.

⁴⁵ Manifiesto de Sevilla sobre la violencia:

la naturaleza humana de los problemas que sufría la vida comunal⁴⁶. Esta acusación que aún persiste, no proviene de la mitología aria griega; Platón se mantuvo alejado de una como aquella posición propia de la astucia desplegada por el planteo sacerdotal hebreo, y atribuyó tales problemas a factores externos que afectaban victimizando a los individuos de su comunidad, tales como la ignorancia, el afán de poder, la educación deficiente, quitándole el peso a la humanidad, rechazando retirar la confianza.

Como un reflejo de la influencia de estos dos antiguos enfoques surgidos de los grandes relatos patriarcales fundacionales, en la Modernidad prosiguieron debates aún inacabados, los que mostraron posiciones contrapuestas acerca de la naturaleza humana; el planteo mitológico griego había sido reemplazado en Occidente por la versión cristiana, asumida por la Roma aria de Constantino como religión oficial. La diferencia de enfoque en cuanto a este crucial problema entre los dos grandes relatos, tal vez se enmarque mejor en que Platón, diseñador apegado a su contexto mítico-político supo sustraerse a la tentación de responsabilizar a la humanidad del mundo destructivo en que vivimos –a diferencia de S. Freud⁴⁷, E. Levinas y J. Butler–, y a la caída en una mera descripción subjetiva signada por el impacto personal de un contexto pesimista, o bien también, a un automatismo surgido de las ventajas que alimentaban las necesidades de un encuadre teórico signado por la

https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000094314_spa. Publicado por UNESCO en 1989. París, 16 de noviembre de 1989.- Centre UNESCO de Catalunya (Mallorca, 285.08037-Barcelona).1986.

⁴⁶ Michael Tomasello, ob. cit.: “Casi no hay indicios...de que... -ayudar, informar y compartir- el altruismo que muestran los niños sea producto del intercambio cultural, de la intervención de los padres ni de ninguna otra forma de socialización”, p. 50.

⁴⁷ Sigmund Freud, ibíd.

crianza, influencia o pertenencia a una tradición religiosa, y acometió la dificultad encerrada en la riesgosa tarea de diseñador enfrentando aspectos clave de las arraigadas costumbres y vicisitudes de su época. Con esta decisión —que por el dorso muestra la gran distancia que separa a un diseñador de Estado de un simple intérprete de su época—, Platón mostró que las políticas públicas de carácter estratégico, aquellas que producían desamparo y fragmentación, no las generaba el sufriente⁴⁸, sino que alejado de tan innoble subterfugio ⁴⁹ por su condición y apegado a su cultura, al papel de sus dioses y el destino, se asumió responsable rechazando postular que tales sufrimientos surgiesen de caracteres propios de la criatura y la naturaleza humana ⁵⁰.

8.

La concreción civilizatoria patriarcal, hoy nos muestra que sólo ha mutado vestimenta, que sutilizada excede por lejos la cuestión económica, que ha devenido capitalismo, desde el que llegó a mudar ataviada con elitistas aunque efímeros ajuares socialistas. El brillante esfuerzo que Platón realizó con el objeto de suturar la falla que notó en la base del modelo, puede presentarse desde esta contemporaneidad, con las obvias ventajas transcurridas hasta las vicisitudes del hoy, como ilusorio, ya que Eros, a pesar de su capacidad amalgamante, no logró ni logra en tanto mito, cumplir con el cometido para el que fue diseñado. El

⁴⁸ Sigmund Freud, *Ibíd.*

⁴⁹ Michel Tomasello, *ob. cit.* p. 67. Cito: "...los infantes advienen a la cultura dispuestos a ayudar, a compartir información y a ser generosos...".

⁵⁰ Platón, *República*, R IX 576 b. Clto: ¿y acaso es de otro modo que éste, que el hombre tiránico es el reflejo del Estado tiránico, el hombre democrático del Estado democrático, y así con los demás? De este modo.

expansivo carácter sociopático⁵¹ que opera la creciente sutilización del modo de vida patriarcal, desde aquella ciudad-estado griega hasta la complejidad regresiva del hoy, indica que sería adecuado aclarar que el concepto de civilización que aquí fue priorizado, intenta focalizar en los rasgos comunes a las diferentes culturas de derecho paterno, ya sea en lo político, lo económico, en cuanto a sus diferentes estructuras sociales y de poder, de sus productos, tales como el desamparo o la incertidumbre, y rechaza la noción de civilización asentada en el predominio geopolítico de uno o de grandes bloques enfrentados, o de unos sobre otros, así como al que se limita a describir sociedades. Lo atinente al concepto civilización patriarcal, desde sus aparentes balbuceos pastoriles hasta la fase regresiva en que se encuentra el actual capitalismo, aquí es entendido como sustentado⁵² en tres principios: fuerza, jerarquía y terror; en una estructura social piramidal, restrictiva, que pauta el deseo, apropiadora, que prohíbe la sexualidad natural humana, represiva, que considera congénitamente conflictiva a la criatura humana, que promueve la competencia y la astucia, que responsabiliza a la humanidad de la perspectiva autodestructiva del modelo, utilitaria, que considera inexistente o conocer la naturaleza humana; con propósitos estratégicos que impiden comprender que se vive en un redil diseñado para la dominación y el sometimiento individual, sectorial y del conjunto. Este sentido descrito y sumariamente resumido, es común a todas las sociedades de derecho paterno, incluye el planteo sacerdotal hebreo y a la Grecia clásica, la que Platón en su diseño modificó.

En el otro extremo de este mismo lazo, es momento de señalar una huella que traza la subjetividad humana signada por la desaprensiva

⁵¹ Daniel O. Fernández Ahumada, *Civilización Sociopática*, Buenos Aires, Ed. La luna qué, 2017.

⁵² Daniel O. Fernández Ahumada, *Homo Sapiens*, pp. 37-45.

dinámica restrictiva impuesta por el modo de vida propio del redil patriarcal, la que puede rastrearse siguiendo los esfuerzos que van de Platón a Bataille, quien anticipa la actualidad de la vicisitud *queer*, que oscila entre antiesencialismo ultraindividual y esencialismo sociocultural. Sumariamente: del ámbito comunal cerrado y homogéneo a la indigencia individual aislada en desamparo (Platón), desde la constatación de la fragmentación de la individualidad aislada a la ausencia de comunidad (Bataille), hacia la promoción estratégica de una subjetividad construida en relación con la cultura, otro y una identidad performada sin determinaciones esencialistas ni fijas (Butler). En Occidente, la caída de las comunidades tradicionales que proporcionaban ilusoria pertenencia y certidumbre, impactó en la subjetividad humana, abrió paso a la percepción de desamparo, ausencia de requerimiento, incertidumbre, detracción, vacío y muerte. La individualidad se fragmentaba, la concepción de sujeto aislado autosuficiente cedía ante las difusas fronteras que presentaba la subjetividad en la notoria ausencia de comunidad y sus trágicas consecuencias. Lo ilusorio se hacía tangible, lo teórico cotejaba consigo arrinconado por la praxis cotidiana.

9.

Inspiremos. El planteo de Bataille en cuanto a la ausencia de comunidad, sea como fuere impacte en el de Butler, quien lo transforma –siguiendo a Levinas–, en un otro intento de sutura comunal que se aferra a una ética de la responsabilidad⁵³, ésta, basada en el “No matarás”, el sexto mandamiento de la Biblia que figura en Éxodo 20:13. Su obstinación por “desnaturalizar” el género –declara–, se origina en el “...deseo intenso de contrarrestar la violencia normativa...”. Mediante este exiguo modo, se muestra que la fragmentación de la subjetividad

⁵³ Judith Butler, *El género en disputa*, Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 23.

aislada y su empeño obstinado por desnaturalizar a la criatura humana, potenciarían la reconfiguración pesimista de una nueva ilusión; refiriéndose a esta Europa dice: “Es una Europa en la que el hebraísmo tomó el lugar del helenismo”⁵⁴. ¿Sueño o error?

Vayamos por otro instante a su planteo relacionado con la vida social y comunal: Cuando perdemos a alguien o fuimos despojados de un lugar o de una comunidad sentimos que el duelo terminará. Mientras pasamos por eso, algo que dibuja los lazos que nos ligan a otro se revela, nos enseña que estos lazos constituyen lo que somos⁵⁵. ¿Sí? No obstante, las evocaciones que sobrevienen cuando atravesamos un momento de fragilidad ante la pérdida de una persona, de un lugar o de una comunidad –dolor, temor o desamparo–, no suelen conducir a las mejores decisiones y podrían confundir o equivocar en qué consisten aquéllos lazos que supuestamente constituyen lo que somos. ¿Elegir el momento de sufrimiento, un momento de debilidad de un sujeto individual para intentar acertar un diagnóstico general acerca de lo que nos compone, podría consistir en un automatismo psíquico de nuestra fragilidad ante el mandato de un dios cruel? Sea como fuere, no tomaría este camino. La criatura humana en estado de vulnerabilidad ante una pérdida no se halla en condiciones de acertar decisiones adecuadas y mucho menos de comprender lazos que la unen y constituyen en lo que somos. Al menos, más allá de conveniencias protésicas. Tengamos presente que el estado de vulnerabilidad –supuestamente compartido por la criatura humana–, no es permanente ni constitutivo de la naturaleza de la especie humana, sino el producto de un estado de cosas sobreimpuesto y se muestra impotente a la hora de forjar una comunidad emancipada.

⁵⁴ Judith Butler, *Vidas precarias*, p. 171.

⁵⁵ *Ibid*, p. 47.

Entre el agobio y el paroxismo el Patriarcado nos constituye. Esperar un duelo para evocar lo que nos une a otro es la vía del error. Sólo en la escala que va del sujeto hacia la comunidad, puede aceptarse que sea postulado tamaño equívoco. Aunque el camino de la pérdida no va en este sentido, salvo circunstancialmente. El rastro que ha dejado la pérdida, el que posibilita que podamos seguirlo con probabilidades de triunfo, se orienta en sentido inverso, desde el diseño general del modelo civilizatorio que engloba la vida comunal que a su vez afecta y orienta la de los individuos, diseño del que fluyen el sometimiento, la violencia y su resultado, la vulnerabilidad.

Lo que perdemos ya lo perdimos en el momento de la consagración misma de la imposición que originó este castigo, esta vergüenza: el mandato de taptarlos ⁵⁶, la represión del deseo materno ⁵⁷, y otras pesadumbres. En simultáneo sería mentirnos, la pérdida nunca es sólo una, ellas se suceden por contigüidad a partir de los meandros que configuran el diseño general omniabarcante situado en los grandes relatos que someten la vida. Que sometieron la vida. La pérdida que nos constituye nos sustrajo el cuerpo, redujo su función, se lo apropió, lo utilizó, redujo pautó el deseo natural humano, nos alejó de responsabilidades colectivas, de la moralidad natural, oculta y sigue ocultando nuestra capacidad congénita cooperativa, la ayuda, la metió en su redil utilitario. Así se forjó la jerarquía. Así surgen el miedo y la angustia moral ante el amo, origen de la servidumbre y al par, confesión

⁵⁶ Génesis 3:7. Conferencia Episcopal Española,
<https://www.conferenciaepiscopal.es/biblia/genesis/>.

⁵⁷ Casilda Rodríguez Bustos, *La represión del deseo materno y la génesis del estado de sumisión inconsciente*, 3ra edición, 2010. Disponible en:
<https://sites.google.com/site/casildarodriganez/>.

de inferioridad⁵⁸. En el momento pastoril, restringieron la sexualidad humana exigiéndole adaptarse a aquél y luego a distintos modos de producción de servidumbre involuntaria⁵⁹. Nos separaron prematuramente⁶⁰, nos arrancaron del regazo de las capacidades propias de la especie. Nos obligaron a nacer sintiendo el sufrimiento desgarrante de la madre⁶¹. Con la excepción de madre, sacerdotes y escribas, lograron que la pérdida del otro enfrentado a mí para sobrevivir nos constituya; tal es la procedencia de nuestra precariedad. No hay lugar para el recuerdo, el impacto supremo nos borra la memoria previa a los dos años de vida. A mí y a aquél, nos han borrado los surcos del primer trazo de la daga, fue necesario ante gran dolor que desmayásemos, yo por aquí, él por allá.

Y aún nos cuesta encontrarnos y encontrar los vestigios cooperativos de nuestra naturaleza, que por fin por piedad nos amalgamen. Hay algo más grande intuyo que zancadilla mis pasos. Cuando perdemos algo, él y yo, ignoramos dónde fue escondido, poco a poco nos recortan nuestras alas altruistas que saben ayudar, comunicar y compartir. El altruismo natural humano nos fue robado. Tal la magnitud de aquello que perdió la existencia. Se nos fue aquello que nos hermana a él y a mí, lo fraterno. Hoy algo se oculta en lo más recóndito de nuestra pérdida, nada revela la primigenia instancia del primer movimiento que sustrajo el nosotros. Cuando perdemos a ciertas personas, lugares queridos o una comunidad, pensamos que será transitorio el duelo por la pérdida, que volverá el precario equilibrio, aunque en nada se revela ese algo de lo que somos,

⁵⁸ Georges Bataille, *Escritos sobre Hegel*, p. 41.

⁵⁹ Casilda R. Bustos, *La Sexualidad y el funcionamiento de la dominación* (2008), sites.google citado.

⁶⁰ Michel Balint, *La falta básica: Aspectos terapéuticos de la regresión*, Buenos Aires, Paidós, 1982.

⁶¹ Génesis 3:16: “Mucho te haré sufrir en tu preñez, | parirás hijos con dolor...”.

aquello que nos liga a otro, salvo que decidamos mantenernos inmersos en la pérdida. Aquí en el redil, se me hace necesario seguir y a aquél también, cada cual con su sino. Nada nos une hoy, en plena competencia la astucia (de aquélla serpiente) nos separa cortando a cada instante el lazo primigenio. No hay melancolía acerca de este gesto, no sabemos quién fue el sujeto apropiador de nuestra condición, ¿la voz de un dios o la letra de un sacerdote o un poeta? no hay duelo en esta pérdida, yo me tengo y aquél se tiene a sí, y ambos creemos que en esta soledad conveniente de contacto efímero consiste la vida. Tal es la magnitud de nuestro estado de sumisión inconsciente. La historia y la vida actual surgen del y pertenecen al diseño patriarcal.

Qué valores tiene para ofrecer la humanidad ⁶², se y nos pregunta Butler. Satisfacción imposible a-priori, veamos algunas investigaciones científicas invisibilizadas ya citadas: "...los infantes advienen a la cultura dispuestos a ayudar, a compartir información y a ser generosos...", afirma Tomasello. Las criaturas de 1 a 2 años cooperan naturalmente, pero no lo hacen desde su condición vulnerable: "...la temprana inclinación por ayudar que muestran los niños no es producto de la cultura...Por el contrario...es una inclinación natural...". La vulnerabilidad y fragilidad humana advienen cuando la criatura humana experimenta el impacto de la hostilidad del contexto que la envuelve en el despliegue del desamparo estructural propio de este modo de vida. La naturaleza humana no necesita el correctivo disciplinar que propone Butler, el "esbozo de una posible ética judía de la no violencia" ⁶³ que impida el crimen fraticida, deslizado como natural⁶⁴ natural, justificando un mandato religioso, para manifestar su naturaleza cooperativa. No

⁶² Judith Butler, *Vidas precarias*, p. 166.

⁶³ *Ibíd.*

⁶⁴ Génesis, 3: 27-33.

necesita una relación de amor basada en la conveniencia. La fraternidad aquí desaparece ya que es el único sentimiento altruista que se prodiga entre pares. Los valores que tiene para ofrecer la humanidad están al alcance de quien se atreva a observarlos enfrentando sus consecuencias y –salvo para personas pobres de espíritu que no comprenden el marco sometiente de sus propias Escrituras–, sólo requieren que sea permitida la expresión de su materialidad. Tal la magnitud de la reducción sufrida por nuestra naturaleza, que Butler propone una reforma basada en una norma haciendo abstracción del contexto esencialmente violento y represivo al que pertenece, la norma: una declaración de principios de la Civilización Patriarcal.

Los diseñadores de los dos grandes relatos patriarcales comprendieron temprano lo que desnuda Tomasello en este hoy: los niños aprenden las normas sociales que caracterizan al mundo cultural en el que están inmersos, lo que también indica la presencia de alguna clase de identidad grupal y racionalidad social, inherente a todas las actividades que implican una intencionalidad compartida. Y montados en esta capacidad natural humana que supieron ocultar en su Hades y negar en sus Escrituras, cincelaron –cada cual a su modo–, el gran artificio patriarcal que nos constituye y nos compone. Palabras más o menos, la moralidad humana es una forma de cooperación que surge evolutivamente de los procesos psicológicos de cognición, interacción social y autorregulación de la especie⁶⁵.

El acierto de Bataille consiste aquí en haber señalado al principio de utilidad como disolvente de la vida comunal. La ilusión de Levinas-Butler al postular una ética judía surgida del Pentateuco, consiste en no

⁶⁵ Michel Tomasello, *Una historia natural de la moralidad humana*, Chile, Uniandes, 2019, p. 3.

haber comprendido que sustraer un mandamiento religioso ignorando su contexto elitista que dinamiza el principio de utilidad, es el principal responsable productor de violencia y de ausencia de comunidad al bloquear el despliegue de la naturaleza cooperativa humana. Su limitación reformista. ¿El hebraísmo sustituyó al helenismo en Occidente? Sólo si se ignora que se trata de dos relatos fundacionales irreductibles desde su origen. ¿Ilusión, propósito o ...? El cristianismo sustituyó al helenismo en Occidente.

El gran acierto de Platón consistió en evitar encapsularse en su contexto mítico-político jerárquico y violento, limitándose a diseñar profundas modificaciones de las costumbres sin alterar la percepción perfectible de la vida comunal con condenas universalmente válidas contra la naturaleza humana. No se preguntó qué valores tiene para ofrecer la humanidad, sino qué herramientas posee el Estado, quienes diseñan el modo de vida, como para mejorar la vida comunal apoyándose en la condición natural humana. Su ilusión consistió en creer que reformas en las vinculaciones y la postulación de un recurso mítico que funcionase como amalgama, resolverían las tendencias fragmentantes surgidas del ejercicio cotidiano apropiador, utilitario, elitista, desamparante, mujerodiante y violento propio de este modo de vida.

El desamparo estructural propiedad de este modelo, logró las condiciones que nos permiten percibir su disolvente vigencia.

Podríamos comenzar recordando que es considerado “...científicamente incorrecto⁶⁶ decir que nunca se podrá suprimir la guerra porque forma parte integrante de la naturaleza humana”. O bien, se podría con Platón apelar a nuestra dimensión cultural, como esboza

⁶⁶ Manifiesto de Sevilla, p. 10.

Freud, aunque al postular que el miedo resuelva⁶⁷, tal como le escribiera a Einstein, se retiene en la gran pérdida, ya que al desestimar los principios de la civilización patriarcal que producen miedo e influenciado por el Pentateuco, el discurso que en simultáneo produce vulnerabilidad y acusación a la naturaleza humana, también lo asume mostrando lo que imagino configura un estado de sumisión inconsciente que le impide reconocer que nuestra naturaleza es sólo la gran víctima de la vigencia de aquél diseño⁶⁸. No hallo alternativas, creo en que la búsqueda es “penetrar con todas mis fuerzas en el gran misterio”⁶⁹.

10.

Aún aquí, y tratándose nada menos que del nacimiento de Eros –el mito que se resiste a morir–, del nacimiento del amor posesivo justificante de apropiación afectiva de personas, diseñado por Platón como amalgama de las vinculaciones comunales para la nueva ciudad, y distanciados de mandatos jerárquicos y violentos, pareciera que la emancipación de las mujeres y consiguientemente de la humanidad en su conjunto, podría depender de una mayor aversión a los variados subterfugios a que fueron y siguen siendo sometidas las emociones, los sentimientos, los deseos, los juicios, la corporalidad, la sexualidad y la sociabilidad⁷⁰, es decir el conjunto propio de la naturaleza biopsicosocial

⁶⁷ Ibíd., pp. 14-15. Cito la Carta de Freud a Einstein: “estos dos factores –la dimensión cultural del hombre y el miedo legítimo a las formas que podrían revestir guerras futuras– pueden contribuir a poner fin a la guerra...”.

⁶⁸ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*: “...las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y de autodestrucción”. Párrafo final.

⁶⁹ Enrique Pichon Riviere, *Conversaciones, conversaciones con Vicente Zito Lema sobre el arte y la locura*, Buenos Aires, Ediciones Cinco, 2008, p. 128.

⁷⁰ Michel Tomasello, *Por qué*, p. 68. Cito: “...desde muy tierna edad son conscientes de que hay interdependencia en las actividades de colaboración –una

existencial de la partícula humana que incluye el distrofismo de la especie, el que señala la importancia negada de su especificidad feminal. Atrevámonos. Se trata con Bataille de recelar del principio de utilidad. ¿Se trata con Schopenhauer⁷¹ y su versión del *sapere aude* kantiano de dejar de querer para evitar la angustia o de abolir el amor posesivo responsable de la producción de angustia? Afirmaré la opción abolicionista parafraseando la clave postulada por Rudolf Steiner⁷², tal vez, en un agudo intento de superar la ilusión de Platón: querer es comprender lo que el otro libre y espontáneamente quiera, acepte o desee. Este principio se empleó con alto grado de eficacia en defensa de la vida durante la vigencia de las varias veces milenaria experiencia humana maternal masacrada, negada, silenciada, desenterrada por Gimbutas.

Conságrate que te consagraremos. Penía, la indigente humanidad utilizada, desamparada y trágicamente condenada por sacerdotes y sus escribas. Diótima, la mujer, ofrendada en sacrificio a un por entonces nuevo diseño de los dioses y las vinculaciones, o mejor tal vez, sin filiación ni pertenencia, en ausencia, consagrada como testigo.

suerte de racionalidad social endémica a la intencionalidad compartida– y valoran el amoldarse al grupo en cuanto indicio de la identidad grupal”.

⁷¹ Roberto R. Aramayo, *Para leer a Schopenhauer*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

⁷² Rudolf Steiner, *La Filosofía de la Libertad*, Vicente López, Editorial Antroposófica Argentina, 1999, p. 130.

MARÍA J. BINETTI (COORDINADORA)

**Margarita Porete:
el espejo del amor humano para el amor divino**

Celina A. Lértora Mendoza

1. Presentación

Hay una serie de estudios histórico-filosófico-teológicos de gran interés sobre el “crimen nefando” (la sodomía, la homosexualidad) en la Edad Media. Era un tema sobre el cual sólo podría hablarse en términos de horror y desprecio. Sin embargo, no hay duda de que fue una práctica más extendida de lo que darían a entender los documentos. Y tal vez hubo intelectuales (académicos clericales incluidos) que defendían (incluso como confesores) esas prácticas, aunque no pudieran hacerlo públicamente. El actual postfeminismo *queer* o trans, tiende a ver en esta época medieval mucho más de lo que se ha dicho desde un punto de vista histórico formal, y con argumentos al menos plausibles.

Pero esa es solo una parte del tema. En otro sentido, hay también una defensa del amor humano bisexual (llamado “conyugal”, pero claramente heterosexual que es lo que aquí importa), y esto tanto en la literatura poética, como en la religiosa y teológica. En esta línea se puede mencionar una tradición de orígenes remotos, incluso veterotestamentarios, pero que toma forma en la Edad Media con los cantos de amor que los místicos aplican a la relación del alma humana con Dios.

En este sentido, un texto muy especial es *El espejo de las almas*

simples de Margarita Porete, una mística francesa quemada viva en junio de 1310 por causa de este libro. Brevemente, en él contrapone la “iglesia pequeña” (la jerarquía de su tiempo, preocupada por una especie de “mercado de valores” del cumplimiento de preceptos etc., olvidando lo importante que es el amor a Dios), y la Iglesia Grande, la de las almas que verdaderamente aman a Dios y se entregan a Él. Además de haber aquí una consonancia con el “ama y haz lo que quieras de Agustín”, hay un punto muy especial en lo que a la disputa de la sexualidad se refiere. Margarita habla de Dios (por supuesto de Jesús, pero en cuanto Dios) como el “Amado cercano-lejano”. Retoma por una parte la idea del esponsorio entre Cristo y la Iglesia, pero en otro sentido, mucho más fuerte, no institucional sino directamente personal. Dios es el Amado lejano porque es Dios, pero cercano porque está en el alma, en una especie de consumación “matrimonial”, si así puede decirse.

Margarita fue una mística de vida austera, no se casó, no formó familia, pero comprendió el amor humano bueno y perfecto (heterosexual, “matrimonial” aunque no sea “institucional”) como un modelo o un espejo del amor a Dios por sobre todas las cosas, sin llenarse de formulismos; idea por la que dio su vida, ya que no quiso retractarse. Margarita es ahora una de las autoras medievales más leídas y su concepción de Dios está muy cerca de la que hoy proclaman todos los monoteísmos occidentales. Una beguina, “feminista” a su manera, nos acompaña en un camino lleno de asperezas, en defensa de la mujer con mayúsculas, la mujer biológica y psíquicamente femenina, de modo natural y no arbitrario o construido, lo que no deja de ser una falsedad disimulada.

Este pequeño trabajo tiene por objeto mostrar una faceta real, valiosa y que nos da para pensar. No es mi propósito agotar el tema sino, al

contrario, presentar y defender un punto de partida para seguir pensando. Centraré mi exposición en los siguientes puntos 1. Breve presentación de Margarita Porete; 2. La mística femenina; 3. La mística esponsorial: 4. Algunas reflexiones conclusivas.

2. Breve presentación de Margarita Porete

De su vida y condición no se sabe casi nada, de cómo y cuándo compuso su obra¹ sólo hay conjeturas más o menos verosímiles². Se

¹ *Espejo de las almas simples anonadadas*. Un secular manto de silencio sobre ella y su obra se extendió hasta que Romana Guarnieri logró demostrar que la obra descubierta en 1867 por Francesco Töldi es el *Espejo* de Margarita. Cf. Celina Lértora de Mendoza, “Espejo de almas. Margarita Porete y la espiritualidad franciscana”, *Verdad y vida. Revista de ciencias del espíritu*, 67, N. 254, 2009: 241-273.

² La literatura sobre Margarita está creciendo notablemente a medida que los investigadores se adentran en el contenido teórico de su *Espejo* y lo relacionan con otros escritores de la época. La primera voz fue la de Romana Guarnieri en “Lo *Specchio delle anime semplici* e Margherita Poirrette”, *Osservatore Romano*, 16 de junio de 1946. Luego publicó un trabajo fundamental, *Il Movimento del Libero Spirito. Testi e Documenti*, Roma, Edizioni de Storia e Letteratura, 1965, donde dedica a Margarita las pp. 363-708 y edita el texto del *Espejo* según el manuscrito de Chantilly, en francés medio (pp. 513-635). Hay traducción al francés moderno de Max Huot de Longchamp, *Marguerite Porete. Le Miroir des Âmes simples et anéanties*, Introduction, traduction et notes, Paris, Albin Michel, 1984. Sobre la documentación del proceso, v. Emilie Zum Brunn, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval* [1988] traducción de María Tabuyo y Agustín López, Barcelona - Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 178, nota 2. En cuanto a los manuscritos, son accesibles actualmente una quincena, en francés antiguo, italiano antiguo, inglés medio y latín (si hubo una versión en alemán, no se ha encontrado), todos ellos descritos por Guarnieri (ed. cit. p. 501 ss). Además, existe la versión latina encontrada por

sabe³ que en 1306 Guido II, obispo de Cambrai condenó el Espejo y lo hizo quemar en la plaza pública de Valenciennes, amenazando con la excomunión a quien lo leyera. Felipe de Marigny, sucesor de Guido, continuó con la acusación; por disposición del Inquisidor General del Reino de Francia, el dominico Guillermo de París, fue encarcelada durante un año en París. Su escrito fue condenado por un tribunal compuesto por 21 profesores de París, entre los que se encontraban Juan Gerson y Nicolás de Lira. Fue entregada al brazo secular el 31 de mayo de 1310 y quemada al día siguiente en la plaza de Grève, ante una multitud predispuesta a su favor, por su actitud decidida ante la hoguera. Si su muerte se debió a oscuras intrigas políticas conjuntas de Felipe el Hermoso (que acababa de destruir a los Templarios para quedarse con sus bienes, aprovechando el silencio de la Santa Sede al respecto) y los inquisidores, o si se debió a su doctrina del “noble amor” (y no fue la única), es una cuestión por el momento irresoluble.

En cambio, efectivamente puede decirse que los extractos de la obra que los clérigos condenaron, sacados de su contexto y leídos desde la perspectiva de la terminología técnica teológica estandarizada en la universidad, pudieron proveer de un fundamento razonable a la condenación. Otro parecer habrían tenido tres clérigos que la leyeron completa, conforme a la “Aprobación” que incluye la propia Margarita, y que no hallaron nada doctrinariamente probable, aunque aconsejan reservar su lectura a unos pocos entendidos (y no a todo el pueblo). Precisamente uno de estos lectores es un franciscano llamado Juan (“de

el P. Verdeyen, que es de 1310 y anterior al manuscrito de Chantilly en francés medio. Las traducciones son más.

³ Guarnieri (art. cit, pp. 11-30) pasa revista a los únicos datos documentados, que son los del proceso inquisitorial, y conjetura razonablemente algunos aspectos de la personalidad de Margarita.

Querayn”, según la versión inglesa). Es evidente que, además del distinto enfoque de lectura (global en uno y fragmentada en el otro) hay divergencias en la comprensión de la mística. Creo que este punto es de capital importancia: no se trata sólo de que unos leyeron fragmentos e interpretaron mal el conjunto: es que hay una incomprensión más radical del lenguaje de Margarita, e incluso de lo que quiere decir.

3. La mística femenina

Suele considerarse que la obra de Margarita se inscribe dentro de la llamada “mística de la esencia”, corriente acentuada en el siglo XIII, de inspiración teológico-metafísica, que terminó predominando sobre la mística sponsorial anterior. El *Itinerarium* de Buenaventura es un claro ejemplo de esta línea, y las conexiones con la obra de Margarita son claras y han sido explicitadas en diversos estudios.

Resulta también de interés relacionar esto con sus conexiones franciscanas, la más importante de las cuales ella misma narra:

“Yo, criatura del que crea, por mediación de la cual el Creador hizo este libro que viene de Él, para quiénes no lo sé ni quiero saberlo. Me basta que ello esté en el secreto conocimiento de la divina sabiduría y en la esperanza. Los saludo, sin embargo, por el amor de la paz de la caridad de la altísima Trinidad; que ella se digne dirigirlas dando testimonio de su vida, en su interior, por el informe de los clérigos que han oído este libro.

El primero de ellos es un hermano menor de gran renombre por la santidad de su vida, llamado Juan. Os transmitimos lo que ha dicho por esta misiva de amor: recibidlo, entonces, cortésmente en el amor, puesto que Amor os lo pide por el honor de Dios y de sus

servidores, para utilidad de aquellos que no son todavía libres, pero que lo serán después, si Dios así lo quiere. Este hermano dice que todo este libro ha sido verdaderamente hecho por el Espíritu Santo y que si todos los clérigos del mundo lo oyeran, no encontrarían en él nada que contradecir. Y pidió por el amor de Dios, que fuera bien guardado y que no se mostrara sino a pocas personas. Y dijo que este libro era de tal elevación que él mismo no llegaba a comprenderlo.

Después lo vio y lo leyó un monje cistercense llamado Maestro Franco [...]. Luego fue leído por un maestro en teología que se llamaba Maestro Godofredo de Fontaines. [...]

Para tranquilidad de los oyentes ha sido hecha esta aprobación; y lo mismo; y para vuestra tranquilidad os contamos esto, a fin de que esta simiente dé fruto al céntuplo en aquellos que oigan este libro y sean dignos de él. Amén”⁴.

Es comprensible entonces que Margarita tuviera en cuenta la mística franciscana (dentro de la línea “de la esencia”, y no sólo Buenaventura) en el mismo sentido y por lo tanto no parece que tuviera en vista –como referente físico o terrenal– otra cosa que el amor humano heterosexual o “natural”, aunque no sea institucional, porque precisamente su crítica se cernía sobre las instituciones. En otras palabras: la interpretación que sigue un considerable número de historiadores, según la cual habría un componente (aunque larvado u oculto) de homosexualidad en estos “discursos de amor”, está sesgada por una visión que, aun teniendo

⁴ *Lo specchio...* Capítulo 140; ed. cit. pp. 498-500 (versión latina). Hay traducción castellana en Emilie Zum Brunn, ob. cit., pp. 201-202. He analizado estas conexiones en “Espejo de almas. Margarita Porete y la espiritualidad franciscana”, *Verdad y vida. Revista de ciencias del espíritu*, 67, N. 254, 2009: 241-273.

material histórico a a su favor, no puede generalizarse. Hay que ver otras perspectivas y precisamente de eso se trata aquí. Ningún exégeta del *Espejo* ha podido encontrar en él signos de homosexualidad o lesbianismo, aunque hayan encontrado innumerables ideas o sentimientos muy heterodoxos en aquella época.

La mística de la esencia que se ve en Margarita –en la línea de Agustín– la comparte con Bernardo de Claraval, Ricardo de San Víctor y Eckhart, conforme señala Vanderbrouke⁵; inclusive comparte con Eckhart la analogía del espejo. Margarita señala el camino del alma que debe reencontrar la imagen de la Trinidad a través de una forma de pobreza, de desapego y de desnudez espiritual en la cual el hombre llega a tomar conciencia de su nada.

Como ejemplos presento el cántico inicial y el final

[Cántico inicial]

(p. 123)

Vous qui en ce livre lirez,
Se bien le voulez entendre
Pensez ad ce que vous direz,
Car il est fort a comprendre;
Humilité vous fault prendre

(p. 124)

Qui de Science est tresorere
Et des aultres Vertuz la mere.

⁵ Francois Vandenbroucke, *La spiritualità del Medioevo (XII-XVI secolo). Nuovi ambienti e problemi*, Nuova edizione ampliata e aggiornata a cura di Réginald Grégoire e Giovanna della Croce, Bologna, EDB, 1991, p. 273.

Theoelogiens ne aultres clers,
Point n'en aurez l'entendement
Tant aiez les engins clers
Se n'y procedez humblement
Et qu Amour et Foy ensement
(p. 126)
Vous facent surmonter Raison,
Qui dames sont de la maison.

Raison mesmes nous tesmoigne
Ou .xiiiie. de ce livre
Chappitre, et n'en a vergoige,
Que Amour et Foy la font vivre
Et d'elles point ne se delivre,
Car su elle ont seigneurie,
Par quoy il fault qu'elle s'milie.

Humiliez dont voz sciences
Qui sont de Raison fondees,
Et metterz toutes vos fiances
En celles qui son donnees
D'Amour, par Foy enluminees,
Et ainsy comprendrez ce livre
Qui d'Amour fait l'Ame vivre⁶.

⁶ Vosotros, que leeréis este libro, si queréis entenderlo bien, pensad en qué diréis, pues para comprenderlo es necesario tomarlo con humildad. Porque es tesoro de ciencia y madre de las demás virtudes. Teólogos y otros clérigos no podrán entenderlo, y no ayudaréis a ellos si no procedéis humildemente. Y lo que el Amor y la Fe enseñan. La misma razón nos atestigua, como enseña un capítulo de este libro, que Amor y Fe le dan vida, y no puede librarse de ellas,

Cántico final

(p. 442)

Si beste estoie

Ou temps que les servoie,

Que ne le vous pourroie

De mon cueur exprimer.

Et tandis que les servoie,

Et que mieulx les amoye,

Amour me fist par joie

D'elle oïr parler.

Et non pour tant, si simple comme j'estoie,

Combien que point ne le consideroie,

Me print adonc vouloir d'Amour amer⁷.

Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplice*, Milano, San Paulo, 1994

Acuerdo con Vannini en que esta “mística de la esencia” se aproxima a la filosofía (al menos la filosofía en la línea de los autores señalados) en que ella describe una experiencia universal, válida para todos los hombres y todas las culturas, y no ligada a “estados” o condiciones

pues tiene señorío sobre ella y debe aceptarlo por eso. Por tanto humillad vuestras ciencias, fundadas en la Razón, y poned toda vuestra confianza en las que son dadas, iluminadas del Amor por la Fe. Y así comprenderéis este libro y que el Amor hace vivir al Alma.

⁷ Era tan tonta el tiempo que las servía [a las virtudes], que no me da el corazón para expresarlo, Y mientras las servía lo mejor que podía, Amor me dio la alegría de oír hablar de él, y como era tan tonta, no sabía considerarlo, pero Amor me tomó para amar.

particulares de cualquier naturaleza que sean, ni tampoco a “visiones” o “revelaciones”. En este sentido, entonces, es válido aproximar las ideas que se exponen en el Espejo con recursos estilísticos de la literatura mística, con otros contenidos expresados en forma onto-teológica, como es el caso de los teólogos franciscanos.

Por la misma razón, creo que esta mística especulativa, de la que Margarita es exponente, conecta mucho más naturalmente con la teología de los grandes franciscanos, que la mística del sentimiento (de la cual el mayor exponente medieval es la mística sponsal).

Tampoco hay trazas de ascética, lo cual sin duda fue escandaloso para los inquisidores, pero que resulta comprensible desde la mirada del filósofo: el objetivo no es la “elevación moral” en el sentido del yo psicológico que adhiere a las prácticas virtuosas, puesto que de lo que se trata es de la dialéctica del logos-amor que trasciende los casos y las experiencias particulares. Resulta sugestivo, por otra parte, que algunos autores, como Camille Bérubé⁸, al buscar las fuentes del *Espejo*, entre las cuales sugieren a los Victorinos, Bernardo de Claraval, Guillermo de Saint-Thierry y varias beguinas (Beatriz de Nazareth, Matilde de Magdeburgo y otras que gravitaron en torno a los cistercenses), no mencionen a los franciscanos, aunque no pueden dejar de señalar profundas conexiones con Agustín, en lo cual justamente coincide con ellos. ¿Por qué? No se puede dar una respuesta más allá de alguna sugerencia interpretativa y arriesgo una: mientras que las fuentes antiguas que mencionan pudieron ser conocidas pro Margarita a través de

⁸ Cf. *L'amour de Dieu: selon Jean Duns Scot, Porète, Eckhart, Benoît de Canfield et les capucins*, Roma, Ist. Ist. dei Cappuccini, 1997, Chapitre I, “L'amour de Dieu Chez Marguerite Porète”, p. 41 ss., donde justamente propone la comparación con Escoto.

florilegios, lecturas piadosas, incluso los Breviarios y Misales (dejando aparte cómo los interpretaban lectores no académicos ni clérigos), los franciscanos eran contemporáneos, y nexos “conflictivos” o “peligrosos” podían salir a luz en una época de fuertes polémicas teológicas. Por eso muy posiblemente ellos mismos, aun viendo los nexos, prefirieron ignorarlos. Y si este tema se introduce desde la historia, se puede reproducir una situación algo enojosa; por eso historiadores del ámbito eclesiástico pueden haber considerado mejor no tocar el tema.

A lo largo del *Espejo*, bastante extenso, se pueden señalar numerosos préstamos e influencias, que han sido analizados por K. Ruh, comparándolos y relacionándolos con otras escritoras⁹. Dos aspectos del tema, conforme a Emilie Zum Brunn, son especialmente relevantes. El primero, “la historia perdida de la cristiandad femenina”: las dos Hadewijch, Beatriz de Nazaret y Margarita Porete estuvieron olvidadas durante siglos. El segundo: la operación “de algún modo alquímica” por medio de la cual estas beguinas han transmutado el amor cortés en una esencia más valiosa, la del Amor eterno¹⁰. Sin duda estos dos temas son muy relevantes, aunque hay otros. Por lo que hace al primero, es una pregunta sin respuesta hasta ahora, aunque desde luego se han tejido

⁹ Kurt Ruh, *Storia della mistica occidentale*, v. II, *Mistica femminile e mistica francescana delli origini*, trad. di Giuliana Caballo-Guzzo e Cesare De Marchi, Milno, Vita e Pensiero, 2002, ha comparado el *Espejo* con otras obras de espiritualidad medieval, como el *Cantar de los cantares de San Trudpert*, (p. 52); con la *Vita* de Lutgarda, (p. 98); con Beatriz de Nazaret (p. 153), con Hadewijch (p. 230). Pueden encontrarse también algunas analogías con Gertrudis de Hefta y con Matilde de Magdeburgo. Los temas son fundamentalmente la unión con Dios, el “rpto”, que en el *Espejo* se da en el sexto nivel, la libertad del alma, la “nulidad” de la creatura frente a Dios.

¹⁰ Zum Brunn, ob. cit., p. 215.

diversas conjeturas. No se trata sólo de la “condición femenina”, puesto que otras mujeres, como Hildegarda, no sufrieron ese olvido. Tal vez haya que buscar una punta de solución en “determinada condición humana” que posiblemente esas mujeres olvidadas compartieron con otros hombres olvidados, o condenados y silenciados, mientras que dentro de la ortodoxia, y tal vez sobre todo la institucionalidad, la situación fue muy diferente.

Por otra parte, la mística de la esencia, aunque ve su cenit en el siglo XIII, tiene antecedentes, por ejemplo en Hildegarda, en cuya obra – aunque de modo diferente– hay elementos de este tipo, que se acercan a los de Eckhart y en Margarita, en cuyas obras hay mucho contenido teórico, hay teología. Y tal vez es precisamente este hecho el que haya despertado sospechas sobre una autora que, como Eckhart, hace afirmaciones teológicas (y ontológicas) de fuerte contenido controversial. El libro de Margarita no fue leído como un simple “cántico de amor” (que, en caso de exceso, sólo habría merecido una reprimenda) sino que fue leído como lo que en realidad es: un escrito que pretende decir algo verdadero sobre la divinidad y nuestra relación con lo divino.

La cuestión del estilo de la mística nupcial también debe ser sopesada con cuidado. Kurt Ruh considera a Margarita, después de Hadewijch y de Matilde de Magdeburgo, la tercera gran figura de la mística femenina en lengua vulgar que proviene del ambiente de las beguinas, señalando tanto sus aproximaciones como sus diferencias¹¹. Por lo que interesa aquí, señala –acertadamente a mi juicio– que el *Espejo* no es un libro de confesiones, como el *Fliessendes Licht der Gottheit* de Matilde, ni un libro de visiones como el homónimo *Visionen* de Hadewijch, sino que debe ser considerado (como puede deducirse de su propio título (es decir,

¹¹ Ob. cit., p. 349 ss.

que sea un “espejo”) un libro de instrucción religiosa. Su finalidad está determinada por la doctrina mística y la espiritualidad. Y esta pretensión ha resultado siempre urticante cuando provino de laicos (“personas comunes”), es decir, cuando se transita fuera de los cauces jerarquizados institucionales.

Los siete estados del alma, a los que hace referencia en diversos capítulos, son resumidos en lo fundamental en el capítulo 118, cumpliendo lo anunciado en el Prólogo. Estos estados, o gradas de una escala ascendente¹², son los siguientes.

1º: el alma, tocada por la gracia divina y despojada de su capacidad de pecar, toma la intención de observar los mandamientos de Dios a riesgo de su propia vida (temor de Dios) y en especial el mandamiento supremo de amarlo sobre todas las cosas.

2º: el alma considera lo que Dios aconseja a sus amigos especiales, más allá de lo que él manda, y el amigo no puede abstenerse de cumplir con aquello que place al amigo.

3º: el alma se considera a sí misma en el afecto de amor de la obra de perfección, de tal modo que sólo ama las obras de bondad.

4º: el alma es traída por la altura del amor al deleite de pensar en la meditación, y abandona toda fatiga exterior la contemplación le hace abandonar toda obediencia externa.

¹² La misma Margarita usa el símil de la montaña, aquí (p. 420) como en otras oportunidades, añadiendo que es tan solitaria que sólo se ve a Dios. Pero también comenta que ninguna grada corresponde a un estado determinado, por lo cual se colige que la Iglesia institucional no ejerce poder sobre este ascenso.

5º: el alma considera que Dios es, y que ella misma no es y por tanto ninguna cosa es.

6º: el alma no se ve en sí misma (por grande que sea su humildad) ni a Dios (por alta que sea su bondad), sino que es la propia divina majestad que de sí ilumina a esta alma, de tal modo que ella no ve que ninguna cosa exista, salvo Dios mismo.

7º: es el estado final que guarda el Amor para darlo en la vida eterna.

Puede apreciarse que esta escala de ascenso a la beatitud definitiva y eterna guarda estrecha similitud con la tradición mística. A título de ejemplo menciono los siete grados de San Buenaventura, que él llama “elevaciones” o “iluminaciones” que conducen a Dios. Dejando de lado expresiones altisonantes, pareciera que en lo fundamental Margarita se atiene a una tradición inmediata que, al menos en sus aspectos más genéricos, no debía serle desconocida.

Lo que Margarita señala como una gracia de un estado mayor de perfección en el ascenso, de Buenaventura, siguiendo las huellas de Agustín. Lo que Margarita llama “el intelecto de amor” es muy próximo a esta intuición bonaventuriana de que la fe ilumina a la razón natural permitiéndole ir mucho más lejos de lo que iría por sus solas fuerzas. No parece que estas analogías puedan haber sido puramente casuales. ¿Por qué estas no han sido reconocidas? Tal vez por el hecho de la condena, que extendió un manto de sospecha sobre su obra y la alejó de las reconocidamente ortodoxas. Ahora podemos constatar que los inquisidores no sólo usaron textos aislados, sino que “vieron” algo diferente a lo que ellos expresaban.

Tal vez haya que decir que la situación de peligro que visualizaba la jerarquía se había agravado desde los tiempos iniciales del franciscanismo. San Buenaventura, por ejemplo, en ningún lugar menciona que se exija alguna vocación especial para ser místico. Al contrario, señala que la vida mística está al alcance de todos y toca a la buena voluntad el orientarse hacia ese estado¹³. Es más, también parece haber rechazado la idea (más común entre los teólogos modernos) de que el llamado exige una gracia extraordinaria.

4. La mística esponsal

La *Mística esponsal* está representada por la corriente monástica medieval, a partir del siglo XII. Parte de un fundamento típicamente bíblico y cristiano: el misterio de la Alianza y la simbología nupcial que la expresa.

El lenguaje místico esponsal tiene fundamento bíblico. Existen en la Biblia algunos símbolos que, a modo de arquetipos, se convierten en claves de lectura e interpretación, entre ellos la *esponsalidad*, que permite ligar e iluminar muchos acontecimientos mostrando su intencionalidad salvífica, y nos ayuda, de este modo, a entrar más profundamente en el misterio de Dios y de su Salvación. El símbolo esponsal es central a la Revelación y recorre toda la historia de la salvación,

Tal vez el texto cenital sea el *Cantar de los Cantares*, que expresa el amor divino en términos de amor humano sexual. Mientras la cultura griega establece un corte y una diferencia entre el *eros* y el *ágape*, en la cultura hebrea, en cambio, sólo existe una palabra para hablar del amor: *ahaba*. Esta palabra designa tanto el amor de amistad, el amor

¹³ *Itinerarium*, cap. 1, n. 8.

sexual o el amor religioso (místico) lo cual supone la existencia de una analogía entre ellos y por tanto la posibilidad de préstamos lingüísticos válidos.

La tradición cristiana, desde sus comienzos, asumió la analogía del *Cantar* (“que me bese con los besos de su boca”) aplicándola a Cristo y a la iglesia, como hace San Pablo (Efesios 5, 23-32). Esta idea continuó durante los siglos siguientes, particularmente en la tradición monástica. Por tomar un ejemplo, Guillermo de Saint Thierry (1075-1148, monje benedictino, abad cisterciense de Signy) apoya doctrina y su praxis en la imagen de Dios en la criatura humana, siguiendo la tradición de los Santos Padres, especialmente en *De natura et dignitate amoris*. Guillermo encuentra la impronta de la imagen, sobre todo en la experiencia humana del amor, que integra al ser humano en todas sus dimensiones: cuerpo, alma y espíritu¹⁴. El amor sexual y erótico (*eros*) es imagen del amor divino (*agape*). La influencia de Guillermo fue muy importante; precisamente a partir del siglo XII la devoción a la Humanidad de Cristo fue creciendo mucho, sobre todo en la dirección de la sponsalidad. Se genera entonces una dirección mística afectiva y femenina, encarnada en la experiencia vital. El alma se ve como esposa ardiente de deseos de amor. Entre las místicas medievales quizá sea Gertrudis de Helfta la que mejor encarna esta línea, pero sin duda hay eco importantes en Margarita.

Para entender ese punto, es preciso aclarar que “esponsalidad” es un concepto más amplio que “conyugalidad” (modo concreto de vivir la sponsalidad en el ámbito del matrimonio institucional). La sponsalidad

¹⁴ Sobre su pensamiento y la influencia que tuvo de San Bernardo de Claraval, Jean-Marie Déchanet: *Guillaume de Saint-Thierry: aux sources d'une pensée*. París: Beauchesne, colección Théologie historique 49, 1978.

nos remite al proyecto creador de Dios, que creó al ser humano varón y mujer, en complementariedad sexuada y en un diálogo recíproco y amoroso. Sin embargo, la unión mística es puramente espiritual: el alma reformada por el Verbo es conformada en la caridad, amando como es amada¹⁵. El matrimonio espiritual consiste propiamente en la unión de voluntades: tener un mismo querer y no querer con Dios.

5. Algunas reflexiones conclusivas

Se dijo al comienzo que las “desviaciones” sexuales, aunque existieron y tal vez más de lo que pensamos, no fueron tratadas teóricamente, sino como gravísimos pecados de los cuales incluso no se debía hablar. Por lo tanto, adosar a las mujeres medievales “rebeldes”, como las beguinas, sus simpatizantes y cercanas, como sería el caso de Margarita, como si fueran miembros de grupos de feministas-lesbianas del siglo XX es un error de perspectiva, una forma de presentismo inadecuada para entender la evolución histórica de los esfuerzos femeninos por encontrar un lugar propio en la vida, la cultura y las prácticas religiosas.

Margarita, como otras místicas y ascetas medievales, se consideraron mujeres en el sentido cabal y biológico de la palabra, no elaboraron estructuras conceptuales o culturales (como nuestro concepto de “género”) ni cuestionaron la construcción social de la mirada sobre la condición femenina. Simplemente quisieron afianzarse en su propia condición y desde allí reclamar consideración y un lugar digno en la vida social de su tiempo. Precisamente por eso pueden ser, ahora mismo, un referente válido para analizar las actuales disputas teóricas entre lo

¹⁵ Sobre la mística sponsorial, v. por ejemplo A. Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*, Madrid, Palabra, 1990.

natural (o biológico) femenino y lo construido (el género) que además también se ha complejizado con la introducción de otros temas, como la “autopercepción identitaria del sexo” que ha terminado por oscurecer la cuestión inicial y central.

En definitiva, la Edad Media ha sido una época de una riqueza cultural que pocas veces calibramos bien, y que nos puede iluminar en la búsqueda de recursos teóricos y propuestas prácticas para mejorar nuestra comprensión sobre la sexualidad, su importancia y la feminidad (no necesariamente el “feminismo”) como componente esencial de la vida humana.

Farsa y falacias de la retórica *queer*

José Manuel Errasti Pérez

1. Introducción

El combate contra la reacción *queer* encuentra en el desmantelamiento de su retórica uno de los principales frentes de batalla. Y esto es así porque no nos enfrentamos a una filosofía, a una teoría, ni a una forma de pensamiento –ni siquiera en rigor podría considerarse una ideología–, ya que todas las figuras anteriores requieren de cierta sistematización, de ciertos límites y del cumplimiento de ciertas reglas mínimas que están completamente ausentes en este confuso movimiento. El *queerismo*, como en general toda la posmodernidad, es inmune a desenmascaramientos como el realizado en su día por Sokal¹, que consiguió que un artículo simplemente absurdo superara todas las cribas y fuera publicado en una prestigiosa revista académica de esta orientación.

La enmienda a la totalidad que se plantea contra la modernidad termina desembocando en un irracionalismo que exhibe con orgullo la falta de lógica y sistematización de sus contenidos. De ahí que sea complicado trazar los límites entre el movimiento *queer*, el movimiento *woke*, el transactivismo y la propia posmodernidad. Cada autor realizará sus propias acotaciones y, en la práctica, funcionarán como términos intercambiables, dado que comparten el mismo ámbito de referencia. Sin

¹ Alan Sokal y Jean Bricmont, *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999.

embargo, a su vez esta forma de activismo se guía por una agenda política que busca imponer una serie de cambios legales, médicos y educativos, lo que requiere el ejercicio de una ficción argumentativa, que toma la forma de un discurso vacío publicitario, meramente connotativo, cuya farsa dialéctica consiste en tomar como premisa aquello que se quiere concluir, para luego fingir que se llega a dicha conclusión. Por el camino se deshumanizará y satanizará a todo aquél que discrepe.

Aunque el grueso de este capítulo va justamente dedicado al desmontaje y desmantelamiento de algunas de las principales falacias – cuando no afirmaciones abiertamente absurdas– que escuchamos en el debate público desde posturas *queer*, cabe señalar algunas características que cumplen casi todas ellas, una especie de marca común de la casa que recorre transversalmente esta retórica. Éstos serían tales rasgos comunes:

– Uso de eslóganes: “las mujeres trans son mujeres”, “el sexo se asigna al nacer”, “los derechos humanos no se discuten”. Éstas y otras muchas frases hechas se usan en las guerras *woke* no como parte de un discurso articulado, sino como una invocación que sustituye a la argumentación. Se comentará más adelante el vínculo existente entre la retórica publicitaria y la práctica actual de la idea mundana de identidad, pero valga también esta relación con el mundo de la publicidad para entender que la retórica *queer* se construye sobre una serie de eslóganes, con frecuencia eufónicos y llenos de retruécanos, que el transactivista lleva en su mochila y saca como un cazador de vampiros saca una ristra de ajos ante Drácula. Lástima que, como se verá, muchos de esos eslóganes no signifiquen absolutamente nada.

– Uso del valor connotativo de las palabras, más que su valor denotativo: como todo el mundo sabe, cada palabra viene cargada de una

mochila de connotaciones emocionales que pueden llegar a eclipsar por completo su significado denotativo. “Identidad”, “derechos”, “constructo social”, “terapia de conversión”... son términos utilizados a todas horas de forma estrictamente vacía, carente por completo de más significado que la respuesta emocional positiva o negativa que el oyente experimenta al oírlos. Pedir una definición de diccionario de la gran mayoría de las palabras típicamente identificativas del argumentario *queer* es como pedir al perro de Pavlov que defina el sonido de la campanilla. No puede hacerlo. Sólo puede salivar al oírla.

El mismo uso del término “feminismo” por parte de estos ideólogos es, nuevamente, connotativo, en un intento de subir al transactivismo a la ola de simpatía que en muchas partes de la sociedad genera aquel término. El ejemplo más claro de esto –y en cierta medida, la mayor victoria del transactivismo– es haber conseguido introducir la T entre la G y la B dentro de la sigla LGTBIQ+, ganándose por mera contigüidad otra vez cierto apoyo reflejo de buena parte de los votantes y consiguiendo que cualquier discrepancia respecto de las tesis *queer* pueda ser reconvertida en un ataque a la comunidad homosexual.

– Permanente confusión entre sexo y género: resulta irritante en una teoría que se presenta como especialmente sofisticada y en la vanguardia del rigor y la ciencia. Quizá porque la voz inglesa “*gender*” no es exactamente traducible como “género” –por más que su uso se haya extendido de forma difícilmente reversible–, o quizá porque aportaciones como las de Judith Butler² han tendido a desfigurar y emborronar la distinción entre sexo y género que autoras feministas como Gayle Rubin³

² Judith Butler, *El género en disputa*, Barcelona, Paidós, 1990.

³ Rosa Cobo Bedia, “El género en las ciencias sociales”, *Cuadernos de Trabajo Social*, 18, 2005: 249-258.

ya habían establecido inequívocamente hace varias décadas, el caso es que en el debate público es frecuente que sexo y género se usen indistintamente, incluso por supuestos autores de prestigio o políticos de alto nivel, notándose cada vez más una tendencia a que “género” monopolice todos el ámbito que cubriría tanto el sexo como el género⁴. Además, tras la tesis posmoderna que afirma que el sexo es un fenómeno de la misma naturaleza que el género –performativo, normativo, construido socialmente, opresor de la diversidad, deconstruible, un espectro...– abundan ya las referencias a algo que recibe el nombre de “sexo/género”.

– Construcción pésima de neologismos y usos impropios de términos especializados: así, por ejemplo, la expresión “no normatividad” –en expresiones como “cuerpos no normativos” o “sexualidades no normativas”– es usada como si significara “fuera de la norma”, cuando en realidad significa “carente de normas”; en español es “anómalo” o “anormal” lo que significa “fuera de la norma”. Hablar de “deconstrucción” es semejante a hablar de “macromicrobios” o “minisupermercados”; ya existe en español el antónimo de “construir” y es “destruir”, sin necesidad de neologismos pedantes. “Performativo” igualmente ha perdido su significado original –algo que se hace verdad en el momento de ser nombrado, “yo os declaro marido y mujer”– y se banaliza como algo que se practica o se ejerce –como en “Axel performa el género masculino”–.

No estamos ante un mero juego del lenguaje sin consecuencias, cuya crítica pueda entenderse únicamente como un ensayo de erudición de

⁴ Alicia Miyares, “Esencialismo de ‘Género’”, *El Plural*, 25 de octubre de 2018. Disponible en: <https://tribunafeminista.elplural.com/2018/10/esencialismo-de-genero/>.

salón. Las trampas de la retórica *queer* están sosteniendo un entramado de intereses y de cambios sociales que están perjudicando gravemente aspectos como la educación⁵, la práctica jurídica⁶ o el ejercicio de la medicina⁷, –además del peligrosísimo caballo de Troya que supone para el feminismo⁸–. Se hace necesaria una labor de análisis minucioso de las afirmaciones que se repiten como mantras para concluir la solidez de sus aportaciones. Ya se adelanta que los resultados de tal análisis no son especialmente ilusionantes. El repertorio de eslóganes oscuros utilizado por el movimiento queer es amplio e inabarcable dada la longitud de este texto. Éstas son las consignas elegidas.

2. No, los humanos no podemos ser sexualmente no binarios

Uno de los términos peor comprendidos dentro de la confusión general que caracteriza a la retórica queer es el término “binario” –y su negación “no binario”–. La confusión se acrecienta con la permanente ambigüedad que impide aclarar si tal binarismo está referido al sexo o al género. Su uso está muy extendido en las redes sociales, en los debates públicos, e incluso en ocasiones se ha pretendido que tenga algún tipo de

⁵ Silvia Carrasco Pons, Ana Hidalgo Urtiaga, Araceli Muñoz de Lacalle y Marina Pibernat Vila, *La coeducación secuestrada: Crítica feminista a la penetración de las ideas transgeneristas en la educación*, Barcelona, Octaedro, 2022.

⁶ Pablo de Lora, *El laberinto del género: Sexo, identidad y feminismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2021.

⁷ Hillary Cass, *Independent review of gender identity services for children and young people: Final report*, 2024. Disponible en: https://cass.independent-review.uk/wp-content/uploads/2024/04/CassReview_Final.pdf.

⁸ Amelia Valcárcel, *Ahora feminismo*, Madrid, Cátedra, 2019.

reconocimiento jurídico o administrativo. Es por ello por lo que conviene realizar las siguientes aclaraciones.

I. Respecto del sexo, es fundamental entender que el binarismo o no binarismo se dice de las especies animales, y solamente tiene sentido afirmarlo de un individuo en tanto que miembro de una especie animal sexualmente binaria. En el reino animal nos vamos a encontrar con especies dimórficas –la inmensa mayoría de ellas– y unas pocas especies no dimórficas –si acaso, algunas bacterias y quizá algunas medusas y algunos anélidos–. Ninguna especie de mamífero incluye individuos que practican funciones sexuales binarias, y otros individuos que practican funciones sexuales no binarias. Carecería de sentido el propio concepto de especie animal si se albergara dentro de una de ellas tal diversidad de formas de reproducción⁹.

La obra de Darwin no solamente tiene importancia por el descubrimiento positivo de la evolución de las especies y la selección natural. No estamos ante un mero hallazgo que se añade al cuerpo de conocimiento de una ciencia. El darwinismo crea un nuevo marco conceptual que recompone la biología entera alrededor de la idea de función y de adaptación. Frente a las biologías anteriores –p.e. Linneo–, dedicadas a la recolección de datos y su clasificación conforme a criterios descriptivos, Charles Darwin ha pasado a la Historia por encontrar la dinámica que ordena de forma explicativa todo el campo de los fenómenos biológicos. A partir de Darwin los hechos biológicos se definen por su función. Así, por ejemplo, los aspectos anatómicos del ojo de los individuos de una especie conservan todo su interés, pero ahora

⁹ Zachary Elliot, *Binary: Debunking the Sex Spectrum Myth*, Paradox Press, 2023.

supeditado a su porqué, es decir, a la función adaptativa que ha generado tal estructura.

Función y estructura mantienen un diálogo permanente, como también se determinan mutuamente el organismo en su conjunto y el ambiente al que se adapta. Que nadie quiera ver aquí ninguna teleología metafísica ni ninguna dirección o intención fijada a priori. Es la función la que distingue entre la norma y la anomalía. Es la función la que hace que la piel blanca de una persona nórdica pertenezca a la misma categoría que la piel oscura de una persona africana, y, sin embargo, se diferencie de la piel blanca –cromáticamente semejante– de una persona con albinismo. No son prejuicios morales o residuos estadísticos lo que indicarán el carácter anómalo de un fenómeno. La evolución darwiniana permite valorar el cambio en biología con criterios internos a la propia disciplina, y es la herramienta que mejor nos permitirá comprender el fenómeno de la intersexualidad, –que se desarrollará en un apartado posterior–. Recordando a Dobzhansky¹⁰: “nada tiene sentido en biología si no es a la luz de la evolución”.

II. Y aunque no es necesario para sostener el argumento de que el binarismo es un atributo de las especies animales y no de los individuos, quizá todo se entienda mejor repasando muy brevemente el origen de la reproducción sexual en el reino animal, para comprender la lógica que subyace a esta forma de perpetuación del linaje. Como es sabido, las primeras y muy rudimentarias formas de vida que aparecieron sobre el planeta se perpetuaban a través de una reproducción asexual que consistía simplemente en una división celular que producía dos organismos idénticos al organismo original. Esta forma de reproducción no favorecía

¹⁰ Theodosius Dobzhansky, “Nothing in biology makes sense except in the light of evolution”, *The American Biology Teacher*, 35, 1973, pp. 125-29.

la variedad biológica necesaria para adaptarse a un entorno en permanente cambio.

Así, hace alrededor de mil millones de años aparece una nueva forma de generar nuevos individuos en donde no se producen dos nuevas células por cada célula, sino, curiosamente, una sola nueva célula por cada dos células anteriores. Aunque energéticamente esta solución resulta más costosa e implica la desaparición de los progenitores, la nueva reproducción sexual tiene la enorme ventaja de que produce individuos genéticamente muy variados, por lo que la selección natural puede recaer sobre tal diversidad e ir moldeando cada vez formas más complejas de vida, adaptadas a ecosistemas igualmente sofisticados.

Ya estamos cerca de la actualidad. Sólo faltan seiscientos millones de años. Es entonces cuando se pasa de la reproducción isogámica –en donde las células haploides aportadas por cada uno de los dos organismos progenitores son iguales– a la reproducción anisogámica –en donde dichas células, llamadas “gametos”, son diferentes entre sí–. De nuevo, esta innovación se selecciona dado que la especialización de los gametos –en aspectos citoplasmáticos, en funciones de la fecundación, etc– proporciona ventajas para la fecundación y supervivencia de los cigotos. Finalmente la anisogamia alcanza niveles sorprendentes. En la reproducción oogámica que actualmente presentan los mamíferos, un tipo de individuos, que llamamos “hembras”, aportan un gameto grande, inmóvil y de gran valor dada su escasez, y otro tipo de individuos, que llamamos “machos”, aportan un gameto pequeño, móvil y de escaso valor dada su abundancia (hay mil referencias que fundamentan estas

cuestiones; por su valor canónico, valga el trabajo de Kumar, Meena y Swapnil¹¹).

III. Queda claro, por tanto, que el carácter binario del sexo es el resultado de un proceso que ha tenido lugar a lo largo de varios miles de millones de años, y cuyo resultado final tiene como sujetos a las especies animales, no a uno u otro de sus individuos. Cada vez que oímos en las redes sociales o los medios de comunicación “yo soy sexualmente una persona no binaria” debemos entender que, efectivamente, esa persona ignora cuál es la naturaleza del sexo¹². Los individuos de una especie binaria como la humana deberán ser necesariamente machos o hembras, varones o mujeres. La gran pregunta que protagoniza el debate distópico en el que nos encontramos –¿qué es una mujer?– es fácil de responder: mujer es el individuo humano que, en caso de reproducirse, realizaría la función de gestar; varón es el individuo humano que, en caso de reproducirse, realizaría la función de fecundar. Retrocedamos unos párrafos hasta encontrarnos con Darwin: los fenómenos biológicos se definen por su función. Y en el sexo hay dos funciones: gestar y fecundar.

Una nueva distinción ha de ser presentada para que el binarismo sexual quede definitivamente bien comprendido. Veamos previamente un par de ejemplos referidos a otros asuntos. Todo el mundo entiende que la condición de mamífero de un individuo es independiente de que esa persona en particular haya mamado o no en su infancia, de forma que

¹¹ Rahul Kumar, Mukesh Meena, y Prashant Swapnil, “Anisogamy”, Jennifer Vonk y Todd Shackelford (eds.), *Encyclopedia of Animal Cognition and Behavior*, Nueva York, Springer, 2019.

¹² Colin Wright y Emma Hilton, “The Dangerous Denial of Sex”, *The Wall Street Journal*, 13 de febrero de 2020.

sería absurdo que alguien reclamara no ser considerado mamífero dado que, por las circunstancias que fueran, no obtuvo su alimento de las mamas maternas en su etapa de bebé. Igualmente, todo el mundo entiende que si lamentablemente alguien pierde una pierna en un accidente de tráfico sigue conservando su condición de bípedo. Para saber si un individuo es bípedo o mamífero, basta con saber a qué especie animal pertenece, sin que la respuesta requiera del conocimiento de las circunstancias particulares de ese individuo. Frente a otras características que sí requieren de la comprobación empírica en cada miembro de una especie –estatura, peso, densidad ósea, tasa cardíaca...–, el bipedismo, el binarismo sexual o la condición de mamífero son rasgos que el individuo posee o no posee necesariamente en tanto que miembro de su especie animal.

Así, podríamos aplicar a ese caso la vieja distinción filosófica atributivo/distributivo, y considerar características distributivas aquéllas de tipo filogenético que la especie distribuye sobre sus miembros; mientras que las características atributivas serían aquellos atributos fruto de las circunstancias concretas ontogenéticas que toman un valor u otro en cada individuo dentro de los rangos de variación que permite la especie. No cabe duda: el binarismo sexual es una característica biológica distributiva.

IV. Claro que, a lo mejor, estamos dando demasiadas vueltas a una cuestión más sencilla, y cuando alguien afirma ser una persona no binaria quizá no se refiera a que es no binaria en cuanto al sexo, sino no binaria en cuanto al género. Puede ser que lo que esa persona esté intentando decir es que no se ajusta a la perfección al estereotipo sexual masculino o femenino –según sea varón o mujer–, o no siente una simpatía emocional hacia todo el mundo estético, simbólico, normativo, pragmático...

culturalmente asociado a su sexo. Es posible que no estemos ante una frase absurda, sino ante una sencilla perogrullada.

Porque, en cuanto al género, nadie es binario. No se puede ser binario respecto a un sistema que no es binario. El género ni siquiera es un continuo unidimensional que se extiende a lo largo de una línea que tiene a Barbie y a Ken en sus extremos. Es un espacio de numerosísimas dimensiones más independientes de lo que parecen. Existe una dimensión estética del género, sí, pero junto a otras dimensiones emocionales, conductuales, alimenticias, relacionadas con las aficiones, el lenguaje corporal, la alimentación, las relaciones familiares, de amistad, sexuales, dimensiones económicas, laborales, ideológicas... En definitiva, el género es un espacio n-dimensional y todas las personas andamos flotando en medio, sin fijarnos definitivamente en un punto. Podemos estar más o menos cerca de uno de los vértices, pero, desde luego, nadie puede reclamar definirse al cien por cien como varón o como mujer en cuanto a cómo se muestra en su vida la construcción social del sexo. En la vida real no existen las Kim Kardashian ni los Chuck Norris.

Es difícil entender por qué habría de molestar a nadie cualquiera de las consideraciones hechas en este apartado y, sin embargo, con frecuencia encontramos reacciones iracundas ante estos argumentos, mucho más que contraargumentos con los que quepa debatir. No está claro si irrita más la idea de que el binarismo sexual es una característica distributiva de las especies sobre sus individuos –lo que impediría que una persona fuera no binaria– o lo que verdaderamente molesta es el señalamiento de que esa característica especial que la persona se atribuye respecto a su género es en realidad una vulgar obviedad que todos podríamos suscribir. Sea como fuera, de cara a arrojar un poco de luz en la densa confusión con la que la teoría queer habla del binarismo, la conclusión de este apartado resulta

clara: en el sexo todos somos binarios, en el género todos somos no binarios.

3. No, las personas intersexuales no están entre los dos sexos

Debemos tener mucho cuidado para no quedar atrapados por las etimologías de las palabras, que con frecuencia incorporan significados que no son adecuados para describir los fenómenos con los que los nombramos. La presencia de un número muy escaso de bebés que nacen con algún tipo de alteración biológica en el desarrollo de su aparato reproductivo –bien sea cromosómica, hormonal, gonadal, genital...– ha recibido diversos nombres a lo largo de la historia que no parecen haber sido escogidos con especial acierto. Dentro de su bajísima frecuencia, este tipo de variaciones respecto del desarrollo habitual es a su vez tan variado que sería difícil encontrar un componente común.

En el pasado estas personas fueron asociadas erróneamente al fenómeno del hermafroditismo –término que a su vez proviene de los dioses griegos Hermes y Afrodita–. Ciertas plantas, e incluso ciertos invertebrados, poseen órganos sexuales funcionales de los dos sexos, por lo que pueden reproducirse sexualmente por sí solos. Esto no tiene nada que ver con las alteraciones del desarrollo sexual (ADS) a las que nos estamos refiriendo, en donde jamás la persona es capaz de fecundarse a sí misma y gestar descendencia viable, ni nada que remotamente se le parezca. Ningún ser humano produce óvulos y espermatozoides a la vez. Ninguno produce gametos intermedios entre los óvulos y los espermatozoides. Ningún ser humano realiza una función reproductiva intermedia entre la fecundación y la gestación. Sin embargo, en esa primera asociación entre el hermafroditismo y las ADS ya se deslizaba la

idea de que en los humanos es posible de alguna manera la mezcla de ambos sexos, como ocurre, por ejemplo, en las estrellas de mar.

Más recientemente, la etiqueta “intersexual” ha ahondado en este error. El término daría a entender que las personas que han nacido con una ADS se encuentran “entre” los dos sexos, como si existiera un continuo unidimensional en cuyos extremos se encontrasen las mujeres y los varones sin ADS, de forma que las más de cuarenta variantes de ADS conocidas se pudieran distribuir sucesivamente a lo largo de tal línea. Incluso en *Scientific American* se llegó a publicar un incomprensible trabajo centrado alrededor de una compleja infografía en donde, en medio de centenares de flechas que apuntaban en todas direcciones, se situaba a las mujeres con síndrome de Turner un centímetro y medio alejadas del extremo femenino, y a los varones con síndrome de Klinefelter tres centímetros antes de llegar al extremo masculino¹³. Como si una mujer afectada por el síndrome de Turner fuera un 90% mujer y un 10% varón, y un varón que padeciera el síndrome de Klinefelter fuera un 20% mujer y un 80% varón.

Hace falta tergiversar a fondo los hechos biológicos y poseer nulos conocimientos de fundamentos teóricos de la biología para llegar a estas conclusiones. Contra ellas, cabe entender que no existe ese continuo de diferencias cuantitativas en relación con una magnitud misteriosa que estos autores no aclaran; por el contrario, la diferencia varón/mujer es funcionalmente cualitativa y no tienen sentido los valores intermedios. Tampoco existen mujeres que son más mujeres que otras –y, dado que el trabajo de *Scientific American* es de naturaleza estrictamente sexual,

¹³ Amanda Montañez, “Visualizing Sex as a Spectrum”, *Scientific American*, 29 de agosto de 2017. Disponible en: [https:// blogs.scientificamerican com/sa -visual/visualizing -sex -as -a -spectrum/](https://blogs.scientificamerican.com/sa-visual/visualizing-sex-as-a-spectrum/).

deberíamos considerar que sus afirmaciones se extienden, cuando menos, al ámbito de los mamíferos placentarios, por lo que cabría encontrar bóvidos que fuesen un 32% vacas y un 68% toros, o yeguas más yeguas que otras yeguas—; la cualidad de varón o de mujer no admite grados. Una mujer con el síndrome de Turner es tan mujer como una mujer sin el síndrome de Turner.

Más que situarse a medio camino entre las mujeres y los varones, cabría entender que las personas con ADS son variantes de mujeres y variantes de varones, variantes discretas, no continuas ni ordenables cuantitativamente. Acostumbra a ser sencillo determinar a cuál de los dos grupos pertenece el bebé que nace con una ADS. Sólo en un caso de cada cinco mil nacimientos resulta difícil dilucidar tal pertenencia al grupo femenino o al masculino, no porque no se pertenezca a uno u otro, sino porque dicha ADS en particular puede resultar particularmente desconcertante o interpretable¹⁴. Para entender gráficamente qué significa esta ratio 1/5000 cabría recordar la altura de las Torres Gemelas que fueron derribadas el 11 de septiembre de 2001. Si fueran las columnas que corresponden a los varones y las mujeres, la columna relativa a las personas cuyo sexo resulta difícil de dilucidar tendría la longitud de un *smartphone*.

De hecho, entre la comunidad médica el término “intersexualidad” se encuentra en franco retroceso en la actualidad, prefiriéndose hablar de trastornos, variantes o anomalías del desarrollo sexual. Es dentro del movimiento *queer* y transactivista donde la I de la sigla LGTBIQ+ sigue manteniéndose con insistencia, dado que sus sugerencias antibinaristas de la realidad sexual humana encajan perfectamente con la ideología que se

¹⁴ Leonard Sax, “How common is Intersex? A response to Anne Fausto-Sterling”, *Journal of Sex Research*, 39, 2002, pp. 174-178.

está intentando defender. Una vez más dentro de la confusión queer, las connotaciones de un término resultan más explicativas de su (mal) uso que su significado riguroso.

Nada de esto debe hacernos olvidar el maltrato y las negligencias médicas que las personas con ADS han sufrido con demasiada frecuencia en el pasado –y siguen en buena medida sufriendo en el presente–. El afán por ahormar al menor a los patrones anatómicos y fisiológicos masculinos o femeninos ha llevado a operaciones quirúrgicas precipitadas y tratamientos farmacológicos poco ponderados. Es necesaria una revisión a fondo de estas prácticas médicas relativas a estos problemas médicos, pero, como fácilmente se entiende, ésta sólo podrá hacerse adecuadamente desde una comprensión rigurosa de estos fenómenos. No es necesario tergiversar fundamentos de conceptos biológicos bien establecidos para defender el buen trato y los derechos de estas personas. De hecho, no sólo no es necesario, sino que es totalmente incompatible¹⁵.

4. No, el sexo no se asigna al nacer

En su permanente empeño por restar relevancia a la materialidad del sexo, el transactivismo encuentra uno de sus mantras fetiche en la afirmación de que “el sexo se asigna al nacer”. Casi se ha convertido en una contraseña que les permite reconocerse entre ellos. Es posible que los bebés vengan ya dotados de pene o vulva, cromosomas XX o XY, pueden presentar en el momento del nacimiento determinados niveles de determinadas hormonas o ciertos órganos internos que en el futuro podrán tener que ver con la reproducción. Pero sexo, lo que se dice “sexo”, “sexo”, aún no tienen, y no lo tendrán hasta que la familia, el

¹⁵ José Errasti, “¿Darwin era transfobo?”, *Huffington Post*, 3 de mayo de 2022.

personal médico o el Estado opresor no se lo asigne. Es en el momento en el que la madre pregunta ansiosa “¿qué es?” y la comadrona le contesta “es una niña” cuando el bebé comienza a tener sexo –los avances médicos que permiten hoy en día resolver esta cuestión a través de ecografías a partir del quinto mes de embarazo no son ajenos a esta cuestión. La pregunta “¿quieren saber ahora el sexo del bebé o prefieren esperar al nacimiento?” que suele realizar la ginecóloga a los padres debería convertirse en “¿quieren que le asignemos ya un sexo al bebé o prefieren esperar al nacimiento para asignárselo?”–.

Como siempre, el diablo está en los detalles. El significado de “asignar” incluye ciertos matices de arbitrariedad, capricho o azar que hacen las delicias de esta ideología. Se asigna la puerta de embarque 18 para un vuelo. Al funcionario que acaba de aprobar unas oposiciones se le asigna una plaza de trabajo en Córdoba. El profesor asigna a su mejor estudiante la tarea de mantener limpio el laboratorio. Jamás diríamos que un médico asigna un cáncer a un paciente o que el día de nacimiento se asigna a los recién nacidos. Las hormonas y los genitales, dado su carácter corpóreo, se consideran fenómenos naturales “que están ahí”, mientras que al sexo, dado su carácter de categoría que resume y agrupa una serie de fenómenos materiales –por más que no vaya más allá de tal materialidad–, se le considera un “constructo social”.

No cabe una ontología y una epistemología más *naïf*, un dualismo más cándido, que distingue una realidad en todo lo que sea corpóreo y una arbitrariedad opresora en todo lo que apunte a una mínima abstracción. Y todas o casi todas las ciencias, la filosofía, las artes, el pensamiento occidental han trabajado con tales abstracciones mediadas por las palabras, lo que permite proponer una enmienda a la totalidad que considere que todas las certezas que ha ido produciendo el desarrollo del

conocimiento son meros usos del lenguaje. La (des)calificación de algo como “constructo social” pretende tildarlo de arbitrario, convencional, gratuito, sin distinciones entre la jubilación a los 65 años y la institución del Santo Ángel de la Guarda como patrón de los jubilados.

En vez de tomarse el arduo trabajo de hacer una teoría de los constructos sociales, que, aceptando el carácter construido de todo conocimiento –sea una hormona o el concepto darwiniano de sexo–, los matice, acote, ordene, clasifique, alrededor de diversos tipos de ideas de verdad, la posmodernidad cree haber descubierto la pólvora al trazar con una brocha gorda una raya en el suelo y proclamar que lo que queda a un lado –casi todo, desde la Navidad hasta la monogamia– está participado de elementos humanos. Incapaces de ir más allá de decir perogrulladas de formas absurdas, el pensamiento posmoderno, –como todo dualismo–, cae en un bucle infinito al tener necesariamente que reconocer que su propio concepto de constructo social no pasa de ser un constructo social¹⁶.

Pero el carácter construido de un conocimiento no lo devalúa, ni es señal de que sea arbitrario o de que baste un golpe de voluntad para cambiarlo, no indica que sea un artefacto inventado ni que sólo los conservadores o los tontos lo consideren como algo inamovible. El sexo –mujer y varón– como característica propia de los individuos es una realidad sociológica, antropológica, biológica, política... además de estar presente de forma obstinada e inescapable en las vidas de miles de millones de personas. Los buscadores de excepciones son auténticos cazadores de unicornios, y su principal herramienta suele ser la

¹⁶ José Errasti y Marino Pérez Álvarez, *Nadie nace en un cuerpo equivocado*, Barcelona, Deusto, 2022, pp. 115-117.

malinterpretación de realidades antropológicas lejanas desde categorías anacrónicas.

Finalmente, el sexo no se asigna al nacer más de lo que se asigna la fecha o la ciudad de nacimiento, la estatura o el peso del bebé. Al nacer, el sexo se constata, se anota, se registra, se observa, se certifica, se escruta, se examina, se documenta, se comprueba, se apunta, se averigua, se inscribe, se consigna, se señala, se inspecciona, se reconoce, se explora, se percibe, se evidencia... pero no se asigna.

5. No, despatologizar no es sinónimo de desproblematizar

Por supuesto que la transexualidad, el transgenerismo, la disforia de género o la incongruencia de género no son enfermedades. Y no lo son por mucho sufrimiento que en ocasiones puedan llegar a provocar a las personas que las presentan. Pero la no patologización de estas situaciones no proviene de una característica excepcional que posean las molestias causadas por esta disforia, a diferencia de lo que ocurriría con las molestias provocadas por otras disforias diferentes que sí podrían ser consideradas enfermedades. No, la cualidad sexual no posee una valoración extraordinaria respecto de otras fuentes de malestar. No se trata de que mi extremo malestar en relación con mi peso pertenezca al ámbito de las enfermedades, mientras que mi extremo malestar en relación con mi sexo pertenezca al ámbito de mi esencia identitaria.

La disforia de género no es una enfermedad porque los problemas emocionales no son enfermedades. Hace décadas ya que la psicología ha rechazado el modelo biomédico como el más adecuado para la comprensión de los fenómenos psíquicos, optando por modelos

biopsicosociales o, más recientemente, modelos contextuales¹⁷. Quedará para los sociólogos de la ciencia la explicación detallada sobre los aspectos sociales que llevaron durante buena parte del siglo XX a considerar que el sufrimiento de desajustes emocionales era un fenómeno que formaba parte del mismo ámbito de la hepatitis, la artrosis o el infarto de miocardio; seguramente esta explicación deba tener en cuenta el éxito del individualismo, el prestigio social de la medicina y la consolidación de la enfermedad como modelo desde el que entender cualquier tipo de alteración personal.

Ante un problema emocional, corresponde al psicólogo explicar cuál es la función que esa conducta está cumpliendo en el contexto en el que aparece. Más que perderse en categorías diagnósticas que en nada ayudan a entender el fenómeno, cabrá entender cómo se ha originado y cómo se está manteniendo el mayor o menor rechazo que una persona pueda mostrar por los aspectos sexuales de su cuerpo y el mayor o menor lamento por no pertenecer al otro sexo, aplicando los principios del comportamiento que constituyen el núcleo de cualquier práctica psicológica. No tienen leyes propias las conductas vinculadas al sexo ni la conducta es un ente enfermable. La disforia de género no es una enfermedad, como tampoco lo es el miedo, la tristeza, la desesperación o el impulso incontenible por realizar juegos de apuestas. No hay enfoque más despatologizador de los problemas humanos que el psicológico¹⁸.

¹⁷ Héctor González Pardo y Marino Pérez Álvarez, *La invención de los trastornos mentales*, Barcelona, Alianza Editorial, 2004.

¹⁸ Ernesto López Méndez y Miguel Costa Cabanillas, *Los problemas psicológicos no son enfermedades: Una crítica radical de la psicopatología*, Barcelona, Pirámide, 2014.

Pero que la disforia de género no sea una enfermedad no quiere decir que no pueda llegar a ser un problema. En ocasiones, un serio problema. El transactivismo presenta una falsa oposición entre patologización y desproblematización, como si todo lo que sea un problema ha de ser necesariamente una enfermedad. No es el caso. Las personas afectadas por problemas emocionales pueden verse beneficiadas del asesoramiento y el consejo psicológico, sin que eso implique que su situación es una enfermedad. Y esto es especialmente cierto en menores de edad, y especialmente importante cuando el menor se está planteando optar por decisiones médicas irreversibles que repercutirán intensamente en su vida futura.

Los profesionales de la psicología trabajan en centros educativos, en prisiones, realizan peritajes sobre la custodia de los menores, se encuentran en ámbitos deportivos... sin que alumnos, presidiarios, familiares o deportistas sientan que se les está considerando enfermos. Por otro lado, incluso los profesionales de la medicina tienen mucho que decir ante situaciones de la vida –como el embarazo, el envejecimiento o la medicina estética– que no pertenecen a la categoría de las enfermedades. Muchas personas viven sin problemas sus diversidades en materia de sexo o de género. Otras no. Ofrecer ayuda a éstas últimas, o exigirlo como requisito en caso de demanda de intervenciones médicas irreversibles es una actitud tanto humanitaria como prudente. Negarlo en nombre de demagogias y confusiones es una postura difícilmente defendible.

6. No, la terapia exploratoria no es terapia de conversión

Se llamó “terapia de conversión” a una desafortunada forma de intervenir sobre la orientación sexual de las personas homosexuales, en

un intento de extinguir la respuesta de deseo homosexual y provocar la aparición de excitación heterosexual. Para ello se partía del condicionamiento clásico pavloviano, propio de los momentos más iniciales de la terapia de conducta. Durante la intervención se apareaba la visión de estímulos homoeróticos con la presentación de estimulación aversiva –ruidos desagradables a gran volumen, pequeñas descargas eléctricas...–, que se interrumpía cuando las imágenes que se presentaban eran de tipo heteroeróticas. Se suponía que esto provocaría rechazo hacia las prácticas homosexuales y el deseo se reconduciría hacia la heterosexualidad.

Este tipo de terapia se practicó en especial durante la década de los años 60, 70 y 80 del siglo pasado, y empezó a desaparecer a medida que la homosexualidad salió de los manuales de psicopatología y la propia Organización Mundial de la Salud la eliminó de su lista de trastornos mentales en 1990. Por más que con frecuencia fuera demandada por la propia persona y contara con su pleno consentimiento, una intervención de este tipo resulta ser éticamente muy cuestionable, tanto por lo aversivo del procedimiento como por la ideología que la sustenta y la valoración negativa que se hace de la homosexualidad. El progreso social experimentado por las sociedades occidentales en estos temas hace que a veces nos llevemos las manos a la cabeza ante prácticas que se realizaban con normalidad no hace tanto tiempo. Sus resultados, además, son confusos, siendo especialmente dudosa su eficacia cuando se extiende el periodo de seguimiento, dado que el mantenimiento de los logros terapéuticos va disminuyendo claramente con el paso del tiempo –si es que cabe llamar “eficacia” y “logro” a la conversión del deseo homosexual en heterosexual–.

La terapia exploratoria de la transexualidad o la disforia de género no tiene absolutamente nada que ver con la terapia de conversión. Se trata de una intervención que intenta explorar las causas que han dado lugar a la aparición y el mantenimiento de los malestares que la persona pueda sentir alrededor de su sexo o su género. A sabiendas de que una misma queja –“me identifico como hombre”, “siento que éste no es mi cuerpo”, “soy una persona trans”, “me identifico como mujer”– puede obedecer a circunstancias psicológicas y sociales muy diferentes, en la terapia exploratoria se utiliza la entrevista, el análisis funcional, la prudencia, la escucha activa o la espera atenta, para intentar esclarecer el sufrimiento de la persona¹⁹. Se validan las emociones que la persona nos cuenta, aunque no necesariamente la explicación que de tales emociones nos da. El profesional –como hacen todos los especialistas en cualquier ámbito– escucha atentamente la demanda del cliente y la reinterpreta a la luz de sus conocimientos. Sopesa las ideas que nos cuenta la persona y, si fuera conveniente, le propone otras ideas diferentes.

No estamos ante una terapia de talla única, que aplique el mismo tratamiento a todos los casos desde dogmatismos y apriorismos, sino ante una terapia abierta al resultado, en donde no se descarta intentar la solución médico-quirúrgica si otras vías menos agresivas no han resultado eficaces²⁰. No se estaría defendiendo la existencia de “auténticos trans” y “falsos trans”, sino de personas con disforia a las que hemos encontrado la forma no agresiva de ayudar y personas con disforia

¹⁹ José Errasti, “Aspectos psicológicos de la disforia de género y la transexualidad/transgenerismo”, *Revista Española de Endocrinología Pediátrica*, 15 (Suppl 2), 2024, pp. 85-92.

²⁰ Marino Pérez Álvarez y José Errasti, “La psicología ante la disforia de género, más allá de la ideología queer”, *Papeles del Psicólogo*, 43(3), 2022, pp. 185-199.

que no sabemos cómo ayudar. Se trataría de la última opción, nunca de la primera, y siempre con mayores de edad que presenten una disforia estable y sostenida en el tiempo. En definitiva, se trata de aplicar a este problema la misma lógica que sería obvio aplicar a la intervención sobre cualquier otro malestar emocional.

Sin el menor fundamento, el transactivismo ha intentado desacreditar la terapia exploratoria incluyéndola en la categoría de “terapia de conversión”. Cuesta trabajo imaginar dos abordajes más diferentes que la terapia exploratoria y la terapia de conversión, pero, a sabiendas de que las armas de la batalla son las connotaciones emocionales de las palabras usadas, intentan asociar la terapia exploratoria con la terapia de conversión para que aquélla se cargue de las respuestas emocionales negativas que provoca ésta. En España, la psicóloga Carola López Moya recibió una demanda judicial por la publicación de unos tuits en donde defendía la terapia exploratoria. Se la acusaba de promover la terapia de conversión, reclamando una multa de varios cientos de miles de euros y la suspensión de su licencia profesional –afortunadamente, el proceso judicial se resolvió a favor de López Moya²¹–.

E inesperadamente, la que tiene ciertas similitudes con la terapia de conversión es la terapia afirmativa, esa intervención que se limita a asentir ante la autoevaluación que la persona realiza de sí misma. No en los procedimientos, pero sí en los objetivos. Las investigaciones señalan que la mayoría de las personas que demandan la transición sexual son chicos gays que buscan convertirse en chicas heterosexuales y chicas lesbianas que buscan convertirse en chicos heterosexuales. Paradójicamente, es la hormonación y la cirugía la que está actuando de

²¹ La narración de esta odisea se encuentra en Carola López Moya, *La secta*, Barcelona, Deusto, 2023.

hecho en estos momentos como una terapia de conversión de la orientación sexual de las personas que demandan la atención médica a sus problemas con su condición sexual o su género.

7. No, no todo el que no defiende la postura *queer* es fascista

A comienzos de 2023 España estaba gobernada por un gobierno de coalición entre el Partido Socialista Obrero Español y Podemos, formación de izquierda cósmica abiertamente queer. Justamente era este partido el que dirigía el Ministerio de Igualdad, y la aprobación de una Ley Trans de contenido transactivista se convirtió en el principal hito que Podemos necesitaba exhibir en esa legislatura. La línea oficial del PSOE disfrazaba de apoyo a Podemos su desinterés absoluto por el tema, encantados de que les saliera tan barato mantenerse en el gobierno a pesar de no tener la mayoría. Pero una corriente feminista del mismo Partido Socialista se mostraba muy crítica con el texto de la ley.

Tan fuerte era la crítica que en los momentos finales de la tramitación y aprobación de la Ley Trans ésta pareció peligrar. Temerosos de perder tan ansiada pieza, Podemos convocó en Madrid una manifestación de apoyo a la ley para exigir al presidente Sánchez que acallara las voces internas críticas. Acudieron las quinientas personas habituales. En la pancarta que encabezaba la marcha se leía “Contra el fascismo, Ley Trans ya”.

No sostenían esa pancarta los miembros de Monty Python, sino cargos de primer nivel del gobierno de España. De entre todas las oposiciones falaces que el pensamiento queer utiliza para conseguir la adhesión incondicional de sus seguidores a golpe de simpatía emocional, alguna alcanza ya el nivel de humor surrealista, de despropósito delirante. Es la

que nos ocupa. Defender que sólo se puede ser crítico con el terraplanismo *queer* desde la extrema derecha es un dislate tan descentrado que ha de estar cumpliendo necesariamente alguna función muy útil en las guerras *woke*. Y efectivamente lo hace: es la acusación de fascismo lanzada contra todo aquél que discrepe lo que excusa a los defensores del transactivismo de tener que debatir tales discrepancias. Si los críticos no fueran fascistas, este activismo no tendría forma de evitar un debate del que saldrían derrotados cien de cada cien veces. Pero ya que son fascistas, quedan libres de tener que medir dialécticamente sus ideas con el oponente, ya que, como todo el mundo sabe, con el fascismo no se debate, al fascismo se le combate. ¿Debatir en público con Amelia Varcárcel sobre la naturaleza del sexo? ¿Estamos locos? ¿Acaso alguien invitaría a Hitler a un medio público para debatir si hay que exterminar o no a los judíos? La ideología de género ha de ser impuesta sin discusión, como se impone la democracia o la sanidad. Las personas que la apoyan sólo deberán dialogar con otras personas que también la apoyen.

Y, sin embargo, la realidad es tozuda. Cerca de cuatro mil feministas afiliadas a partidos de izquierda en España firmaron un manifiesto contrario a la Ley Trans española. ¿Fascistas? Buena parte de las autoras feministas más destacadas en este país, todas ellas contrarias a la ideología *queer*, tienen un intachable currículum progresista a lo largo de muchas décadas. ¿Fascistas? ¿De verdad creen que basta con la acusación marciana de fascismo para desautorizar toda la crítica que en todos los países occidentales está viniendo desde posturas inequívocamente de izquierdas?

8. No, la frase “yo me identifico como...” no significa nada

Nada de nada. Es retórica vacía. En el debate público y las redes sociales escuchamos usar de forma intercambiable varias afirmaciones para referirse a la situación en la que se encuentran las personas transexuales o transgénero. Oímos decir, como si fueran la misma cosa, afirmaciones tan diferentes como “soy mujer”, “quiero ser mujer”, “me siento mujer” o “me veo como mujer”. Pero la fórmula mayoritariamente usada es una frase nueva que, procediendo del mundo académico, ha triunfado en los últimos años y se ha extendido entre la población desde los medios de comunicación generalistas. La utilizan actores, médicos, abogados, políticos, cantantes, y, sobre todo, *influencers*. Pretende ser el as en la manga ante el que no cabe respuesta alguna, la kriptonita ante la que se derrumbará cualquier rival: “yo me identifico como mujer”.

Nuestros abuelos no la hubieran entendido, e intentaré argumentar que nosotros, sus nietos, cuando decimos que la entendemos en realidad fingimos entenderla. Más allá de usos puntuales –cuando el policía se dirigía a un ciudadano y le decía “identifíquese”, tras lo cual éste le mostraba su cédula de identificación–, los términos “identidad” e “identificar” se han movido en ámbitos filosóficos y científicos, sólo alcanzando en la actualidad una dimensión mundana y política. Parecería que estamos ante un concepto claro y distinto, pero no parece que la frecuencia de su uso se corresponda con la sencillez de su definición. El término “identidad” está siendo usado más por su sentido connotativo que por su sentido denotativo, más por lo que sugiere o evoca – “identidad” es un término prestigioso, asociado a la justicia social, a los derechos humanos, a la liberación de los oprimidos, a las esencias– que por referirse inequívocamente a un fenómeno definible y verificable.

I. Desde luego, no es un término unívoco, sino polisémico. Está presente en toda la historia de la filosofía –en la ontología, en la lógica, en la epistemología– y de ahí lo toman muchas ciencias y sistemas de pensamiento²². Justamente por ello se hace necesario realizar un breve recorrido histórico de la idea de identidad, partiendo inicialmente de la comprensión de la identidad como una función lógica.

En la lógica tradicional se trabaja con la idea de igualdad, siempre referida a la relación entre dos elementos respecto de un parámetro determinado. Dos personas pueden ser iguales entre sí en estatura, pero diferentes entre sí en edad; iguales entre sí en nombre de pila, pero diferentes entre sí en número de hermanos. Nótese la importancia del “entre sí” para subrayar la idea de que la igualdad es una relación entre dos términos. ¿Estas dos personas son iguales o diferentes? Pues dependerá en qué. La relación de igualdad requiere siempre de un parámetro de referencia.

Por el contrario, si esas dos personas fuesen iguales en todos los aspectos imaginables, entonces serían idénticas. La identidad es un tipo de relación de igualdad, establecida punto a punto entre dos términos, en donde todos los parámetros resultan ser iguales. De ahí que la identidad por excelencia durante los dos mil últimos años haya sido la identidad matemática. $3 \times 8 = 24$. Tan perfecta es la identidad matemática que 3×8 es otra forma de escribir 24, es 24 abstrayendo cualquier aspecto que no sea la cantidad. En la física encontramos la identidad del momento cinético, la identidad del número bariónico... siempre indicando que dos valores son los mismos en todos los aspectos. Es importante subrayar que la

²² Gustavo Bueno, “Predicables de la identidad”, *El Basilisco*, 25, 1999, pp. 3-30.

identidad es una relación que se establece entre dos términos individuales que quedan equiparados.

Y sin embargo hoy, en 2024, si buscamos “identidad” en las definiciones de la Organización Mundial de la Salud, de la ONU o de diferentes leyes trans, nos encontramos con que este concepto alude ahora a una vivencia íntima individual, una experiencia sentida personal, una esencia interior que define lo que la persona es “de verdad”. El sentido original de identidad, necesariamente relacional, se ha desvirtuado, hasta despeñarse por un abismo interno, pura metafísica y retórica, en donde adquiere connotaciones de esencia y autenticidad, de dogma indiscutible. Lo que era una relación lógica entre dos términos es ahora una esencia.

II. ¿Cómo ha pasado el primer significado a convertirse en el segundo? Pues podemos, tentativamente y con alguna discontinuidad, trazar un recorrido que pasa necesariamente por las revoluciones románticas burguesas nacionalistas del siglo XIX, y, en especial, por su debut retórico en los escritos acerca de la identidad del pueblo alemán. Una serie de autores –Fichte podría ser una buena referencia²³– comienzan a hablar de la identidad, no en un aspecto lógico sino ontológico, como si fuera cualidad del ser igualarse a sí mismo en todos los aspectos, pero una cualidad contingente, no necesaria –como indicaría la lógica más elemental, $A=A$ –. Es inevitable que este desdoblamiento del ser conduzca a hablar de un ser aparente y circunstancial que deberá igualarse a su ser interno y esencial. Obviamente, de fondo está el proyecto de la nación alemana, apoyada en la idea de que las estructuras aparentes y circunstanciales que son los Estados deberán identificarse con

²³ Hugo Ochoa, “Fichte: cultura y libertad”, *Revista de Estudios sobre Fichte*, 9, 2014.

los principios internos y esenciales que son los pueblos. Todavía hoy en día seguimos oyendo esta retórica que busca “la libertad completa, la entera independencia de todo lo que no somos nosotros mismos, de lo que no es nuestra pura mismidad”, por citar palabras del propio Fichte.

Y comienza ahí una falacia que se ha ido perpetuando durante este último siglo y pico, primero aplicado a las identidades colectivas, después aplicado a las identidades individuales, que se podría concretar en la frase “necesito realizar un proceso para llegar a ser lo que ya soy”. Si se quiere, “necesito realizar un proceso para llegar a ser de hecho lo que ya soy en potencia”, “materialmente /esencialmente”, “en la práctica/en la teoría”, etc. Esta idea está presente en los nacionalismos, aunque aquí nos centraremos en las identidades individuales y su invasión de la psicología. El mejor ejemplo es la psicología humanista de los años 50, 60 y 70 del pasado siglo. Primeras figuras como Carl Rogers²⁴ o Abraham Maslow²⁵, a través del puente del *self*, del autoconcepto y su polémica relación con el “verdadero yo”, crean la idea de que la persona necesita realizar un proceso que termine convirtiéndole en lo que, a pesar de que ya lo es, no está siendo. En este trabalenguas ya asoma la función que el uso mundano de la idea de identidad está cumpliendo actualmente en el ámbito de la identidad de género y la teoría *queer*.

La idea de que el auténtico yo se encuentra al final de un camino que hay que recorrer obtiene un enorme éxito en las sociedades occidentales individualistas en la segunda mitad del siglo XX. De hecho, es la idea

²⁴ Carl Rogers, *El proceso de convertirse en persona*, Londres, Constable & Robinson Ltd, 1961.

²⁵ Abraham Maslow, *El hombre autorrealizado: hacia una psicología del ser*, Portland, Martino Publishing, 1962.

central de la nueva publicidad que inaugura Edward Bernays en los años 30 y se impone tras la Segunda Guerra Mundial, caracterizada por la adulación permanente del consumidor y su venta de yoes que se encarnarán en uno u otro producto. ¿Para qué vender productos cuando se pueden vender identidades? Y esta demagogia narcisista y exhibicionista formará un estilo de comunicación básico que se irá extendiendo a las psicoterapias, los centros educativos, las relaciones paternofiliales, la sanidad, la política...

En las últimas décadas, la función que cumplía la idea clásica y revolucionaria de “igualdad” es sustituida cada vez más por una nueva función, esta vez referida al concepto de “identidad”. La idea de igualdad, en su vertiente política, exigiría que María, Juan y el resto de los ciudadanos sean iguales en los órdenes legislativos, educativos, laborales, jurídicos, económicos... Pero la nueva exigencia de la Justicia Social ya no reclama que María sea igual a Juan, sino que la María “de hecho” sea idéntica a la María “de verdad”. Se ve cómo inescapablemente la idea actual de identidad es dualista y metafísica. Su punto de apoyo es una relación de conflicto entre una supuesta esencia y un supuesto exterior accidental. Y si no es dualista no es nada, –¿qué añade “mi identidad cultural” a “mi cultura”, o “mi identidad sexual” a “mi sexo”? Nada, salvo tensión entre lo que se es y lo que se podría ser, entre lo que se es por dentro y lo que se es por fuera–. Lo sepa o no, cada vez que hoy en día alguien afirma que se identifica como mujer está poniendo en práctica una metafísica dualista simplona, que juega de forma muy cándida con la verdad y la mentira, la realidad y la apariencia, el ser y el llegar a ser.

No cabe la invocación de la identidad salvo como ejercicio de una representación ideológica según la cual existe un conflicto entre dos

elementos, en el que debe de imponerse uno de ellos –el interior, el esencial, el auténtico, el verdadero–. De hecho es sólo por la representación de su fricción contra el otro –el exterior, el accidental, el falso– por lo que es sentida la identidad. Con la agudeza y la relevancia que le caracterizaba, Viktor Frankl sentenció que el ojo que se ve a sí mismo está enfermo. De la misma manera, la identidad que se hace presente es problemática. Si la identidad no es conflictiva no es identidad; el individuo simplemente vive.

III. Finalmente, ¿por qué decimos identidad cuando en verdad queremos decir autoimagen o autoconcepto? ¿Por qué la palabra identidad ha sustituido a la palabra autoconcepto en el lenguaje público y psicológico? El interés político y demagógico es obvio: la autoimagen es discutible, la identidad no lo es. La autoimagen no habla de esencias canónicas; la identidad, sí. Si una chica con un trastorno de la conducta alimentaria me cuenta su anhelo de delgadez porque se siente obesa y yo lo interpreto como una autoimagen puedo debatirlo y confrontarlo con ella. Si lo interpreto como su identidad entonces no puedo sino ratificárselo, ya que lo contrario podrá ser considerado una invalidación de su existencia como persona, una negación del derecho a que su cuerpo exista, o un ejercicio de violencia epistémica contra ella... La demagogia publicitaria –en la que el joven lleva permanentemente sumergido desde el momento del nacimiento– produce esta exaltación del yo que es vivida como obvia. Esto no es malo por ser ideología; es malo por ser mala ideología. Si alguien dudaba sobre la utilidad de la filosofía, cabe señalar que, aunque no es seguro que una buena filosofía produzca grandes beneficios, no cabe duda de que una mala filosofía produce enormes destrozos.

9. No, discrepar no es odiar

Se crea o no, habrá gente, grupos políticos, asociaciones transactivistas, que considerarán que este texto que están leyendo es, por encima de cualquier otra consideración, un texto inmoral, cuya publicación no debería permitirse. Esta valoración negativa se deriva de la creencia de que las tesis que se defienden en él no son resultado de la aplicación de una filosofía materialista al tema de la identidad de género, ni del estudio de los trabajos existentes al respecto, ni de la formación académica del autor, sino que es el resultado del odio que albergaría en su interior el firmante del texto, una tara moral despreciable que le lleva a desear la muerte o al menos la no existencia de todo un colectivo, que le hace razonar de esta manera con el fin de que las personas con problemas en su condición sexual o de género sufran intensamente o se vean privados de todos sus derechos, –incluido el derecho más elemental de todos: el derecho a existir–.

¿Cómo es posible haber llegado a estos extremos de irracionalidad? ¿Cómo es posible que en la propia universidad el razonamiento y la argumentación hayan quedado sustituidas en buena medida por una proclama de una moral sin fundamento, en donde el único elemento que resuelve el enfrentamiento entre posturas es el victimismo y el testimonio del sufrimiento de una de las partes? Está claro que el sufrimiento no añade ningún grado de verdad a las afirmaciones del que lo sufre, y que se puede reconocer e intentar ayudar a la persona que sufre sin necesariamente aceptar como cierta la explicación que da a su sufrimiento. ¿Por qué entonces se iguala sufrir con tener razón? ¿Hasta qué punto la empatía afectiva con una persona nos obliga a suspender el razonamiento y aceptar acríticamente todo lo que la persona nos asegura?

¿De verdad el único valor de verdad de una afirmación proviene de la identidad de la persona que la realiza?

Un elemento fundamental en esta nueva forma de justificar ideológica e interesadamente las posturas queer es la tergiversación y el uso descalificativo de la idea de fobia. Su significado original, de origen psiquiátrico y conocido por todos, es el de un miedo irracional e insuperable a un determinado estímulo que afecta de forma incapacitante a aspectos de la vida de la persona. Desde aquí muta hasta pasar a significar la presencia de odio hacia una persona o un colectivo, y, por extensión ya desahogada, se convierte finalmente en algo de lo que puede ser acusado cualquier persona que discrepe de lo que afirma alguien que diga hablar en nombre de un grupo²⁶. Inicialmente “fobia” era un diagnóstico, ahora es una acusación.

Todo individualismo es un irracionalismo y, efectivamente, estamos ante la apoteosis del irracionalismo. Porque ahora ciertos argumentos podrán ser silenciados simplemente acusando a la persona de padecer una tara mental que le incapacita para hablar. Esta acusación de fobia u odio resulta ser además infalsable, en el sentido de que si el acusado reconoce su tara, la acusación queda confirmada, pero si el acusado no la reconoce, la acusación queda doblemente confirmada, al considerar que una característica definitoria de estas neofobias –aporofobia, gordofobia, xenofobia, lesbofobia, bifobia, putofobia, enebefobia, surrofobia, plumofobia...– es que el odiador niega su existencia.

La acusación de fobias rompe la lógica del debate, al sustituir la refutación de los argumentos del interlocutor por una apelación a supuestos problemas mentales que le desautorizan para opinar o a una

²⁶ J. Errasti y M. Pérez Álvarez, ob. cit., 2022, pp. 263-276.

intención malévola igualmente psiquiatrizada. Apelar a supuestas fobias supone convertir cualquier debate en una sesión médica en donde los argumentos del oponente se convierten en síntomas de sus trastornos. No se colocan ambas partes a un mismo nivel, ya que el discurso del transactivista no reconoce ni siquiera como discurso las posturas de la feminista o el materialista. No es una forma de argumentar, sino una forma de decir “cállate, tú no estás capacitado para opinar sobre este tema”²⁷.

Entre todas las neofobias, la transfobia se ha convertido en su principal paradigma, es su primer analogado. Veamos síntomas que indican que una persona puede estar aquejada de este mal: creer que las personas que dan a luz a un recién nacido son sus madres, defender que los bebés nacen ya dotados de sexo, entender que a una mujer lesbiana no le apetezca practicar sexo oral sobre un pene femenino, negarse a que el profesorado de infantil fiscalice las conductas del alumnado en términos del carácter congruente o incongruente con el sexo que se les asignó al nacer, torcer el gesto ante la posibilidad de que violadores de mujeres cumplan sus penas en cárceles femeninas si es que acaso durante juicio descubrieron que ellos también son mujeres, pensar que sólo las mujeres menstrúan, pensar que sólo los varones eyaculan, preguntar si la expresión “personas trans” corresponde a personas transexuales o transgénero, negarse a llamar a la vagina “el agujero de delante”, creer que ser mujer no es un sentimiento... La transfobia es un trastorno, pero, como buen trastorno psiquiátrico, es también un pecado, un pecado original con el que inevitablemente nace el ser humano, pero del que el pecador puede redimirse gracias a la iluminación de las religiones *woke* y *queer*. Deberemos deconstruirnos y reconstruirnos.

²⁷ Amelia Valcárcel, “Cuidado con las palabras que terminan en ‘fobia’”, *El País*, 20 de julio de 2019.

Y sin embargo, la única fobia que se está extendiendo epidémicamente entre la población es, –permítase el juego de palabras–, la transfobofobia, es decir, el miedo irracional e incapacitante a ser considerado transfobo –una campaña en twitter, un chat de alumnos, un comentario en televisión–. Este miedo insoportable es tan destructivo puede llegar a hacer que las personas acepten que toda la lógica elemental de todas las cosas salte por los aires, que se intervenga médicamente de forma irreversible a menores perfectamente sanos, que palabras como “mujer” o “varón” se vacíen de significado.

Retrocedamos. Ni fobia significa odio, ni discrepar con alguien supone odiarle. Tampoco cuando el tema de la discrepancia sea la edad, el sexo, la estatura, la nacionalidad, el peso o cualquier otra característica personal de nuestro oponente. Si se le discute a un católico la existencia de su alma –¿habrá aspecto más esencial e identitario para un creyente?– no se le está odiando, ni deseando que muera, ni se le está negando el derecho a existir. No estar de acuerdo con las afirmaciones que una persona hace respecto a cuál es su sexo no sólo no es una falta de respeto, sino que puede llegar a ser una muestra de él, al menos si deseamos construir una sociedad basada en una realidad y racionalidad común, y no un patio de un manicomio en donde sólo aspiremos a poder pasear rumiando nuestros delirios sin chocarnos entre nosotros.

10. Miscelánea

No, la inclusión no es necesariamente buena. Ni la exclusión es necesariamente mala. Ni la diversidad es necesariamente buena. Ni la uniformidad es necesariamente mala. Todos estos términos no tienen significado por sí mismos y su valoración dependerá necesariamente de su referente.

¿Es buena la inclusión de los lagartos dentro de la categoría de mamíferos? ¿Es mala la exclusión de México en Europa? El conocimiento es siempre una tarea consistente en separar y juntar, en igualar y distinguir, en incluir y excluir, y estas dos tareas van inevitablemente unidas. Necesitamos pensar con rigor, ir más allá de los eslóganes publicitarios. Es bueno incluir a todas las mujeres dentro la categoría de las mujeres. Es bueno excluir a los varones de esa categoría. No se trata de ser inclusivo o exclusivo, sino de tener claro qué es una mujer y un varón.

¿Es buena la diversidad de virus? ¿Es mala la uniformidad en el acceso a la educación? Es cierto que la diversidad biológica, de entrada, favorece la estabilidad y el mantenimiento de los ecosistemas ante los cambios ambientales. Pero esto poco tiene que ver con el uso que se da actualmente a la idea de diversidad, potenciada paradójicamente desde los Ministerios de Igualdad y apoyada en consignas simplemente vacías como “iguales en la diferencia”. Promover desde las instancias de influencia social una diversidad banal de aspectos meramente estéticos o ensimismados resulta básicamente irrelevante o incluso favorecedor de una sociedad particularmente mansa y manipulable.

No, no por usar más plurales se es más plural. Las realidades trans. Los cuerpos trans. Las vidas trans. Las infancias trans. El afán por el uso inadecuado de los plurales entre la jerga *woke* sólo es comparable por el gusto que tienen por el uso impropio de los participios pasivos –personas racializadas, lenguas minorizadas, cuerpos normativizados–. Y aunque cada uno de los ejemplos que inician el párrafo contiene además sus propias falacias, todos ellos comparten esa utilización del plural como señal de un extraño progresismo que pretende destacar la diversidad de

los fenómenos a los que se refiere, como si tal variedad fuera incompatible con el establecimiento de principios generales racionales.

El uso de las “realidades trans” pretende elevar la subjetividad inherente a la vivencia de cada ser humano a la categoría de realidad. Para conseguir eso, claro, es necesario usar el plural, ignorando que aplicar el plural a la idea de realidad y atribuir una a cada persona rompe precisamente la piedra clave de la idea de realidad, que es un suelo objetivo común que todos compartimos como seres humanos y como sociedad. Cabe hablar en ocasiones de “realidades” –“las realidades económicas de Grecia y el Reino Unido son muy diferentes”– siempre y cuando los sujetos de dichas realidades sean un colectivo que comparte una circunstancia objetiva común, pero bajar al nivel de individualizar cada realidad –“en tu realidad yo no soy una mujer, pero en mi realidad sí lo soy”– pretende simplemente usar la potencia connotativa del término “realidad” para solemnizar lo que no pasan de ser percepciones subjetivas.

Tiene tanto sentido hablar de los “cuerpos trans” como hablar de los “cuerpos chilenos”, los “cuerpos taxistas” o “los cuerpos futbolistas” para referirse a los chilenos, los taxistas o los futbolistas. En su permanente pedantería y su afán por explicar sus pequeñas banalidades de la forma más incomprensible posible, cierta posmodernidad ha encontrado en la sustitución de “persona” por “cuerpo” un toque de sofisticación que mostrar al lector. Pero es absurdo, claro. Cualquier actividad construida socialmente, o dotada de propósito o deseo, o propia del individuo como una unidad, es ejercida por una persona, no por un cuerpo. No son las alas de un pájaro las que vuelan, sino el pájaro utilizando sus alas. La persona no es su cuerpo, sino la actividad de su cuerpo, actividad que, por ser interactiva e intencional en un ambiente, no puede ser vista como

la mera secreción autónoma del cuerpo. No existen cuerpos de derechas ni de izquierdas, ni cuerpos ingenieros agrónomos, ni cuerpos divertidos. No existen cuerpos LQTBIQ+ ni cuerpos trans.

Algo parecido ocurre con las “vidas trans”. Piensen en las “vidas musulmanas”, las “vidas rockeras” o las “vidas extrovertidas”. En uno de los actos de presentación del libro “Nadie nace en un cuerpo equivocado”, unos activistas trans intentaron impedir la charla que estábamos dando. Uno de ellos enrolló la pancarta que llevaba hasta convertirla en un palo y se dirigió hacia nosotros para darnos con él en la cabeza. Afortunadamente el tumulto nos volvió a separar antes de que consiguiese su objetivo. Recuerdo que aquella pancarta llevaba escrito “Las vidas trans no son una teoría”, frase teórica como la que más, y que traducida al lenguaje llano significa “lo que yo sienta sobre mí no puede ser objeto de una reflexión académica”. Pura teoría, repito, en particular, pura mala teoría.

Y conviene no olvidar que la infancia es un periodo de la vida, no un individuo que está en dicho periodo. Un niño no es una infancia. Diez niños no son diez infancias. En España no existen en la actualidad 8,2 millones de infancias, salvo que creamos que el individuo particular y aislado es la medida de todas las cosas. No existen las infancias trans por el mismo motivo por el que no existen las maduresces trans ni las vejeces trans. Una vez más, el plural desvirtúa el término referido y obliga a malentenderlo conceptualmente. No es que la persona sea tan abierta de mente que acoja la variada riqueza en su argumentación, es que sacrifica el rigor conceptual de su discurso por una pose supuestamente sofisticada y transgresora, –el único mérito que es capaz de alcanzar–.

No, las tautologías no son argumentos. Decir que las mujeres trans son mujeres no es un argumento. Es una tautología. Ya se afirma que son mujeres en el sujeto de la oración, luego no es ninguna sorpresa que la conclusión a la que se llega en el predicado es que sean mujeres. Si tomamos la conclusión deseada como premisa en un argumento, no cabe duda de que se llegará a la conclusión deseada. Pero justamente lo que está en discusión es la premisa, el sujeto de la oración.

Decir que los derechos trans son derechos humanos es otra tautología, en este caso apoyada en la redundancia de hablar de derechos humanos, dada la necesidad del ser humano para poder disfrutar de la construcción jurídica positiva que son los derechos. En este caso, a la tautología – similar a la comentada en el párrafo anterior– se une la trampa de hacer pasar los derechos humanos por los Derechos Humanos. Por supuesto que eso que llaman “derechos trans” no figura por ningún lado de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, pero referirse a unos derechos humanos minúsculos e imprecisos les permite atribuirse la mochila de connotaciones prestigiosas y vinculantes que tienen los Derechos Humanos mayúsculos y promulgados en 1948 por la Asamblea General de las Naciones Unidas –ah, y como pequeña nota al margen, los derechos, al igual que las leyes, los reglamentos, las constituciones y todas las construcciones jurídicas positivas, sí son discutibles. ¿Qué creen que estuvo haciendo la Comisión de Derechos Humanos que durante más de un año elaboró la Declaración Universal? ¿Esperar a que Moisés apareciera con las tablas de la ley? No, discutían–.

Seguro que a estas alturas ha quedado clara la importancia que tienen las farsas y las falacias de la retórica en el mantenimiento del predominio de las posturas queer en escuelas, medios de comunicación, instancias gubernativas y redes sociales. Si las polémicas ideológicas tienen siempre

un importante componente lingüístico, en este caso este componente resulta ser casi absoluto, tal es la vacuidad de los contenidos de este activismo sobre el que se apoyan sus infundadas pretensiones.

La batalla se libra en el lenguaje. Desde la confusa y extendísima categoría de personas trans hasta la sustitución del sexo por el género, pasando por ese cajón de sastre inconexo que son las siglas LGTBIQ+, en donde se mezclan de forma incomprensible orientaciones sexuales, identidades de género, problemas médicos, y se remata con un + final que casi parece un sarcasmo. Cada vez que aceptamos debatir dentro de marcos lingüísticos tan desafortunados volvemos muy difícil, casi imposible, el ejercicio de una mínima racionalidad, que es el escenario perfecto en donde las posturas queer se desenvuelven a sus anchas.

La justicia, el respeto a las personas sea cual sea su vivencia de la orientación sexual y de su pertenencia al grupo de varones o al grupo de mujeres, el ofrecimiento de ayuda a aquellas personas que puedan tener problemas alrededor de estos temas... todos estos aspectos y muchos otros son perfectamente compatibles con el mantenimiento de la racionalidad y el respeto a la verdad. De hecho, no sólo son compatibles sino que se necesitan mutuamente. Es justamente porque estamos tratando con asuntos importantes que pueden provocar gran cantidad de sufrimiento en algunas personas por lo que debemos ser especialmente escrupulosos y rigurosos en la comprensión de estos fenómenos, ya que ninguna ayuda útil se derivará de errores o pensamientos interesados y demagógicos.

Recorridos transhumanistas y posthumanistas: atolladeros académicos

Diego Troncoso Hidalgo

1. Caso clínico

Para dar cuenta concretamente sobre estas complejidades subjetivas, se expone a continuación una breve revisión de un caso clínico psicológico.

Paciente adulta, presentó fantasías de regresión por convertirse en células madres, buscar sentirse como una larva envuelta en su capullo, actuar como bebé dependiente regresivamente, deseos de raparse todos los vellos corporales para verse “neutral”, tener dinero para anular su cuerpo en una red virtual. No busca transicionar en otro sexo, desea diluirse indiferenciada para no ejecutar acciones concretas en el mundo circundante.

La paciente en cuestión, presentó rasgos esquizoides de aislamiento, anhedonia, depresión con fatiga prolongada, embotamiento sin llegar a sopor, aseo corporal infrecuente, recluirse en cama envuelta bajo sabanas, ideación persecutoria, ilusiones auditivas. Estos signos podrían diagnosticarse a modo psiquiátrico clásico como Esquizofrenia Simple donde predominan síntomas de tipo negativo¹.

¹ Los síntomas positivos psiquiátricos en la esquizofrenia corresponden a “delirios” y “alucinaciones”. Los síntomas negativos al aplanamiento afectivo y desgano de voluntad.

Para resumir algunos elementos: 1) Síntomas-conductas: paranoia persecutoria, masoquismo sexual pasivo, defensas de desintegración y regresión a la dependencia de cuidados básicos 2) Deseos-anhelos: fantasías de transformarse en una red virtual.

Si nos quedamos solo con esto, hasta aquí, no investigamos la biografía histórica ni el contexto social del caso. Condicionaríamos el caso en que su solución *a priori* como tratamiento, sería la disección-hormonización-virtualización como meta. Preponderando el arreglo a un fin objetivo, restamos valor a los factores psicosociales que pueden revelar aspectos inconscientes que podrían metabolizarse en la elaboración clínica.

En tratamiento clínico, debemos abrir interrogantes psicosociales que exploren los síntomas y las fantasías envueltas en sus componentes (sin relevar aquí detalles íntimos por confidencialidad): ¿No podríamos analizar su fantasía como un agotamiento a las nuevas demandas sociales por cumplir, proyectos cuyas promesas se desgastan como inversión esperada? ¿No habría una erosión que merma la identidad atada a un desempleo juvenil acentuado al porvenir y la sistemática inquietud de recapacitar para no añejarse en los ritmos de intercambio mercantil? ¿Frustraciones por intentar sostener un lugar de enriquecimiento laboral del cual anhelaba, pero no encontró su reserva tras egresar profesionalmente? ¿La frustración de su yo-actual en alcanzar un posible Ideal-del-yo cruje su bajo ánimo? ¿Para escapar de su punitivo super-yo que vigila sus pasos (para no desviarse de la meta Ideal) requiere hacerse la muerta para no oír su crítica? ¿La dedicación a rellenar los tiempos de ocio mediante virtualidades no conllevaría a desear su fusión para salir del agobio? ¿Sus síntomas y fantasías serían intentos de escape,

descomprimiendo la presión² mediante de-presión³ o bajar presión anulando su vitalización?

¿Bastará el mero diagnóstico de “esquizofrenia simple” con su anhedonia y apatía como dictan los manuales psiquiátricos para comprender el caso? ¿Debiésemos confirmar y ayudar a que su deseo se cumpla como mártir en abrir fronteras post-humanas venideras?

En su historial, enfocándonos principalmente en su mecanismo defensivo súbito conocido como el “*splitting*”⁴, se comprenden las dimensiones del trauma, desmembramiento, pulverización y fragmentación de la personalidad o el Yo-corporal. Por otro lado, desde Sigmund Freud, ampliamos perspectivas con su noción de yo-piel junto a sus ideas de la “descomposición de la personalidad”⁵ bajo instancias “regresivas infantiles”⁶. Tanto la defensa súbita del *splitting* y la regresión a la indiferenciación emanan bajo diversas circunstancias históricas-metabólicas.

2. Tratamiento

El camino que radicaliza al transhumanismo mediante el pleno acoplamiento virtual desintegraría todo el revuelo por lo masculino o

² Pulsión, carga, fuerza, presión, devenir, Ello, conatus, voluntad, konstant kraft, etc.

³ Diego Troncoso, *El regreso a Freud tras el extravío de Lacan*, Amazon - Kindle, 2018, p.95.

⁴ Aunque Sigmund Freud ya había dado luces al respecto, Sándor Ferenczi fue quien más exploró aquello en su época.

⁵ Sigmund Freud también lo refiere como una rotura de cristal que se fragmenta.

⁶ Donald Winnicott también fue quien más investigó sobre la dependencia absoluta y la dependencia relativa.

femenino en cualquiera de sus géneros en una desjerarquización plural post-humana.

Podemos catalogar algunos niveles generales:

- 1) Fusión o absorción completa que vuelva inclasificable un rasgo humanoide posible. (Paradigma post-humanista).
- 2) Expansión que activa mejoras parciales en capacidades humanas, cuya integración mantiene una mente consciente de sí (fuerza física, inmortalidad, habilidades cognitivas, etc.). En este nivel se puede dar en paralelo con los accesorios tecnológicos externos (lentes realidad virtual, Alexa, Drones, robots, etc.), con la diferencia que acá se injertará individualmente dichas propiedades incorporadas a un ser semihumano. (Paradigma transhumanista).
- 3) Empleo de nanotecnologías para trasplantes de órganos y reparación de tejidos. Tal como hoy en día se ocupa la cirugía médica actual con su respectiva farmacología. Aspectos que actualmente incluye la intervención quirúrgica de reasignación de sexo y la hormona-terapia. (Paradigma humanista fetichista en biotecnologías).

No obstante, en cada uno de los niveles pueden existir procesos más o menos reversibles-irreversibles de un nivel a otro. Extendiendo lo reversible para lucrar graduales espacios intermedios posibles.

En la clínica psicológica tendríamos dos posturas diferentes de intervención:

- 1) Terapias de Afirmación (confirmación a priori) de Identidad(es).
- 2) Terapias de Exploración (acompañamiento ni punitivo ni alentador).

La primera consta de un tratamiento clínico dispuesto a satisfacer un apoyo de integridad para confirmar o re-afirmar la demanda de identidad por adquirir biopsicosocialmente. Vale decir, al usuario, cliente, paciente o demandante se le positiviza en afirmar firmemente sus tránsitos cuya meta-objetivo busque alcanzar. Ayudando a abrir las redes

correspondientes para el comienzo de su transformación o transición deseada.

La segunda modalidad⁷, no empuja a la afirmación ni a la oposición. Mantiene una pregunta abierta por explorar, sin alentar ni detener los deseos a priori. Su método no incita ni se rechaza a que se mutile algún genital o que consuman fármacos hormonales. Puede llegar a dicho destino como puede que no llegue (incluso se haga a modo parcial intermedio). Es decir, la exploración promueve la libertad de contemplar en nuevas dimensiones y complejidades sus deseos de transformación. De ello, se puede explorar duelos, traumas, afectos, historias que pueden dar luces a las implicaciones que se juegan tras una posible decisión. Dejando abierto en el camino del proceso terapéutico, poder tanto aumentar sus convicciones de efectuar su reasignación corporal-mental, como también modificar o alejar su deseo inicial.

En las terapias de exploración, el fin terapéutico ayuda a considerar con mayor cuidado en sus detalles los efectos de largo plazo de una decisión irreversible (incluyendo formaciones intermedias). Lo importante no es si cambia o no su identidad a una meta concreta de reposicionamiento identitario particular. La importancia enfatiza la concientización tras una exploración biográfica sobre los deseos, frustraciones, metas inconclusas, duelos, traumas, conciliaciones posibles, etc. En miras de una responsabilidad, amplitud dimensional de convicciones, para sus libres elecciones de ser.

Freud llegó a ser más severo en recomendar pausar, postergar proyectos importantes (especialmente irreversibles) al iniciar análisis, en cuestiones como no precipitarse a casarse o lanzarse a un nuevo compromiso. Para Freud importa sopesar el posible largo plazo por sobre el corto plazo inmediato del principio del placer. Por supuesto, los

⁷ Basada en la ética psicoanalítica.

tratamientos exploratorios actualmente no condicionan del modo en cómo sugirió Freud en sus comienzos. La libertad y la responsabilidad en decidir la tiene el mismo usuario.

Mientras dispositivos de afirmar la confirmación, operarían en un modo de: No hay tiempo que perder, hay que enlistar y abanderar la causa para mayor cantidad de cuerpos afiliados al paradigma político. Sobre todo en un mundo del consumo y la inmediatez.

3. Problemáticas jurídicas

Lo deseemos o no, la inercia biotecnológica no queda quieta ni pausada por resistirnos simplemente a ella. Incluso en registros virtuales como base de datos, ya existe todo un debacle jurídico que debemos actualizar si pretendemos desacelerar o desalentar su coaptación identitaria. Como siempre, la lucha por la libertad de una privacidad, intimidad, individualidad y originalidad se hará nuevamente desafiante.

La conexión entre el transhumanismo y la creencia en que las máquinas superinteligentes nos esperan en un plazo no muy lejano se torna explícita cuando a dicha creencia se añade otra: que una vez logradas esas máquinas, podremos hacer en ellas un volcado de nuestra propia mente y conseguir así, gracias al nuevo alojamiento mecánico, la tan ansiada inmortalidad⁸.

Esto último, no es algo nuevo a lo largo de distintos credos por un cielo que aguarde las almas en su albergue impoluto. Solo que ahora, podríamos jugar al evento celestial a modo artificial con cada vez menos espera bajo fantasía teológica.

⁸ Antonio Diéguez, *Transhumanismo*, Barcelona, Editorial Herder, 2016.

Así mismo, sería factible realizar una copia de nuestra mente que mantuviera todos sus estados funcionales en un soporte no orgánico, incluidos todos nuestros recuerdos, y, si la copia fuera lo suficientemente exacta, esa mente sería entonces nuestra mente, y daría igual si esta dejara entonces de estar sustentada por un cerebro orgánico. Así es como parecen interpretar el asunto los transhumanistas que creen en la posibilidad del volcado de nuestra mente en una máquina como recurso para lograr la inmortalidad⁹.

Por lo anterior, se insta a las autoridades competentes a establecer un marco normativo nuevo y general que proteja los derechos de la mente.¹⁰ Dicha urgencia obedece a la amenaza de que un tercero pueda acceder y, en su caso, interferir deliberadamente en el pensamiento humano en contra del principio bioético de autonomía¹¹.

Lo que entendemos como identidad de uno mismo, puede ser perturbada cuando la neurociencia anexe a cada uno en redes virtuales desdibujando la consciencia o supraconciencia, cuyo primer efecto se manifestará directamente en mediciones de la actividad neuronal, para luego, sin consentimiento esclarecido, convertirse en datos estadísticos de ventas comerciales para nuevos productos.

En Chile, la preocupación escaló incluso en promulgación de ley:

“El desarrollo científico y tecnológico estará al servicio de las personas y se llevará a cabo con respeto a la vida y a la integridad

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ “El debate de los neuroderechos llega a los tribunales: dos sentencias pioneras en Chile y España”, en *The Conversation*, 18 de septiembre de 2023. Disponible en: <https://theconversation.com/el-debate-de-los-neuroderechos-llega-a-los-tribunales-dos-sentencias-pioneras-en-chile-y-espana-213405>.

¹¹ *Ibíd.*

física y psíquica. La ley regulará los requisitos, condiciones y restricciones para su utilización en las personas, debiendo resguardar especialmente la actividad cerebral, así como la información proveniente de ella”¹².

Mediante el rastro registral de la actividad cerebral-mental, cobra relevancia dirimir si la aceptación genérica de los términos y condiciones del servicio por parte del usuario es suficiente para amparar tácitamente todo tratamiento de su información cerebral. A juicio de la Corte de Apelaciones de Santiago, una vez emitido consentimiento libre y voluntario no se infringe la privacidad y confidencialidad, por lo que desestimó su recurso. La Corte Suprema corrige este fallo, precisando que los datos que se recaben no pueden tener diversos fines que no sean conocidos ni aprobados por el titular. De este modo, la empresa ha de especificar con qué fines de investigación científica van a ser utilizados, debiendo indicar como mínimo la rama de investigación, lo que requiere un consentimiento expreso y revocable. Esto se alinea con el carácter “inequívoco” al exigir “una manifestación del interesado o una clara acción afirmativa”. En consecuencia, la sentencia considera vulnerada la integridad física, psíquica y el derecho a la privacidad (arts. 19.1 y 19.4 de la Constitución chilena). Sin embargo, lo novedoso es que el máximo órgano judicial somete la comercialización y uso del producto al principio de precaución. Por un lado, remite a su evaluación por parte del Instituto de Salud Pública, en aras de analizar su clasificación como dispositivo médico-terapéutico. Esto es esencial, ya que, en caso afirmativo, se podría tratar de una categoría especial de datos, cuyo tratamiento está prohibido cuando pueda revelar información biométrica

¹² Ley 21.383 promulgada el 14 de octubre de 2021. Modifica la carta fundamental para establecer el desarrollo científico y tecnológico al servicio de las personas. Disponible en: <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1166983>.

dirigida a identificar de manera unívoca datos relativos a la salud (art. 9.1 del Reglamento General de Protección de Datos)¹³.

Estas indicaciones se extrapolaron incluso fuera del marco jurídico chileno: legislativamente, España es el país europeo que ha secundado la iniciativa chilena. Entre otros hitos, cabe destacar la Carta de Derechos Digitales, de 14 de julio de 2021, que regula los derechos digitales en el empleo de las neurotecnologías. Aquí interesa su art. 26.1.c), en el que ordena: “Asegurar la confidencialidad y seguridad de los datos obtenidos o relativos a sus procesos cerebrales y el pleno dominio y disposición sobre los mismos¹⁴”.

Todo esto da cuenta que la intervención tecnológica produce una desmaterialización de la experiencia vivida de los humanos empíricos, pero también su rematerialización como datos susceptibles de ser recabados y vendidos a escala global. Es allí donde el giro posthumano está en marcha, en este doble tirón esquizoide entre la desmaterialización de la producción –dado que lo que se produce son datos e información– y la rematerialización de las condiciones laborales encarnadas y explotadoras. Como demuestra el caso de Dolly, la biología se tecnologiza en la misma medida en que la tecnología se biologiza¹⁵.

4. Ideales desde el Transhumanismo al Posthumanismo

Aquellos deseos traducidos mediante instrumentalizaciones, los derechos se sedimentan en una humanidad regida por la inteligencia artificial, conllevando al desprecio de ciertos derechos, por ejemplo, el de la intimidad, la libertad de pensamiento y de expresión. ¿Por qué? Porque

¹³ “El debate de los neuroderechos llega a los tribunales”.

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ Rosi Braidotti, *Feminismo posthumano*, Barcelona, Gedisa, 2022.

en un mundo gobernado por algo no humano, seríamos esclavos de la tecnología, sobre la que perderíamos todo el control.

Para muchos, los sueños transhumanistas son «sueños de ricos», sueños de un tipo de hombre consumista y satisfecho, que una vez que lo tiene casi todo, busca lo que está más allá de su naturaleza: superinteligencia y superlongevidad.

Cuando una sociedad se vuelca sobre sí misma con un ensimismamiento narcisista y enfermizo, deja de ver el resto del mundo con sus miserias y necesidades, y busca traspasar sus propios límites ontológicos y naturales. Esta premisa implica que lo que nuestra naturaleza nos ha dado, debe ser traspasado porque es defectuoso¹⁶.

Los nuevos medios fetiches, para los transhumanistas persiguen su propio interés e implementan los propósitos de lucro del capitalismo avanzado.

Estipulan así la fórmula dominante del *ethos* transhumanista: en términos analíticos, es postantropocéntrico en tanto confirma que el centro ya no es lo humano sino la tecnología, pero en términos normativos reintroduce el individuo como poseedor de los valores éticos neohumanistas, y a nivel político está en línea con el neoliberalismo económico¹⁷.

Se abre como derecho moral “la voluntad de ir más allá”: los individuos que lo deseen tienen derecho a usar la tecnociencia para ampliar sus capacidades mentales y físicas y para mejorar el control sobre sus propias vidas. La cosmovisión transhumanista alienta el narcisismo

¹⁶ Manuel Sanlés, *El transhumanismo en 100 preguntas*, Madrid, Nowtilus, 2019. Disponible en: <https://www.nowtilus.com>.

¹⁷ Rosi Braidotti, *Feminismo posthumano*.

ontológico y aquello que omiten es que “la voluntad de ir más allá”, si no se dispone de un buen capital inicial, por mucho que uno se esfuerce, será una fuente más de frustración para los egos más pobres que quedarán a las puertas de poder realizar el sueño de una “felicidad eterna”¹⁸.

En su idealización, el transhumanismo pretende mejorar la condición humana superando los límites impuestos por la biología (evitar el envejecimiento, mejorar las capacidades intelectuales, físicas y psicológicas de la especie humana), mientras que los postulados poshumanistas abogan por un desarrollo tecnoevolutivo que deje atrás todo rastro de lo humano, dando lugar a una nueva especie.

Para la cuestión que nos ocupa, cabe, pues, considerar el transhumanismo como una fase evolutiva intermedia entre la especie humana y la nueva especie poshumana: el transhumanismo es el camino que la humanidad ha de transitar hasta llegar al “devenir poshumano”¹⁹.

Mientras transitemos por sus caminos, ya no es fácil aceptar que sigamos siendo la misma persona, es decir, que se preservara nuestra identidad personal, si nuestra mente dejara nuestro cuerpo o si la cambiáramos a otro cuerpo.

Los seres humanos somos animales, y los animales tienen un cuerpo. Un ser humano sin cuerpo perdería su condición biológica de animal, y no podría seguir siendo humano. Como tampoco lo sería si el cuerpo que adoptara no fuera humano. Más bien, como señala Putnam, parece una ingenuidad concebir la mente como una especie de fantasma, capaz de

¹⁸ Alicia Miyares, *Delirio y misoginia trans*, Madrid, Los libros de la catarata, 2022. Disponible en: <https://www.catarata.org>

¹⁹ *Ibíd.*

habitar cuerpos diferentes (pero sin ningún cambio en el modo de pensar, de sentir, de recordar y de exhibir la personalidad²⁰ .

Puede ser una vía legítima desembarazarse del cuerpo, sus emociones o pensamientos como objetivos anhelados. Podríamos des-humanizar nuestra consciencia bajo un útero de sueño constante cuya “individualidad” desista y se abra a un amniótico estado oceánico interconectado como pretende la ruptura del Ego en la Psicología Transpersonal *New Age*. Dicho de otra manera: Estar drogado oníricamente sin que nadie haga explotar la burbuja para responder a las demandas mortales que impone la sociedad. Sin pagar el precio de reponer la deuda una vez retornado al mundo terrenal. Incluso será paulatino, poco a poco no te darías cuenta que te vas quedando dormido, mientras reprograman tu “proceso primario onírico” para mezclarse en un estado de semi-vigilia virtual donde ser uno o ser todos es lo mismo.

Ya podríamos contemplar más de cerca, que la solución definitiva al problema biológico de la limitación de nuestra vida está sencillamente en poner nuestra mente en un ordenador. El día que esto sea posible, la vida eterna estará garantizada. No tiene por qué ser algo que se realice de una sola vez. Puede ser un proceso gradual²¹.

Unificado en dicho trance-onírico, no nos atraparé la muerte, pero implica que al soñar oceánicamente la continuidad espacio-temporal, el individuo se difumina en algún ancla de placer como fondo virtualizante. Insisto en que esta fantasía ya existe a modo indirecto en los rituales de ayahuasca y meditaciones tibetanas que buscan alcanzar dichos “estados de supraconsciencia” psicóticos (donde un esquizofrénico paranoide lo puede experimentar), con la diferencia o ventaja, que mediante la

²⁰ Antonio Diéguez, *Transhumanismo*.

²¹ *Ibíd.*

tecnología anularían aquellos riesgos de “malos viajes” en drogas alucinógenas y bloquearían los delirios persecutorios de la esquizofrenia. Sin embargo, lo humano no estaría a priori aclimatado para la inmortalidad, puesto que la inmortalidad se convertiría en tediosa e insoportable, no porque sus energías se hayan marchitado, sino porque no habría nada nuevo bajo el sol.

Cansado de los intentos por desarrollar variaciones infinitas sobre un material finito, agotado por las repeticiones, al igual que Titón usted anhelaría recuperar la condición mortal humana. Creo que no podemos imaginar completamente cómo sería un ser para el que la inmortalidad fuera una condición de eterno júbilo²².

Para remediar este posible inconveniente, el transhumanismo acaba siendo el puente biotecnológico o tecnocientífico al posthumanismo, que respecto de aquél es un giro radical. Porque al valerse de las herramientas científicas implementadas por el transhumanismo, las pone al servicio de una concepción más abiertamente materialista [...] los posthumanistas rechazan toda distinción entre lo natural y lo artificial, entre el ser y las cosas fabricadas, pues los bordes entre lo natural y lo no-natural son lábiles y discutibles, inexistentes²³.

Desde corrientes conservadoras religiosas como las doctrinarias de Miguel Ayuso, nos comenta que:

“el posthumanismo acusa al hombre de ser un invento cultural del racionalismo; y se valen de él para afirmar que los seres humanos en realidad siempre hemos sido posthumanos, es decir, una entidad o sujeto no dualista. Quebrado el dualismo mente/cuerpo ya no hay

²² *Ibíd.*

²³ Miguel Ayuso, *¿Transhumanismo o posthumanidad?*, Madrid, Marcial Pons, 2019, p. 59.

de donde asirse para establecer una distinción categórica, específica, entre naturaleza y cultura, y por ende entre lo genético y lo ambiental, lo natural y lo artificial o artefactual”²⁴.

“Aunque lo veremos al detalle en siguientes apartados, adelanto aquí el cómo se concurre a una forzada nivelación de peso en inter-igualdad aplanada o aplastada, mediante un ser inespecífico relacionado (interconectado) con todos los otros, humanos y no-humanos, sin distinción alguna [...] El sujeto posthumano está instalado en un indiferenciado ‘igualitarismo transespecie’ [...] No delimitado de otras formas materiales, el posthumano transespecie no tiene una identidad unitaria sino nómade/mutante. Es un devenir evolutivo, un descentrado centro en el que convergen multitud de alianzas. El cuerpo no es, no puede ser algo dado, que no pueda elegirse; es una opción, una elección, que hace de la vida un fluir en un presente eterno, un evolucionar sin pasado como punto de partida y sin futuro como meta”²⁵.

“Desocultaremos en los siguientes apartados, cómo los posthumanistas ponen la norma de una interdependencia carente de todo contenido como no sea esa interdependencia misma. Dicha de un sujeto desnaturalizado y flexible, convertible en el otro, híbrido, no significa nada. Lo único que se sabe es que el panmaterialismo da vida a una panhumanidad que ya no es humana sino posthumana”²⁶.

Por secular o sin religiosidad nos vendan, la dilatación al infinito del materialismo anti-especies conduce a un indisimulado panteísmo, un panmaterialismo que somete todo lo existente al caótico cosmos material.

²⁴ *Ibíd.* p.60-61.

²⁵ *Ibíd.* p.65.

²⁶ *Ibíd.* p.71.

Preguntarse por lo específicamente humano, entonces, es absurdo. El posthumanismo borra las diferencias ontológicas y sólo acepta las zoológicas. Deshumaniza al hombre, al tiempo que humaniza lo no-humano. El panmaterialismo genera una panhumanidad²⁷.

En consecuencia, el transhumanismo coincide con el cristianismo en que el ser humano ha de ser objeto de redención, una redención que viene de la mano de la tecnología. Aunque, más que una redención, lo que el transhumanismo pide en el fondo es una rendición de nuestra especie.²⁸ Recordando, por ejemplo, el existencialismo humanista de Sartre, el humanismo aceptaba nuestra finitud sin refugiarse en ningún trasmundo; el transhumanismo, en cambio, es una lucha sin cuartel contra la muerte, pero para conseguir su victoria no duda en dejar atrás todo lo que hemos sido²⁹.

5. Debates teóricos iniciales

Lacan por su parte redujo la subjetividad bajo notación de meros 0 y 1 (ausente-presente). Promulgando un anti-humanismo, definiendo al psicoanálisis como una disciplina que no tiene relación alguna con el humanismo. Siguiendo el legado estipulado de su ídolo ex-nacionalsocialista Martín Heidegger en *Cartas al humanismo*. Lacan en su *Seminario 2*, vemos la grave incomodidad que sentía O. Mannoni frente a las formulaciones de lo Simbólico en Lacan:

“O. Mannoni: Lo que me molesta es que tengo la sensación de que este doblez imaginario no corta solamente, sino que es el alimento indispensable del lenguaje simbólico, y que el lenguaje, si se lo

²⁷ *Ibíd.* p.70-71.

²⁸ Antonio Diéguez, *Cuerpos inadecuados*, Barcelona, Herder, 2021.

²⁹ *Ibíd.*

priva completamente de ese alimento, se convierte en la máquina, es decir, en algo que deja de ser humano.

[Lacan:] Nada de sentimiento. No vaya a decir que la máquina es una malvada y estorba nuestra existencia. No se trata de eso. La máquina es únicamente la sucesión de los pequeños 0 y los pequeños 1, y además, el problema de si es humana o no está totalmente resuelto: no lo es. Sólo que también hay que averiguar si lo humano, en el sentido en que usted lo entiende, es tan humano.

O. Mannoni: Es una cuestión muy grave.

[Lacan:] Sin embargo la noción de humanismo, sobre el cual no les daré un seminario, me parece bastante cargada de historia para que podamos considerarla como una posición particular realizada en un campo totalmente localizado de lo que Imprudentemente seguimos llamando humanidad³⁰.

Por supuesto, sin olvidar la famosa ahuecada “estructura sin sujeto” (Althusser) o “sujeto como conjunto vacío o afánisis desfalleciente” (Lacan). Cuyo agujerado ahuecamiento de cáscara subjetiva, es rellenado con mero fono-centrismo³¹. De allí las famosas críticas de P. Ricoeur donde vacían al sujeto en sus categorías flotando al puro “Otro”³². Sintetizamos con el epistemólogo J. Piaget en que

“no es exagerado calificar el estructuralismo de Foucault de estructuralismo sin estructuras. Retiene del estructuralismo todos sus aspectos negativos: la desvalorización de la historia y de la génesis, el desprecio de las funciones y, en un grado inigualado hasta ahora, la negación del sujeto mismo, ya que el hombre desaparecerá pronto. En cuanto a los aspectos positivos, sus estructuras son sólo esquemas figurativos y no sistemas de

³⁰ Jacques Lacan, *Seminario 2*, Buenos Aires, Paidós, 2008, p.471.

³¹ Significantes, fonemas, a la letra, mundo de la palabra, etc.

³² Diego Troncoso, ob. cit., p.84.

transformaciones que se conservan necesariamente por su autoajuste. El único punto fijo en este irracionalismo final de Foucault es el recurso al lenguaje, concebido como dominador del hombre, porque es exterior a los individuos”³³.

Recordemos que Foucault se mantuvo muy fiel al método clínico Lacaniano de estrangular³⁴ el registro Imaginario a través de la muerte o Hades como decía Lacan³⁵.

Todo esto dejó un pavimento fértil para radicalizar el Estructuralismo a lecturas de autores como Lacan y Foucault en su herencia. La caída humanista de la libertad responsable-comprometida³⁶ del Existencialismo de Sartre obtuvo su derrota en Francia.

Esta derrota dejó abono para germinar semilleros posthumanistas para cosechar. Simón Royo lo denomina como disolución del hombre:

“En el posthumanismo el Hombre no es constituido ni se autoconstituye, no funciona ni como Sujeto ni como Fundamento. Por fin hemos llegado al momento en que se borran los contornos entre lo animal, lo humano y lo tecnológico, tratándose lo resultante de un ente híbrido e irreductible. El ente resultante puede

³³ Jean Piaget, *El Estructuralismo*, México, Ed. Cruz O, 1999, p.116.

³⁴ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968, p. 368.

³⁵ Jacques Lacan, *Seminario 8* (versión crítica de Ponte). Disponible en: <https://www.lacanerafreudiana.com.ar/2.1.2.13%20%20CLASE13%20%208%20%20S8.pdf>

³⁶ No hay libertad sin compromiso y la pérdida de la responsabilidad es la pérdida de la libertad.

llamarse ‘ser biotécnico’ y considerarse relativamente multifactorial³⁷.

Por medio de las funciones simbólicas, una vez disuelto el mito del hombre, se enraízan en una lógica del inconsciente estructural³⁸. Tal como adulteró Lacan los textos de Freud, denigró lo inconsciente al reducirlo en “estructurado como un lenguaje³⁹”.

Opuesto a todo ello es la fecunda metapsicología de Freud, donde su aparato psíquico semi-abierto al mundo retranscribe momento a momento su historia propia. La epistemología de Freud está basada en la complejidad (varias vías simultáneas no-excluyentes), huellas (trazos, marcas mnémicas que abren diferencias de potencial), múltiples (sin centro fijo), conflictos (diversas gradualidades excluyentes) e intensidad variable (carga-descarga, placer-displacer, fijación)⁴⁰. Freud resume su episteme en el entrelazamiento: Tópico, Dinámico y Económico.

6. Preguntas para reflexionar

¿Cada no-humano merecerá derechos humanos? ¿Cada no-humano posthumanista congregará un derecho en común? ¿Encajar cada derecho particular según cada autopercepción de sí?

El rol del Estado administrativo ya no cumplirá su función de codificar un número de identidad, a menos que anexe un código fluido siempre contingente a reconsiderar (como una IP dinámica de wi-fi). Las dualidades seguramente no desaparecerán, se confeccionarán otras, entre

³⁷ Simón Royo Hernández, *Pasajes al posthumanismo*, Madrid, Dykinson, 2012, p.17.

³⁸ *Ibíd.*, p. 24.

³⁹ Más discusiones bibliográficas véase Diego Troncoso, ob. cit.

⁴⁰ Diego Troncoso, ob. cit., p. 217.

el bando que quiere seguir humano del que no desea ser. A saber, el Estado podría jugar en ambos bandos.

Más concretamente, nos podemos enfrentar en el futuro a una sociedad fragmentada y dividida en dos tipos de humanos: los mejorados tecnológica y genéticamente, y los no mejorados. Esta desigualdad puede ser una de las mayores de la historia de la humanidad. Antes era el dinero y el trabajo lo que nos diferenciaba y encasillaba. Incluso yendo más atrás, en el pasado el motivo de disgregación podía ser el nacimiento noble o el nacimiento humilde, nacer esclavo o nacer libre. También el sexo fue durante muchos siglos motivo de diferenciación y división, pero ahora nos enfrentamos a una separación que afecta a nuestro modo mismo de ser. A nuestra naturaleza futura humana o transhumana⁴¹.

Un claro binario identitario distinto emergió cuando se instaló el Estado-Nación en medio de las comunidades indígenas tras la colonización y las independencias contra Europa. No se ha resuelto la inflexión histórica que diverge entre pueblos autónomos precolombinos y democracia ciudadana. Incluso la variación misma de “pueblos originarios”: ¿Originales de origen respecto a qué? ¿Antes de la llegada de la especie invasora europea no originaría de aquellos terrenos particulares? De esta forma, la disputa “precolombina”, radica en su aleación entre raza-tierra. Como lo definió Deleuze, el clan nómada reterritorializa desde la tierra. De esto último, ya conocemos la historia que sigue: “Yo puedo vivir acá, tu no. Debes irte a donde pertenece tu origen, no eres de aquí.” ¿El tiempo donde nací es el espacio en donde puedo vivir? ¿Es mi límite de origen y destino? ¿Parida en la madre-tierra de este tiempo, sería mi origen e identidad final? ¿Puedo definir quién es extranjero o no-originario como humano definido por terrenos? ¿Habría otra manera de redefinirnos en un multinaturalismo sin el multiculturalismo? Hoy en día se pondera lo multicultural por sobre la

⁴¹ Sanlés, ob. cit.

multinaturalidad ¿Pero podría lo posthumano absorber lo multinatural en multi-virtual, erradicando lo multicultural?

El deseo posthumano a diferencia de Kant cuando postuló su imperativo categórico, afirmó en no tratar nunca a ningún hombre como medio sino como fin. El transhumanismo trata al hombre como medio para llegar al transhumano, que es el fin: un avance en la evolución de la humanidad hacia un estadio superior, guiado por las nuevas tecnologías emergentes biológicas y cibernéticas⁴².

Ahora bien: ¿qué sentido tiene hablar de los objetivos transhumanistas sobre la superinteligencia, la superlongevidad y la superfelicidad, mientras una parte de la humanidad no tiene acceso al agua, a la luz?⁴³.

7. Respuestas academicistas actuales

Las propuestas sobrevienen en contribuciones de filosofías holísticas de lo holístico, en lo relacional relacionado bajo relaciones, de interpenetraciones porosas donde todo penetra con todo en una masa uniforme amorfa, que hiper-virtualmente roza ecológicamente raspándose por igual todo entre sí.

Desde Braidotti, surgen curtidas frases meta-macro-micro-relacionales como: “quiero resaltar con énfasis que somos seres encarnados, integrados y transversales, vinculados por nuestra relacionalidad ontológica. Encarnados e integrados porque estamos profundamente empapados en el mundo material. Transversales porque estamos conectados, aunque también diferimos los unos de los otros. Y a pesar de ello estamos estructuralmente relacionados los unos con los otros, y con

⁴² Ibíd.

⁴³ Ibíd.

el mundo humano y no-humano en el que vivimos. Somos, después de todo, meras variaciones de una materia común.

En otras palabras, diferimos los unos de los otros tanto más cuanto que nos codefinimos dentro de una misma materia viviente: ambientalmente, socialmente y relacionalmente.

La palabra clave aquí es sin duda la relacionalidad, que actúa de una manera integrada y encarnada y enraizada y multidireccional y multiescalar.

Somos seres relacionales, definidos por la capacidad de afectar y de que otros afecten sobre nosotros. La subjetividad posthumana empieza con el reconocimiento de que lo que nos define como una potencia autónoma no es la racionalidad, ni nuestras facultades cerebrales por sí solas, sino más bien la autonomía de la afectación como una fuerza virtual que se actualiza siempre a través de nuestros lazos relacionales. Nos ayudará a sostener este proyecto una filosofía vitalista neomaterialista. La capacidad de afectar y de que nos afecten no debe confundirse con las emociones individualizadas, como la expresión elocuente de estados psicológicos y de experiencias vividas. El afecto debe despsicologizarse y desvincularse del individualismo con el fin de llegar a corresponderse con la complejidad de nuestro universo relacional humano y no-humano. Este proceso relacional sostiene una red tupida y dinámica de interconexiones al suprimir los obstáculos del individualismo. La vida no es exclusivamente humana: abarca tanto fuerzas bio como zoe, así como georrelaciones y tecnorrelaciones que desafían a nuestras capacidades colectivas y singulares de percepción y entendimiento⁴⁴.

⁴⁴ Rosi Braidotti, *El conocimiento posthumano*, Barcelona, Gedisa, 2019. Versión on-line.

Las ontologías tautológicas de lo relacional en las relaciones dicen poco y nada. Ni sujeto ni objeto: pura relación. Ni aquí ni allá, puro virtual. Reemplaza la intencionalidad de la consciencia de Husserl, por la relacionalidad inter-mezclada de hiper-relaciones: no distingue lo molar emergente en sus propiedades⁴⁵ con lo micro en sus funciones acotadas. Todo se relaciona de igual al todo, desde un quark a una estrella masiva: todo afecta igual.

Por supuesto que podemos condimentar saturando estos neologismos al coro “eco-sófico”: El sujeto posthumano está, por lo tanto, encarnado e integrado, y su afectividad relacional crea un sentido compartido de la pertenencia y del conocimiento del mundo en común que compartimos. La relacionalidad se extiende a través de las múltiples ecologías que nos constituyen. Tales redes de conexiones y negociación generan un sentido de familiaridad con el mundo y destacan el simple hecho de que somos entidades ecosóficas, es decir, ecológicamente entrelazadas a través de las múltiples interconexiones que compartimos dentro del continuum cultura-naturaleza. Quizás el sujeto posthumano esté internamente fracturado, pero también está tecnológicamente mediado y globalmente entrelazado. El materialismo vital subraya la intimidad afectiva con el mundo y un sentido del compromiso dentro de una red de relaciones siempre cambiantes y de devenir perpetuo⁴⁶.

Cuando tales autores⁴⁷ invocan a Deleuze, persisten en el error de igualar y no distinguir el “punto de consistencia⁴⁸” del “ensamblaje⁴⁹”.

⁴⁵ El todo es más que la mera suma o yuxtaposición de las partes.

⁴⁶ *Ibíd.*

⁴⁷ Braidotti, Preciado y la psicología social de Nikolas Rose: igualan nivelando en un mismo plano toda ontología.

⁴⁸ Potencialidades, plano de la inmanencia, líneas de fuga, Ello, pulsión de energía libremente móvil, etc.

Creen que uno y otro son exactamente lo mismo, cuando las propias mónadas en Deleuze se despliegan en órdenes emergentes, no bajo inter-hiper-relacionismos vacuos sin preponderancias dinámicas.

Entiéndase que desde Kant-Freud, la multiplicidad sensorial-sexual estéticamente-pulsionalmente preexiste al individuo consciente de sí, sólo que pasan por una síntesis-filtración gradual (imaginación mediadora⁵⁰ en Kant y proceso secundario⁵¹ en Freud) donde no todo relación-ismo pesa lo mismo, no todo gravita de la misma forma. Vale decir, (ejemplo de relaciones no-humana o zoe) un pestañeo de un oso pardo yakutia en Siberia o un átomo de hierro que viaja por el glóbulo rojo de mi amigo en Canadá, no afectará de la misma manera la subjetividad si se le muriese su hija. Dicho de otro modo, podemos dar cabida a la expresión “todo macro relacional colinda con todo micro múltiple”, no obstante, es muy pueril lanzar dichas consignas sin atar cabos en función del “dónde, cómo, cuándo, cuánto, cuál, etc.”. Ni siquiera por alcanzar algún “juicio analítico a posteriori” ni tampoco para exigir una “correlación ANOVA multifactorial de ortogonales”. Más bien, diferenciar las diferencias, pero no como axioma en la VIII hipótesis de Platón del Parménides bajo la absoluta indiferenciación plural contingente radical, donde: “son otros

⁴⁹ Autopoiesis, emergente, sistemas disipativos, cibernética de segundo orden, assemblées, etc.

⁵⁰ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Santillana, 1998, p. 145. Cito: “cada fenómeno incluye una multiplicidad, es decir, son varias las percepciones que intervienen separada e individualmente en el psiquismo, les hace falta una cohesión que no pueden tener en el sentido mismo. Hay, pues, en nosotros una facultad activa que sintetiza esa multiplicidad. La denominamos imaginación, y a su acción, ejercida directamente sobre las percepciones, le doy el nombre de aprehensión. La imaginación tiene que reducir a una sola *imagen* la diversidad de la intuición”.

⁵¹ Procesos preconscientes del cuarto orden emergente del aparato psíquico, mediante el tercero excluido dinámico (no-estático).

según cada pluralidad suya; porque, como el Uno no es, no podría serlo de uno en uno. Cada masa de ellos es, según parece, una pluralidad ilimitada [...] Habrá entonces una multiplicidad de masas y cada cual parecerá una, aunque no lo sea, ya que el Uno no es”⁵². Más bien nos referimos, al diferenciar la fuerza-potencial que autopoieticamente filtra el medio-cantidad en registros de cualidad. Cuyas ramificaciones emergentes-ensamblajes no son puro rizoma al caos homogéneo uniforme, son dinámicas que poseen desbalances⁵³ no sujetas a una supuesta relación-igualada-micro-macro abstracta como castillos en el aire.

Ese fetiche de euforizar la sensibilidad o sensaciones, para luego saltar agresivamente a una eco-filosofía a su medida política conveniente. No requieren saber nada cuando Kant desarrolla la “imaginación” que sintetiza lo múltiple. Mucho menos pueden tolerar la conformación del “aparato psíquico” de Freud en sus huellas emergentes de re-transcripción, donde recién para Freud, en su tercer orden emergente de multi-nivel aparecen las Sachvorstellung⁵⁴ (lo Inconsciente propiamente tal). Si prefieren otro ejemplo, tomemos a Jean Piaget en su aparente “discusión” contra la “analítica trascendental” de Kant. Piaget como Freud, enfatizan que las Categorías (modo, relación, cantidad, cualidad) no nacen desde el principio y van conformándose mediante aprendizajes paulatinos. Indicar aquello, no lo vuelven unos anti-kantiano, más bien entrelazan lo dinámico en gradualidades-velocidades.

Navegando por toda esta bio-nano-tecnología-virtual que acuñó la reversión *ad hoc* del rizoma (igualando sin distinguir ensamblaje con plano de consistencia). Confunde lo micro de lo macro elaborando un

⁵² Platón, *Parménides*, Madrid, Alianza, 1990, p.141.

⁵³ Tanto en la *Epistemología genética* de Piaget, como en *Teoría de sistemas*, los desequilibrios son fundamentales en la auto-organización creadora.

⁵⁴ Troncoso, ob. cit., pp. 248-249.

ridículo “efecto mariposa” posthumana donde cualquier dinámica tendría el mismo peso como micro-poder, eliminando lo particular-general o conjunto/sub-conjunto en un caos igualitario, donde ya no se puede diferenciar el peso ontológico de una pulga frente la disposición de la OTAN. Bajo igual medida recíproca, inter-rozan como posthumanidad: ¿Cómo podría desde allí estar seguro que al comer carne no me deshumanizo como vaca o que al beber jugo de naranja no me voy anaranjando identitariamente a nivel inconsciente psíquico o biológico? ¿Debiésemos ser sensibles en que holísticamente todo influye de igual modo con todo? ¿Del mismo modo cualquier obra puede ser obra de arte genuina? ¿Ya sea un tiburón en formol o una banana pegada al muro?

Rosi Braidotti vanagloriándose de sí, arremete empalagosamente con orgullo su nivel de “elevada inventiva”:

“Crear nuevos conceptos y acuñar neologismos es algo positivo como expresión de la capacidad relacional de uno mismo para «asimilar» el mundo y para ‘asumirlo’. Hasta ahora, he enumerado la proliferación de términos, conceptos y fórmulas de tratamiento posthumanos... con un nivel excepcionalmente elevado de inventiva⁵⁵.

En este ejemplo, como muchos, podemos apreciar su fragancia pretenciosa de hedor comercial:

“La proliferación de neologismos es reveladora. Si ahora somos «humanimales» o compuestos transcorpóreos humano-animales, entonces la Tierra, sus estratos geológicos y sujetos geológicos (Yusoff, 2015) y su cosmos se han transformado en un ruedo político (Alaimo, 2010). Cada neologismo es un umbral conceptual por sí mismo. Y por lo tanto, la trans-corporealidad de Stacey

⁵⁵ Rosi Braidotti, “El conocimiento...”

Alaimo es una crítica del sujeto abstracto e inmaterializado del Antropoceno. Ella aboga por una agencia material posthumana ligada a los «agentes desviados» como los animales o los peces, pero también al espectro entero del Antropoceno. Eso está en sintonía con un sujeto posthumano relacional que reconozca las conexiones transversales micropolíticas”⁵⁶.

Lo académico en su petulancia de neologismos es un mundo por sí mismo, ni los poetas pueden alcanzarles su beatitud. Un “lenguaje cotidiano” simple del ciudadano común a pie.

Por ejemplo, en la última década han salido por redes sociales “Nuevas” sexualidades únicas, diferentes y originales. Denominarse hoy en día como “Bisexual” es para algunos algo “cavernícola”. La moda de hoy es utilizar el **sapio**-sexual y lo **demi**-sexual. Respectivamente son sexualidades tan “únicas” y especiales que se fijan en la “intelectualidad” antes de tener relación sexual (Sapio) y en el Demi se fijan en sentir “sentimientos muy románticos” independiente del sexo. Cosas muy únicas y “nunca” antes vistas en los arcaicos bisexuales de antaño.

No obstante, hay otra sexualidad “nueva” que nos hemos saltado, omitiendo la Moneda-sexual: personas que se fijan en el dinero del otro, independiente si es hombre o mujer, para enamorarse o tener relaciones sexuales (¿esta última es una de muy antigua data?).

Las problematizaciones en discusiones futuras sobre la identidad narcisista de sí. Tarde o temprano se discutirá la idea de una trans-edad, donde ontológicamente abrirá en el futuro varias paradojas legales. Vale decir, así como el género es algo sociocultural construido (excluyendo todo arraigo biológico que predetermine), del mismo modo se podría

⁵⁶ *Ibíd.*

apelar a la edad como una construcción social en tanto adquisición de derechos, independiente de toda biología posible de base.

Como ejemplo, podemos decir que la trans-edad legalmente ya existe, pero es a causa de lo biológico: deformaciones o lesión orgánica, donde una persona legalmente puede estar en un *kinder* o legalmente estar tutelado por pensión pese a tener sobre 40 años, ser madre antes de los 16 años la convierte legalmente en mujer-adulta en algunos países (todas estas trans-edades están amparadas socialmente en los rasgos biológicos como orientador de las identidades). Lo interesante sería si esto se “deconstruye” y se mira a lugares no biológicos. Estos podrían ser, legalmente quitarse o sumarse la edad (donde se podría modificar planes de Salud, búsqueda de empleo, jubilación) por un asunto de trans-edad identitario que debemos respetar a cómo se autoperciba, independiente, si existe o no tecnología para hacerlo.

8. Acelere, no frene. Choquemos y reformemos

Aceleración de partículas en el gran colisionador, forman filosofías que se basan “en el neomaterialismo, el ecofeminismo y el elementalismo, una nueva generación de feministas posthumanas radicaliza la implicación mutua de lo material, lo ambiental y lo tecnológico hasta tal punto que es imposible distinguirlos. Un paso más allá de la hibridez, en la aceleración posthumana, entramos en el mundo de los ensamblajes heterogéneos. La transversalidad se convierte en la palabra operativa: más allá del paradigma humanista hay una recomposición de lo humano a través de ejes posthumanos de interrelaciones multiescalares con otros no humanos⁵⁷.”

Respecto al aceleramiento, en su ensayo sobre Xenofeminismo, Laboria Cuboniks concierta que

⁵⁷ Rosi Braidotti, “Feminismo posthumano...”.

“Nuestro destino está ligado a la tecnociencia, en la que nada es tan sagrado que no pueda ser rediseñado y transformado para ampliar nuestra apertura hacia la libertad, extendiéndola al género y a lo humano. Decir que nada es sagrado, que nada es trascendente o inmune a la voluntad de saber, retocar y hackear, es decir que nada es sobrenatural. La ‘Naturaleza’ –entendida aquí como el ámbito ilimitado de la ciencia– es lo único que hay”⁵⁸.

Para este hackeo, a Cuboniks le

“urge la articulación de una política proactiva para la intervención biotécnica y las hormonas. Las hormonas hackean los sistemas de género con un alcance que se extiende más allá de la calibración estética de los cuerpos individuales. Desde un punto de vista estructural, la distribución de hormonas –qué o a quién prioriza o patologiza esta distribución– es de suma importancia”⁵⁹.

Contribuyen desde Braidotti, para el pensamiento Xenofeminista Aceleracionista (perdón, me informan que Aceleracionista ya está fuera de moda, debo enunciarlo como Post-aceleracionista para estar en la onda actual): “los postaceleracionistas xenofeministas logran, según mi opinión, una trasposición radical del feminismo a través de la gran división posthumana. Combinan con valentía una postura antinaturalista con el tecnomaterialismo y el abolicionismo del binarismo de género”⁶⁰. La alcurnia de sazonar cualquier palabra vía prefijos con “post” siempre da mejor sabor academicista para vender tesis, así, vestimos al último grito de la moda universitaria.

⁵⁸ Laboria Cuboniks, “Xenofeminismo”, en Armen Avanessian (et al.), *Aceleracionismo*, Buenos Aires, Caja Negra, 2017, p. 127.

⁵⁹ *Ibíd.* p.130.

⁶⁰ Rosi Braidotti, “El Conocimiento...”.

Envuelto en su propio cultismo auto-imperativo moralizante, Paul B. Preciado exige que es

“necesario pasar de una mutación forzada a una mutación intencional. Debemos reapropiarnos críticamente de las técnicas necrobiopolíticas y de sus dispositivos farmacopornográficos. En primer lugar, es imperativo cambiar la relación de nuestros cuerpos con las máquinas de biovigilancia y biocontrol: estas no son simplemente dispositivos de comunicación. Tenemos que aprender colectivamente a alterarlos. Pero también es preciso desintoxicarnos: dejar de desear de acuerdo con los imperativos del capitalismo petrosexorracial”⁶¹.

En su recetario revolucionario eu(dis)fórico, Preciado nos mandata un autohackeo, cuya liturgia define como:

“Autobiohackearse: nada se hará sin un cambio de tu propia estructura cognitiva y de su relación con las prótesis de subjetivación técnica. Nada se hará si no cambias el modo en el que usas lo que erróneamente consideras tu propio cuerpo: tu cuerpo no te pertenece más que tu móvil, no es propiedad y privacidad lo que debes buscar para emanciparte sino transformación del uso y conectividad crítica. Utiliza tu disforia como plataforma revolucionaria.

Si es cierto que los cambios necesarios son estructurales (cambios en los modos de producción, en la agricultura, en el uso de las energías fósiles, en la construcción de tejidos urbanos, en las políticas de reproducción, de género, sexuales y raciales, en las políticas migratorias) y que, en último término, demandan un cambio de paradigma, ninguno de estos cambios podrá ser operado si no es a través de prácticas concretas de transformación

⁶¹ Paul B. Preciado, *Dysphoria mundi*, Barcelona, Anagrama, 2022.

micropolítica. No hay cambio abstracto. No hay futuro. La revolución siempre es un proceso. Ahora. Aquí. Está sucediendo. La revolución o la muerte. Ya ha empezado. Wuhan está en todas partes”⁶².

No es nuestra intención aquí enjuiciar la clara fe ideológica como solución panfletaria a los distintos atolladeros mediante propagandas socio-filosóficas. Las sectas académicas que venden al 2x1 una formación teórica y proyecto-existencial plagan por fuera de las religiones (claro ejemplo son los rituales sectarios del *passe* en Lacanianos). Todo esto mientras Preciado emerge como “el monstruo” bajo la más sectaria capilla Lacaniana⁶³ (secta E.C.F), reciclando-criticando un psicoanálisis binario sexual estrictamente Lacaniano. Desconociendo por completo la obra de Freud respecto a la multiplicidad no-binaria: Ello, caos, fragmentación, multiplicidad pulsional, lo polimorfo erógeno, fetiches, la degradación masculina y el miedo a la mujer, etc. Esto sin mencionar la cascada posterior innumerable de autores no-lacanianos (fuera de la moda monopólica de Lacan).

Preciado en su mandamiento del “autohackeo”, se iguala en aquellos retiros espirituales con drogas de la *new age* psicología transpersonal (el cóncave subjetivo de Preciado se asemeja más al de Grof⁶⁴ que al de Guattari): Si presenta estallido psicótico es signo que rompe las ataduras de su Ego y se interconecta con la hiperdimensionalidad floreciente.

En general Paul Preciado realiza una obra filosófica usándose a sí mismo como sujeto de experimentación epistemológica y a partir de sus

⁶² Preciado, ob. cit.

⁶³ Paul B. Preciado, *Yo soy el monstruo que os habla*, Barcelona, Anagrama, 2020, p. 9.

⁶⁴ Psicólogo jungiano que utilizó LSD y ejercicios de respiración para recrear brotes psicóticos de despersonalización y alucinación en pacientes.

experimentos forzando vivencias, expone una nueva filosofía a su medida extrapolando su ontología. Ella misma es objeto de su filosofar y los nuevos descubrimientos de sí en sus nuevos modos de vivir (los añade a su marco conceptual para vender). Utiliza materiales hormonales creados por la ciencia para recrearse un nuevo cuerpo tipo trans-humanista, convirtiendo de su propia ficción literaria, una ontología automasturbatoria en ser su propio héroe en tierras mediáticas del tecno-mercado.

Arrojan sus deseos en las catacumbas del aceleracionismo bioquirúrgico con idealismos de masoquismo virtuoso, en favor de su ingrediente fetiche: “lo monstruoso que le habita”.

Nada deberá estar definido ni por el más mínimo instante, hay que acelerar los cambios en lo posthumano, no aquietarse a lo mero trans. La nueva cocaína acelerante de los cuerpos debe expandir su efecto con más tecnociencia. Acelerar hormonas, inflar la entropía, arrebatar todo intento de desaceleramiento. Si polvo seremos, seamos polvo aquí y ahora ¡ya!

Salpicar nuevas tintas para modificar la carne, convertirla en un graffiti urbano colectivo como carne fusionada con lo virtual-químico en una nube supra-consciente. Si no tenemos dioses a quien adorar, adoremos la biotecnología. La identidad se definirá por el placer de comprar nuevas identidades. Siempre podríamos renovar el “monstruo habitable” si cambiamos nuestra propia monstruosidad de modo consciente.

Las categorías de esta nueva comarca de autores, son pinceladas como mero expresionismo abstracto, sin detenerse a pulir ningún detalle y que las manchas se manchen unas con otras acelerando precipitadamente suciedades. Concursos de libros expresionistas abstractos peregrinando congresos, allí se auto-perciben como la nueva filosofía en auge-“ismo”.

Seducirnos para calzar los guantes del posthumanismo, jalando al cuadrilátero de su presente inevitable. En cuanto cuestionemos ecológicamente la jerarquía homínida o si reconocemos los cambios de nuestras costumbres mediante la ciencia, ya significaría inequívocamente la nueva Era post-hiper-neo-etc. De este modo, nos alertaría la ceguera de no percatarnos que lo posthumano ya nos respira, por ende, el status académico de vender sus golosinas conceptuales “post-neo-hiper” deberán imperiosamente comerse seriamente aunque tengan sabor artificialmente exagerado. En otras palabras: ¿Quién niega que el mundo está cada vez más contaminado? ¿Quiénes descreen nuestra interdependencia a la flora y fauna? ¿Alguien no se percata que la penicilina modifica los microorganismos? ¿No es un negocio pomposo auto-atribuirse las nuevas novísimas noticias del mundo vendiéndonos discos de A-Teens como si nunca hubiese existido Abba?

Como sé que quedaron con apetito y ganas de disfrutar estos exquisitos manjares académicos, les ofrezco para degustar con más picante, tragar su grata acidez estomacal:

“el Antropoceno ya se ha convertido en una especie de ‘Antropomeme’ (Macfarlane, 2016) engendrando varios vástagos como términos alternativos del tipo: ‘Chtuluceno’ (Haraway, 2016), ‘Capitaloceno’ (Moore, 2013), ‘Antropo-sceno’ (Lorimer, 2017), ‘Antropobsceno’ (Parikka, 2015b). Y todavía hay más: ‘Plásticoeno’ (New York Times, 2014), ‘plantacioceno’ (Tsing, 2015); y ‘Misantropoceno’ (Clover y Spahr, 2014). Esta vitalidad terminológica refleja la economía discursiva aceleracionista de nuestros tiempos⁶⁵.

Espero con este *sommelier* sabroso no se queden con hambre, pues sé que al leer este ensayo irán corriendo al restaurant más cercano a ingerir

⁶⁵ Rosi Braidotti, “El Conocimiento...”.

estos bellos neologismos de altísimo aporte culinario bibliotecario. Como ya es evidente: “el conocimiento posthumano dibuja un horizonte del devenir del que la universidad contemporánea y especialmente las humanidades académicas se beneficiarán⁶⁶”.

Si quieren salir en revistas universitarias agreguen post al antropoceno como patente y me lo agradecerán.

Este festival de neologismos apuesta por si algunos de sus pomposos adjetivos o sustantivos logren algún espacio en las oscilantes agencias publicitarias o sedes de prensa (incluso universidades). Operan con la misma seducción histérica de hacer desear al espectador voyerista: lanzar migajas llamativas para antojar la curiosidad de algún incauto. Esperando consigo, que pregunte mordiendo su anzuelo: ¿qué significan estas nuevas palabras, estos nuevos locos peinados? Buscan impactar una sensación de ignorancia de inicio: “No tengo el conocimiento debido para entender, deberé comprarles irremediablemente, debe ser importante”. Misma técnica fue manejada con rigor por Lacan ante sus extravíos a la obra de Freud. Por eso, es importante vender marketeramente sus vocablos para que rindan suficiente ambigüedad pero con acotada amorfa (seudo-limitada, cuasi-firme) para que de ellas se inscriban un sin fin de artículos o papers sobre ellas. Obviamente, no queremos algo demasiado laxo que nos haga perder la retención del léxico, como el usar el “Ser” o “Vida” a secas. Hay que ingeniárselas un poquito, por ejemplo, palabras como Revolución o Alienación, ya no tendrían el mismo poder de impacto-atractivo con el pasar de las décadas (cuesta abrirse un hueco propio allí ante tantos autores que ya la han manoseado), ahora son más afines la “sociedad del cansancio” (dejando de lado las ya usadas sociedades disciplinarias de Foucault o las sociedades de control por Deleuze), las usadas por Jorge Aleman como Emancipación o “Soledad: Común”. Como las nuevas modas en su vestimenta socio-filosófica.

⁶⁶ *Ibíd.*

El rastrero arte de maquillar “lo más obvio” con cosmético academicismo. Añadiendo varias capas de maquillaje para ocultar sus ideas vagas, sencillas y obvias. De nada vende una teoría que puede ser resumida en un simple párrafo. La claridad pedagógica se convierte en enemiga de las ventas académicas. El fetiche por lo críptico, le da valor a su mercancía, como estafar agregando agua a la leche para vender más volumen. Pregúntenle a Lacan.

Estos destellos vía fragmentos, dando un hipnótico trance bajo puñados de ruidos, crujidos de imágenes evocativas (de cine, televisión o de radio), radicalizando sintagmas al puro atomismo de efectos especiales explosivos al aire: neo, posmo, archi, anti, hiper, plus, trans, ultra, ciber-espacio, telepresencial, clonación, omni-satelital, etc. En el caso de Nick Land, exudan por montones sus pústulas reventándose de un lado a otro sin definiciones con rigor ni explicaciones, solo palabras en neologismos bajo sustantivos rimbombantes una tras del otro sin contexto. Explosiones estéticas dadaístas de palabrerío o verborrea. En solo un par de páginas escritas por “Nick” “Land” (o la “tierra” solipsista de “Nick-elodeon”) encontramos sin tacto alguno en pulir, etiquetas precipitadas como: neo-China, vórtex nihilista automatizante, ultra-virus, xenodatos, pulpa-k, k-nova, contagio Kuang, neotropía, vampirismo lésbico, mando control-rom, mercificadón, autosofisticante, antihumanismo vudú, etc⁶⁷. Las cuales Nick Land (o la Tierra de Nick-elodeon) las injerta con la más descuidada indolencia en su liviandad categorial. Del libro compilatorio sobre Aceleracionismo, el único concepto que Nick Land explícitamente define en su conferencia de 1994 fue el de “Metrófago”: “un replicador parasítico de intensificación interactiva, que se autosofistica en su desenvolvimiento no-lineal con el desplome inmunológico

⁶⁷ Armen Avanessian [et al], *Aceleracionismo*, Buenos Aires, Caja Negra, 2017, p. 56-58.

tecnocapitalista”⁶⁸. Que al leerlo, solo despunta un espeso lenguaje snob sin añadir nada más que mero inventar jergas forzadas. Para cine de bajo presupuesto tendría sentido, pero solo hasta allí. Tengo claro que Derrida en su oportunidad buscó dislocar las diferencias entre literatura y filosofía, pero ni de lejos era esto lo que pretendía Derrida discutir o aportar.

No se trata de prohibir nuevos léxicos para capturar o transformar la realidad en sus amplios acordes o dimensiones plurales. Pero antes de salpicar con eyaculación prematura, al menos retardar por un instante la tentación de añadir forzosamente su propio diccionario solipsista personal de sustantivos-adjetivos, sin contemplar, lo que anteriores titanes ya han poblado la civilización. Evitar re-poblarlas empezando siempre desde cero, en la desfachatez de: “Antes de mí no hubo nada ni nadie que se me acerque a mi pensar”. Por favor, solo un poco de honestidad que no implique asaltar como delincuentes a las cabezas estudiantiles. Es sencillo creer que se actualiza o se mejoraría a un Z. Bauman con modificar su sociedad “líquida” por sociedad “gaseosa” y con ello raspar un sin fin de colectas para sí, justificando su originalidad de piratería.

Tentados por derribar todo lo precedido con un simple retoque: “anti-, pos-, a-, des-“. Mientras que al navegar encima de ellas, se puede meditar por un instante y decir: ¿Pero acaso aquellas no estaban ya en Kant, Freud, Platón, Rousseau, Protágoras pero en otras palabras? ¡Y así es! Seguramente no se equivocarán cuando reflexionen esto. Se nos ocultan manjares clásicos más sabrosos y con menos saborizantes artificiales (parsimonias pedagógicas y sin rodeos neo-hiper-post-caos-ultra-barroco de moda).

⁶⁸ Nick Land, “Colapso”, en Armen Avanessian [et al], *Aceleracionismo*, Buenos Aires, Caja Negra, 2017, p. 58.

Como dijo (parafraseando) Nietzsche: ¿qué podría realmente enseñar otros mil años nuevos ante los otros ya mil años acaecidos respecto a la vida y la muerte?

9. Conclusión

No me interesa justificar ni quedar de un lado conservador en la retención del cuerpo humano en función genética no modificada. Tampoco establecer un trasnochado binario entre humano natural-purificado vs. lo humano ciudad-artificial.

Tomando en cuenta las ideas del cuerpo amorfo sin materia, aquellas ya se difunden desde las ideas espirituales de almas o espectros (fantasmas, ángeles, médium, etc.). Vivir para morir en la finalidad de existir eternamente en los cielos (con/sin-cuerpo figurable) o bajo un caldero mezclado de almas reencarnadas en distintas trans-especies recicladas eternas. Seríamos cínicos en creer que todo lo expuesto es algo muy nuevo desde lo religioso.

Al exponer estos temas, pasamos ahora, desde un campo lleno de supersticiones y fantasías religiosas *post-mortem*, hacia una ejecución “actual” y cada vez menos “imaginaria” de las implicancias tecnológicas actuales. Antiguamente se mantenía en un delirio colectivizado o bajo prácticas privadas de culto, pero ahora, la situación empuja una toma de decisión de posicionarnos en nuestro aquí y ahora circundante material explícito. Muchos ya sabíamos que era cuestión de tiempo que los productos e intervenciones vendrían a modificar la genética o las hormonas, si ya previamente hemos visto los antibióticos y cirugías.

La búsqueda de la belleza o lo que cada quien considere su belleza autoperceptiva más cómoda, está abierta a un montón de artefactos, puesto que una crema antiarrugas dérmica no causa estragos por su silencioso intento de resistir las grietas en la piel, cuestión que, de ya

poder, la búsqueda de la inmortalidad en medicina o el no envejecer como “vampiro” (trans-edad) sería otro giro triunfante del transhumanismo (humano mortal que reniega su mortalidad coqueteando a la inmortalidad estética).

Perdemos lo que Heidegger estipula como el ser-para-la-muerte que en su consciencia mortal finita –*memento mori*– nos obliga a ser “auténticos” saliéndonos del “Man” inauténtico. En esto último, aún, tendríamos la tranquilidad que el rostro untado por antiarrugas es el mismo rostro reconocible ante los demás, la posible inmortalidad pertenecería aún al cuerpo individual. Entonces, la diferencia desde el transhumanismo al salto posthumanista, es que ya no se juega con antibióticos, se juega el des-molecularizar o desterritorializar más y más el cuerpo. Cuyos agentes colectivos ya no se reconozcan unos a otros con la misma facilidad.

Considerando al transhumanismo que juega con la edad-inmortalidad frente al posthumanismo desintegrado del cuerpo-memoria: ¿qué es lo que sorprende en la interacción ante una psicosis aguda? Inquieta la psicosis donde perfectamente hay más de un “yo” dentro de un cuerpo, múltiples identidades que no se coordinan en sus parcialidades sin coherencia. Recordemos la película *Zelig* de Woody Allen, cuyo personaje estaba en su derecho de cambiar su identidad abruptamente, pero socialmente, era algo imperdonable y se lo privó de su libertad. Se obligó a Zelig que sus “identidades múltiples” cedan a su paso a un “*front-man*” vocero central que hable en nombre de ellas para ser soldable en comunidad.

Aquí mismo es donde se genera una de las mayores fobias que interpelan: ¿qué pasaría si ahora, las cirugías u hormonas son tan sofisticadas que borramos uno de los elementos más importantes del poder reconocernos en la alteridad? Con el posthumanismo dichas coordenadas estarían en riesgo de perderse, quizás, sin retorno para

siempre. Mitad-máquina o mitad-perro puede advenir en casi-todo máquina o casi-todo-perro, pasando a máquina-pura o perro-puro, pero incluso, más allá, a llegar a ni perro ni máquina, sólo “algo”.

Todavía desde lo “transgénero” se busca homologar al estereotipo de género de lo femenino desde un cuerpo masculino (o al revés), sin embargo, esta ruta podría sustituirse por transicionar en aspectos no humanos, más allá de lo intersexual-andrógono, sin tener rostros claros sumergido en lo virtual-red.

El arte espeluznante de las películas de terror, radica en el juego de rostros sin rostro o rostros con puros ojos mirando ocultamente, sin percatarnos de ellos hasta que es demasiado tarde. Un ser humano puede ser intimidante al no leer su detrás de máscara en su gesto impredecible, más aún, no habría rostro o coordenadas donde podamos posar el contacto recíproco. No tan solo un “yo” de código abierto virtual penetrante y vigilante, como un servidor de Google o Facebook que registra cada uno de nuestros pasos. Además si ya emergen desmolecularizado como no-humanos, entonces ¿qué es? ¿Qué seré frente a ellos? ¿Hay riesgos? ¿Cuáles sí, cuáles no?

En el primer transhumanismo, nos enfrentamos a preguntas jurídico-legales tales como: ¿un adulto puede volver a ser niño? ¿Un niño puede acelerar su adultez? ¿Reproducir en granjas tejidos y órganos para trasplante? ¿Generar placentas artificiales en laboratorio que reemplacen el útero? ¿Es ético volvernósmos inmortales o incluso aplicar la eutanasia a cualquier edad?

En el segundo posthumanista, nos enfrentamos a preguntas jurídico-legales tales como: ¿Algo que deje de ser humano le da mayor valor que un humano que se mantiene humano? ¿Ante la clonación o mejoría genética qué nuevas luchas de especies podrían surgir? ¿La deriva transhumana a la posthumana será gradual permitiendo un intermedio

común que inhiba las luchas binarias? ¿Devenir máquina como fuente de datos almacenados implica riesgos? ¿La identidad en cuanto privacidad perderá acopio ante la transparencia de ya no poder encerrar una individualidad protegida mínima?

Y si el posthumanismo se amolda a una supra-mente que le hace perder la identidad-de-sí-mismo en re-mezcla con Big Data autónoma como un Dios-virtual-tecnológico (dejemos de usar el cliché de la película Matrix desde 1999 para dar ejemplos de este estilo), como en la serie de Anime en 1998 llamada *Serial Experiments Lain*.

Son cuestiones difíciles de anticipar o cronometrar por ser un tajo abierto incierto en qué o por dónde nos emplazaría. Lo que justamente es inimaginable ahora, ya podría ser más concreto a menor distancia. Mientras los “aceleracionistas” lo celebran extasiados, su germen es borrar del mapa todo para cambiar todo en “algo” ¿mejor? Una reversión mitológica del gran diluvio, solo que, en vez de animales en un Arca a salvar, no sabemos qué animales habrá, ni qué Arca existirá.

Lo que discutió Derrida sobre la dificultad de diferenciar filosofía de la mera literatura adquiere cierto sentido, dado que las discusiones actuales en filosofía parecen debates éticos sobre las próximas ciencias ficciones de novelas, posibilitadas por el auge de la Inteligencia Artificial, hormonas, cirugías, etc.

¿Cómo demostrar que mi prójimo como alteridad o yo mismo siguen siendo humanos para compartir un espacio humanizante? ¿Cómo demostrar ahora que ni el prójimo ni yo mismo seremos más-menos humanos, desgarrando el tejido común humano? Evolucionar ahora sin la selección natural darwiniana, que para algunos, les parece lenta u obsoleta.

¿Fuimos humanos dignamente o solo intentamos aparentar humanidad con los demás? ¿Cuánto de este mismo prójimo, somos nosotros mismos in-humanos ante las guerras o la pobreza?

Para saber la posición de no-humano deberíamos tener alguna noción mínima de lo humano (debate del cual Foucault rechazó la propuesta de Chomsky de buscar un mínimo común humano), de otra manera, la subjetividad queda flotando al vacío sin materialidad alguna, no existiría un ancla para denominar una u otra en materia de. Solo desperdigados como nos somete Lacan a los significantes y sujeto ahuecado al vacío.

Eros y Psique.
Una ocasión para interrogarse acerca de lo erótico
y lo tanático en la época actual

Ana María García

“... el destino de la especie humana será decidido por la circunstancia de si –y hasta qué punto– el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y de autodestrucción... solo nos queda esperar que la otra de ambas potencias celestes, el eterno Eros, despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha a su no menos inmortal adversario”¹.

1. Introducción

Sigmund Freud afirma que “la evolución cultural puede ser definida brevemente como la lucha de la especie humana por la vida”²; y el sentido de dicho proceso presenta la lucha entre Eros y Tánatos. En lo que refiere a la relación entre las personas, Eros aspira a unirlos por lazos libidinales en una masa a la que llamamos humanidad. Sin embargo, en tanto el objetivo de las personas vinculado al principio de placer es la

¹ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, en *Obras Completas*, trad. L. López Ballesteros y De Torre, Buenos Aires, Hyspanoamérica, p. 3067

² Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, en *Obras Completas*, trad. L. Lopez Ballesteros y de Torres, Buenos Aires, Hyspamérica Ediciones Argentinas, 1989, p. 3053.

felicidad y el fin del proceso cultural es el establecer comunidad, se genera una tensión que es registrada como malestar.

La época actual nos presenta un mundo globalizado y tecnológicamente mediado. Este particular modo de mediación impacta de modo significativo en la relación entre los seres humanos y su entorno, y en particular entre los seres humanos entre sí. Dicho proceso pareciera reducir la tensión individuo-cultura.

La mitología presenta un valor heurístico como narración que recupera elementos significativos para una cierta cultura. Respecto del mito presentado por Lucio Apuleyo en su libro *La metamorfosis* referido a Eros y Psique, se señalan algunos aspectos del mismo que se espera permitan abrir algunos interrogantes en torno a lo erótico y lo tanático en la época actual.

2. Eros: placer y malestar

Cuando Sigmund Freud piensa el funcionamiento del aparato psíquico, el principio de placer se revela como uno de los principios que lo rigen, asociado a lo pulsional.

El designio de ser felices que impone el principio de placer es irrealizable, más no se puede abandonar la tarea ya sea o bien a través de la búsqueda activa del goce o bien a partir de la evitación del dolor, lo que dependerá de la economía libidinal de cada persona. Las fuentes de sufrimiento que tornan irrealizable el objetivo de ser felices Freud las encuentra en “la supremacía de la naturaleza, la caducidad de nuestro cuerpo y la insuficiencia de nuestros métodos para regular las relaciones humanas en la familia, el Estado y la sociedad”³. Respecto de los dos primeros, la humanidad los acepta y guía su acción en función de superar

³ Sigmund Freud, ob. cit., p. 3031.

los obstáculos que presenta el dominio de ellos, pero en relación a la tercera fuente de sufrimiento (la de origen social), se presenta una actitud muy distinta que radica en una crítica a las instituciones que debieran generar protección y bienestar para la humanidad, expresada como malestar.

La cultura, es definida como

“la suma de las producciones e instituciones que tienen como fundamento la protección de los seres humanos de la naturaleza y la de regular las relaciones de dichos seres entre sí”⁴.

Ésta impone restricciones diversas a las personas, entre ellas, las vinculadas a la satisfacción sexual, hallan su fundamento en la necesidad de ligar a los integrantes de la comunidad con lazos libidinales, lazos que coartados en su fin sexual se expresan como lazos amistosos. Ahora, si bien se encuentra una cierta contraposición entre los intereses del individuo y de la cultura en lo hasta aquí expresado ello no alcanza para explicar el malestar indicado en función que los instintos pueden satisfacerse, aunque coartados en su fin.

Rosi Braidotti presenta la época actual como integrada por “sociedades globalmente conectadas y tecnológicamente mediadas”⁵. En las mismas se ha transformado significativamente la relación que los seres humanos establecen con el mundo, mundo cuyo desarrollo está determinado por la tecno-logía, es decir por el enlace cada vez más indisoluble entre la *techné* y el *logos*, en un proceso de

⁴ Sigmund Freud, ob. cit., p. 3033.

⁵ Rosi Braidotti, *The Posthuman*, Cambridge, Inglaterra, Polity, 2013, p. 13.

retroalimentación mutua que ha generado importantes cambios en los grupos sociales y la relación que establecen con sus entornos⁶.

Las transformaciones operadas parecieran impactar de modo tal que se registra un quiebre respecto de las categorías que conferirían sentido al mundo y los grados de realidad de los existentes; así los seres humanos (entre otros entes), el espacio y tiempo, (en tanto ordenadores de la experiencia vivencial) y las relaciones establecidas por los individuos en los diversos grupos, tales como familia, pares, estados, naciones, otros (en tanto dadores de identidad) entran en crisis. Los primeros por la posibilidad de ser reemplazados por imágenes que se pueden combinar, manipular desde lo que denominamos tecnología comunicacional, tecnología que otorga ilusoriamente sentido y unidad al conjunto de imágenes presentado (a modo de ejemplo, se denomina humano digital a una nueva forma de agente conversacional que cuenta con facciones hiperrealistas y similares a las humanas, desarrollado a partir de tecnologías vinculadas con el diseño gráfico, la realidad virtual y la realidad aumentada, el mismo es capaz de dialogar con una persona utilizando el lenguaje natural, es el avatar humano el protagonista y el que mantiene la conversación con el usuario)⁷.

Respecto de las categorías de espacio y tiempo nos encontramos en una simultaneidad desespacializada, ya que el ámbito digital supone una disponibilidad casi completa, una proximidad y simultaneidad totales, lo que implica situarse ante el tiempo como en un presente continuo, y en términos espaciales el acceso inmediato a todos los espacios. Finalmente y respecto de la relación con otros seres humanos, en la actualidad lo

⁶ Diego Parente, Agustín Berti y Claudio Celis (Coords.), *Glosario de Filosofía de la Técnica*, Buenos Aires, La Cebra, 2022, p. 365.

⁷ Cabría preguntarse si no sería más adecuado referirse a los mismos, por ejemplo, como estructuras digitales con forma humana, sin embargo el tratamiento de lo planteado excede lo presentado en el presente artículo.

mediático, los aparatos polivalentes digitalizados son los que ocupan ese medio, pudiendo reconocer en este escenario a las Corporaciones de Tecnología en Informática y Comunicación, mercados financieros e industrias del entretenimiento, así como usuarios del sistema que son clasificables en base a datos personales y de consumo que son encapsulados, analizados y utilizados para ofrecer experiencias más placenteras e interesantes a dichos usuarios-consumidores. Más recientemente y en el ámbito de la inteligencia artificial, encontramos acuerdos de contenido específico que determina y ordena la participación de entidades que cuentan con los softwares, datos o servicios relativos al contenido determinado, construyen así sistemas que interactúan con base en esas especificaciones, probablemente desde distintos lugares del planeta y en tiempos asincrónicos. En este caso la comunidad (común unidad) se encuentra en el compartir la formalidad de procesos categoriales y una siempre variable conceptualización puesta en valor según criterios de productividad y eficiencia para lograr los objetivos⁸.

Un concepto que entiendo central para la comprensión de lo expuesto es el de interfaz y su proceso de desarrollo. En el inicio de dicho proceso de utilización del concepto, la interfaz refería a un cierto diseño proyectable que operaba como eje articulador de la acción con base en tres elementos bien diferenciados, por una parte el usuario que deseaba realizar una cierta acción, por otra la tarea a desarrollar y finalmente un cierto artefacto que se revelaba como adecuado para que el usuario pudiese concretar la tarea deseada; esta diferenciación impacta de manera que se vuelven claramente identificables y actuales (para el usuario y para los demás participantes u observadores) el carácter instrumental de los objetos y el contenido comunitario de la información. Asimismo las ideas de cuerpo, máquina, eficiencia y seguridad se encuentran vinculadas al mismo desde el inicio, por su relación con los desarrollos realizados en el campo de la ergonometría y la ingeniería en la Segunda

⁸ Diego Parente, Agustín Berti y Claudio Celis (Coords.), ob. cit., pp 366-367.

Guerra Mundial. Posteriormente, el vocablo interfaz referirá a un dispositivo que garantiza la comunicación (entendida como intercambio de datos) entre dos sistemas informáticos diferentes. Con la aparición de la computadora personal se incorporarán elementos inmateriales o de código (*software*), este sistema de códigos se oculta para el usuario detrás de imágenes metafóricas que le permiten interactuar al tocar la pantalla, con respuesta inmediata a lo deseado.

En relación a ello previamente a 1984 las personas se definían o bien como programadores o bien como operadores de acuerdo a su posibilidad de acción respecto de las máquinas, mientras que la televisión y el cine lo configuraban como espectador, pero con el surgimiento de la computadora personal el individuo devenido usuario, con base en su nueva capacidad para interactuar con el sistema con un alto grado de libertad, ambos comienzan a co-coinstituirse en esa relación, “ya no refiere solo a utilidad, sino al goce, al experimentar el placer de estimular sus zonas sensibles (hacer *click* en *play*, minimizar o maximizar, tener el control de abrir o cerrar archivos, ventanas, otros)” y este goce a su vez aumenta la productividad del sistema (*feedback* sistema-placer). El interés que presenta el análisis del desarrollo del concepto es mostrar que cada vez es más difícil diferenciar los elementos y el eje central que se identificaron en el principio de dicha evolución y se va revelando como aspiración final la invisibilización total que dé cuenta de cualquier tipo de mediación entre humano y máquina, convirtiéndolos en uno y el mismo, los que remiten a su vez a otros humanos y máquinas.

Así podría definirse a la interfaz como el lugar de la interacción, puesto que es lo que tiene en común toda interfaz pero asimismo, y viceversa toda interacción podría ser entendida como interfaz, convirtiéndose en modelo de interacción aplicable a cualquier tipo de participantes⁹. La interfaz “es la imagen-instrumento que aspira a

⁹ *Ibíd.*, pp. 286-287.

desaparecer como imagen, la interfaz permite entender el sistema, valiéndose de la metáfora (es la poesía del sistema)¹⁰.

El designio de ser felices vinculado al principio de placer así como las fuentes de sufrimiento que identifica Freud parecen tener aún vigencia interpretativa, en tanto respecto de las dos primeras (supremacía de la naturaleza y caducidad de nuestro cuerpo) nuevas disciplinas tales como genética y transgenética, fabricación de células madre, medicina genómica, neurociencias, inteligencia y afectividad artificiales, robótica, ingeniería protésica, nanoteconología, dan cuenta de la mayor aceptación de las mismas, lo que se revela en la cierta linealidad que presentan los desarrollos actuales, a pesar de los profundos debates que conllevan¹¹. Sin embargo, cabe aclarar que los avances particularmente en el campo de la nanoteconología así como la digitalización impactan significativamente al desdibujar las fronteras entre naturaleza y cultura.

Ahora, respecto de la tercera fuente de sufrimiento, podríamos preguntarnos si hoy se sostiene el malestar, si se han podido superar ciertas restricciones que atentan contra la felicidad de las personas, y de ser así si esta superación se encuentra al servicio de Eros o de Tánatos. Por una parte y en relación a las restricciones respecto de la satisfacción sexual que impone la cultura a fin de favorecer la generación de lazos libidinales, lo mediático impacta en una cierta tercerización de la experiencia de relación, a fin de hacerlas más placenteras, satisfactorias para los usuarios-consumidores, a través de la denominada interfaz que aspira a la completa invisibilización, pues su visibilidad mostraría tal vez lo ilusorio de la experiencia vinculada al carácter de diseño de la misma, de su generación con base en el análisis de los datos y de consumo, en

¹⁰ *Ibíd.*, p. 289.

¹¹ Un extremo de tales promesas de desarrollo lo encontramos en el transhumanismo en su aspiración a la superación de la muerte del cuerpo humano a partir de la sustitución de nuestro cuerpo biológico por uno mecánico.

síntesis el diseño de una experiencia a medida destinada al logro del placer, la que a su vez retroalimenta al sistema. El carácter ilusorio de la misma se revela en tanto creencia nacida por el impulso a la satisfacción de un deseo, de lo que el sistema relevó como deseo cuya satisfacción redundaría en la generación de placer, prescindiendo de su relación con la realidad, aunque no en abierta oposición con esta última, dado que la ilusión no es necesariamente falsa o irrealizable, y su poder radica justamente en ello¹².

Entonces, una primera aproximación indicaría que los enlaces operados funcionan justamente al servicio de la generación de placer, con las características y reparos ya mencionados, al que podría agregarse algún interrogante acerca del carácter efectivamente libidinal de tales lazos, ya que ni la necesidad ni las ventajas de la comunidad de trabajo se constituyen en condiciones suficientes para generar una unión significativa, una unión al servicio de Eros. Sin embargo ya se establecieron los motivos por los cuales no se encuentra en las restricciones sexuales el mayor obstáculo a la tarea de Eros.

3. Eros y Tánatos: placer y malestar

En el curso de su argumentación Freud nos advierte que es inexacto hablar de un dominio del principio de placer sobre el curso de los procesos psíquicos, lo que es revelado por la denominada compulsión a la repetición, compulsión que indica que hay algo que va más allá de dicho principio, pues ¿cómo estaría de acuerdo con el mismo la repetición de sucesos traumáticos? Se esperaría la exploración de nuevos caminos que

¹² Sigmund Freud define a la ilusión con base en el cumplimiento de un deseo, su no oposición con la realidad, como no necesariamente falsa o irrealizable. Cf. Sigmund Freud, *El porvenir de una ilusión*, en *Obras Completas*, trad. L. López Ballesteros y de Torres, Buenos Aires, Hyspamérica Ediciones, 1989, p. 2977.

conduzcan al logro del goce buscado o al menos el logro de la evitación del dolor, sin embargo esto no es posible hasta tanto el aparato psíquico no lleve a cabo su trabajo de ligar, de enlace que abra la posibilidad de algo nuevo. La idea de aparato psíquico remite a una organización que sugiere la idea de un trabajo, una tarea de elaboración psíquica de transformación de la energía libre en energía ligada¹³.

En consecuencia, Freud postula la existencia (además de un instinto que tiende a conservar la sustancia viva y a condensarla en unidades cada vez mayores, cobrando aquí relevancia las pulsiones sexuales que constituyen la base de la voluntad de vivir), un instinto de muerte que tiende a la disolución y a la destrucción hasta el retorno de la sustancia viva a lo inorgánico. Los fenómenos vitales quedan así explicados por la interacción y el antagonismo de ambos; se amalgaman ambos en proporciones variables. La pulsión de muerte se distingue por su carácter activo silencioso, por su capacidad de operar ocultándose, pues solo cuando se amalgama con el impulso erótico tal como ocurre (aunque no únicamente) en el sadismo (donde el impulso de destrucción amalgamado con el impulso erótico se dirige hacia el objeto, y se establecen alianzas con el instinto del yo en el modo de la posesión o apropiación, de carácter narcisista, carentes de propósitos libidinales), se hace evidente lo destructivo al sustituir la crueldad al amor¹⁴.

La elección de los preceptos “Amarás a tu prójimo como a ti mismo, y el más extremo de “Amarás a tus enemigos” obedece a que se constituyen “...en el rechazo más intenso de la agresividad humana...”¹⁵, ya que en ellos se identifica un indicio de otro tipo de restricciones, las relativas a la agresión y la destructividad; la idea de prójimo remite no

¹³ Jean Laplanche y Jean Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2004, pp. 54-55.

¹⁴ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, pp. 3050-3051.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 3066.

sólo a un posible colaborador u objeto sexual sino también en un motivo u ocasión para satisfacer la tendencia agresiva, destructiva. La cultura, en tanto proceso al servicio de Eros (a los fines de conservar a la comunidad humana libidinalmente unida con el objetivo de sostener en la vida a la especie humana) debe entonces poner barreras a dichas tendencias destructivas.

Con ello se devela la oposición entre cultura e individuo, puesto que la tendencia agresiva se constituye en el mayor obstáculo para la condensación en una unidad a la humanidad. Entonces la evolución cultural se relaciona con la lucha entre Eros y Tánatos, la lucha de la especie humana por la vida. En la evolución de las personas el objetivo vinculado al principio de placer es la felicidad, en el proceso cultural el fin es el establecer comunidad¹⁶.

Ante la pregunta acerca de los recursos a los que apela la cultura para coartar la agresión, Freud postula que la misma es dirigida contra el propio yo, incorporándose en calidad de superyó en su función de conciencia moral. La tensión entre ambos (yo-superyó) se define como sentimiento de culpa¹⁷, el que se constituye así en el problema más importante de la evolución cultural, y en consecuencia el precio pagado por el progreso de la misma reside en la pérdida de felicidad por el aumento del sentimiento de culpa, sentimiento que es expresión de la ambivalencia (de la lucha entre Eros y Tánatos), en tanto la conciencia moral contiene los preceptos que la cultura impone a los fines de la conservación de la especie¹⁸. Así el precepto “Amarás a tu prójimo como a tí mismo” y aún el más extremo “Amarás a tu enemigo”, sugieren la presencia de Tánatos por la calidad del enunciado que presupone la

¹⁶ *Ibíd.*, pp. 3052-3053.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 3053.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 3060.

existencia de lo tanático, pero se devela su servicio a Eros en la medida que demanda la valoración del otro.

Byung Chul Han afirma que en la actualidad el yo ya no se rige por el deber sino por el yo ideal, el primero represivo, el segundo seductor; sin embargo una de las posibles consecuencias radica en su posible devenir en autoagresión cuando el individuo encuentra que no se parece lo suficiente a su yo ideal, lo que hace surgir una permanente sensación de carencia y de culpa¹⁹.

Freud conceptualiza como funciones del superyó no solo a la conciencia moral, sino también al ideal del yo. En ambas el superyó se erige como instancia que constantemente vigila al Yo, produciendo en el primer caso sentimiento de culpa y en el segundo sentimiento de inferioridad. La primera asociada al temor, a la autoridad, el segundo particularmente ligado al narcisismo, en tanto la vigilancia que se ejerce sobre el yo se centra en el sí mismo, en la propia imagen y en cuanto se parece o no al ideal; en cambio en la conciencia moral dicha vigilancia remite a un otro²⁰. Este remitir a un otro es lo que revelan los mandamientos seleccionados, los mismos demandan un trabajo en función del reconocimiento de este otro, una obligación de protección aún del otro absolutamente distinto.

Es interesante una reflexión que realiza Freud respecto de dos conceptos: a saber, el narcisismo de las pequeñas diferencias, y la miseria psicológica de las masas, los que pueden operar como otros analizadores para la lectura de la época actual, en relación al carácter narcisista identificado. El primero en la medida en que su base se encuentra constituida por “un núcleo cultural más restringido que ofrece la muy

¹⁹ Byung Chul Han, *La sociedad del cansancio*, 2º edición ampliada, trad. Arantazu Saratsaga Arregi y Alberto Ciria, Barcelona, Herder, 2017, p. 77.

²⁰ Jean Laplanche y Jean Pontalis, ob. cit., p. 181.

apreciable ventaja de permitir la satisfacción del instinto agresivo mediante la hostilidad a los seres que han quedado excluidos de aquel” (núcleo cultural)²¹, lográndose en este caso la cohesión a partir de las tendencias agresivas hacia los “otros” excluidos, en este caso el enemigo cohesiona desde su lugar de excluido, desde lo otro que en tanto absolutamente distinto es rechazado y aún destruido, las diferencias se aumentan y enfatizan en desmedro del énfasis que podría operarse sobre aquello que comparten en tanto iguales o semejantes. Aquí la demanda de amor probablemente generaría una pregunta en torno a la relevancia de dichas diferencias. En la descripción realizada de la época actual, la orientación es hacia la formación de pequeñas comunidades que son presentadas como globalizadas o con posibilidades de globalización, reunidas en función de intereses comunes determinados a priori, que sin embargo se actualizan constantemente, pudiendo el que expresa una diferencia, ser rápidamente excluido, diferencia que en una comunidad donde el narcisismo no primara, permitiría un enriquecimiento en tanto abre otras posibilidades justamente por su carácter de otro distinto.

El segundo (la miseria psicológica de las masas) encuentra su definición en que las fuerzas sociales de cohesión consisten fundamentalmente en identificaciones mutuas entre los miembros de un grupo, al no desempeñar los dirigentes el importante papel en la formación de la masa²², pues lo propio de la masa sería que se dé una doble ligazón afectiva, en tanto los miembros de una multitud de individuos han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su yo (no necesariamente debe existir una persona como líder para que haya masa sino que este lugar de ideal del yo puede ser ocupado por ejemplo por un emblema, un enunciado). La velocidad y el carácter temporal de las comunidades que se forman, (por ejemplo, como ya se explicitó en

²¹ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, p. 3047.

²² *Ibíd.*, p.3049.

relación a los desarrollos en inteligencia artificial, aunque no únicamente), definidos en función de contenidos y conceptualizaciones que cambian y son redefinidos constantemente, impactan de forma tal que el sentido de pertenencia y la cohesión al grupo es entonces lábil, las identificaciones que priman son las de los participantes del grupo, diluyéndose la figura (sea una persona o un ideal) convocante significativa.

En este sentido y retornando a la pregunta por el malestar, pareciera que el malestar (al menos el relacionado con el deber ser) se reduce en función de un retiro del interés por el mundo y particularmente por los otros hacia el propio yo. Es el carácter intensamente narcisista el que conecta ambos conceptos (narcisismo de las pequeñas diferencias y miseria psicológica de las masas), y aún en la autoagresión descrita por Chul Han, donde el malestar se presenta en función de un otro que es un sí mismo.

4. La mitología, su valor

El mito, encuentra su definición en función de referir a un esquema temporal que combina las propiedades de la diacronía y la sincronía, en tanto los acontecimientos narrados constituyen una estructura estable, articulando de esta manera pasado, presente y futuro; se define, asimismo por todas sus versiones, de origen anónimo es reconocido como patrimonio común de una cultura. Estas características lo hacen valioso para la teoría psicoanalítica por su interés heurístico, como instrumento de exploración de diferentes configuraciones que adquiere el mismo en cada individuo, como recurso teórico que organiza la observación, en tanto huellas del funcionamiento psíquico reveladas como producciones sociales en el desarrollo de una cierta cultura²³.

²³ Guillermo Bodner, “Apuntes sobre la función del mito en el Psicoanálisis”, *Temas de Psicoanálisis*, 1, 11, 2016. p.1.

En esta ocasión el mito presentado por Apuleyo en su libro *La metamorfosis* nos permite explorar la relación entre Psiquis y Eros, intentando develar en su estructura elementos que amplíen nuestra comprensión en términos de articulación temporal, identificando lo constante pero también que nos permita generar preguntas al menos respecto a lo actual.

Los protagonistas. Consideraciones previas

Psique

Etimológicamente, *psyché* designa una especie de mariposas que nace del cuerpo en descomposición de animales muertos y deviene primero oruga, luego crisálida y finalmente mariposa.

La metamorfosis de la mariposa operaría como símbolo de la salida del alma del cuerpo, simbolizando simultáneamente tanto al alma como a la mariposa. Se relaciona con el verbo *psycho*, que refiere a soplar, respirar, aliento que se inhala al nacer y que permanece hasta la muerte²⁴. Eros

Respecto de la naturaleza de Eros, algún indicio respecto a la misma puede encontrarse en *El Banquete* de Platón, en particular en el discurso

²⁴ Pierre Chantraube, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, París, Éditions Klincksieck, 1974; Aristóteles, *Historia de los animales*, 551a, citado en Jan N. Bremmer, *The early Greek Concept of Soul*, Princeton University Press, 1983, p. 82; Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, 3 vols., trad. Jesús Valiente Malla, Barcelona, Paidós, 1999. vol. I, p. 187.

de Diótima, donde es presentado como hijo de Penia (la necesidad) y de Poros (el recurso)²⁵.

La necesidad de acuerdo al Diccionario de la RAE es definida como el impulso humano o motivación dirigido a satisfacer una carencia de naturaleza variable sumado al deseo de satisfacerla. Aquello a lo cual es imposible sustraerse, faltar o resistir. Carencia de las cosas que son menester para la conservación de la vida. El recurso, por su parte, es definido como bien, como medio de vida. Medio de cualquier clase que, en caso de necesidad, sirve para conseguir lo que se pretende.

A partir de ello se podría pensar que ambos encuentran su fundamento en la carencia, la primera por el reconocimiento de la misma y el segundo por la posibilidad de cubrirla. Eros así enlaza en sí mismo el reconocimiento de la necesidad y del recurso que la satisface, como existencias imposibles la una sin el otro. El deseo se revela entonces como expresión del reconocimiento de lo que se carece y como impulso para la búsqueda de aquello que tiene el poder de satisfacerlo.

Eros interpreta y transmite a los dioses las cosas humanas y a los humanos lo divino²⁶, permanentemente enlazando necesidades y recursos a partir de sí mismo. Su poder entonces, radica en esta posibilidad de unir, de enlazar, de ligar.

Eros, Psique, Hedoné: El mito

Psique según el mito presentado en la Metamorfosis de Lucio Apuleyo era la hija más joven del rey de Anatolia, portadora de una belleza que deslumbraba y que generaba a su vez adoración por parte de los hombres,

²⁵ Platón, *Banquete*, en *Diálogos*, trad. Carlos García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 1988, pp. 248-249.

²⁶ Platón, ob. cit., p. 247.

quienes poco a poco fueron olvidando, a causa de ello el rendir culto a Afrodita (Diosa de la Belleza y madre de Eros), motivo por el cual la Diosa le solicita a su hijo que le lance una flecha oxidada para que se enamore del hombre más horrible y vil que existiese. Pero al intentar cumplir con la misión solicitada, Eros al descubrir la belleza de Psique se enamora, errando su tiro. Cuando Psique se duerme la lleva a su palacio, lugar donde pasaría todo el día sola para reunirse a la noche con su amado que había impuesto la condición de no ser visto. En ocasión de reunirse Psique con sus hermanas, (ellas tal vez conocedoras de lo que el oráculo de Mileto le había informado al padre de psique respecto de su boda con un monstruo horrible), la animan a descubrir su identidad, por lo que Psique por la noche y mientras Eros dormía lo alumbra con una lámpara, descubriendo la belleza de su amado, quien se despierta luego de que una gota de aceite caiga sobre su cara, abandonando a su amada como producto de su traición.

Desesperada Psique recurre a Afrodita para que la ayude a recuperar el amor de Eros, para quien a los celos que sentía respecto de la belleza de la mortal se sumaba la desobediencia de su hijo que siempre le había sido incondicional; por ello le encarga cuatro difíciles tareas, destacándose la cuarta por su especial complejidad. La misma consistía en solicitarle a Perséfone (reina del inframundo y cuya residencia se encontraba en el Hades), un poco de su belleza, que Psique debía llevarle a Afrodita en un frasco. Superadas las tres primeras pruebas, y a fin de cumplimentar la cuarta de ellas, Psique luego de engañar al Perro Cancerbero (perro con tres cabezas que custodia el palacio de la Diosa de los infiernos) con un pastel de cebada y de convencer a Caronte (pagándole un óbolo) se presenta ante Perséfone, que conmovida por lo realizado por la joven, accede a su solicitud, advirtiéndole sin embargo, respecto a que su aliento otorga belleza a la luz del sol pero provoca la muerte en el reino de las tinieblas. En su viaje de vuelta, al ver que la luz del sol asomaba, y sin percatarse de que aún se encontraba en la

penumbra, ansiosa en el afán de recuperar el amor de Eros, abre el cofre liberándose el elixir que producía el sueño eterno.

Al tomar conocimiento Eros de lo acontecido, y conmovido por lo realizado por su amada, la busca, limpia el sueño de sus ojos y habiendo intercedido previamente ante su madre y Zeus para que les permitan casarse, le dice que su valentía había sido celebrada por los dioses del Olimpo, le da la copa de ambrosía que le otorga la inmortalidad, y los hombres oyen desde aquel día los cantos más hermosos bajar del cielo a la tierra, para celebrar el triunfo del amor eterno²⁷.

Cuenta la mitología que ambos viven desde entonces en el Olimpo de los Dioses, naciendo como fruto de esta unión una hija a la que llamaron Hedoné (placer).

5. La vigencia de Eros y Psique

Se apela al valor heurístico del mito presentado, como acontecimiento narrado vigente, y seleccionado como una oportunidad para realizar algunas consideraciones respecto a lo erótico y lo tanático en la época actual.

Se realizan tres consideraciones acerca de lo relatado. En primer lugar las pasiones recorren la narrativa, (amor, odio, envidia, entre otros aparecen reflejados en las acciones de los seres humanos y de los dioses), la trama sin embargo se resuelve en función de la constancia, del sostén en el deseo (que conlleva un trabajo siempre incierto) que caracteriza a psique, quien con su mirada puesta en Eros no cesa de superar obstáculos, alcanzando de la mano de su amado la inmortalidad. Eros

²⁷ Lucio Apuleyo, *La Metamorfosis o El Asno de Oro*, Libro IV Cap.5, Libro V Cap. 1-5 y Libro VI, Cap.1-3, trad. Diego Lopez de Cortegana, Madrid, Calpe, 1920.

empujando el movimiento del pensar. En segundo lugar, en el desarrollo de la narración hay un momento en que Psique cae en el sueño eterno (la muerte) creyendo que había alcanzado la luz, cuando en realidad todavía se encontraba bajo las sombras del Hades. Finalmente, la novedad de Hedoné como la única hija de ambos.

En relación a la primera observación, el mundo se nos presenta globalizado, enlazado, pero a cada uno en particular de un cierto modo, (no como efecto de la tramitación de algo que se opone y resiste requiriendo de un trabajo de enlace propio para que algo nuevo surja, para que la repetición de lo traumático no se convierta en destino), entonces ¿En qué lugar se encuentra psique en la actualidad, es eros quien empuja el movimiento de su pensar? o ¿ha caído en las sombras creyendo que ha alcanzado la luz de la eternidad? La generación de experiencias diseñadas para el logro de satisfacción inmediata en pequeñas comunidades que se forman y disuelven con cierta velocidad, en procesos de rápida inclusión y exclusión de sus participantes, quizás remitan a un narcisismo de las diferencias (que sin embargo no se revela como explícitamente tanático) y a la posibilidad de convertirnos en una masa miserable que se autosatisface en la pertenencia a una comunidad de iguales, unidos por objetivos que sólo revisten carácter procedimental y pragmático, entonces ¿Ha caído Psique en las sombras en la creencia de haber alcanzado la luz de la eternidad o al menos que la misma está cerca? ¿Psique, con la mirada en el amor y en un otro diferente que abre nuevas posibilidades o puesta en sí misma, en su propia imagen?

Respecto de la segunda observación, este mundo que se nos presenta ya enlazado, linkeado de una cierta manera, como efecto del avance de la técnico-logía y en este sentido como rico en posibilidades de realizar todo tipo de enlaces, ahora ¿Incorpora –por el solo enlace que opera– a más seres en una masa denominada humanidad que aspira a la conservación de la vida de la especie, como proceso al servicio de Eros? o ¿Tánatos en su constante trabajo silencioso ya no se conforma con amalgamarse con

*EROS Y LOGOS:
EN BÚSQUEDA DE LA SEXUALIDAD... ¿PERDIDA?*

Eros y ahora se hace pasar por tal, asumiendo Tánatos la apariencia de Eros?

Finalmente, la referencia a la novedad de Hedoné como única descendencia de Psique y Eros, ¿podría remitir ello a la posibilidad del logro de una felicidad con base en un placer vinculado a un trabajo (finalmente Psique es su madre) de búsqueda, impulsado por el deseo de un otro diferente (la idea de un dios o un semidios introduce una diferencia significativa), en definitiva con su amado Eros como horizonte?; ahora el logro de este placer tal vez requiera soportar un cierto malestar, que no parece estar alineado con la inmediatez que nos ofrece y a la que nos convoca la época actual.

MARÍA J. BINETTI (COORDINADORA)

**Sobre la tesis “soy dueño/a de mi cuerpo”.
Un examen crítico**

Alejandro G. Mirolí

1. Examen de la tesis “soy dueño/a de mi cuerpo”

Un lema político ha adquirido un estatuto muy particular, ha saltado más allá de las retóricas de campañas o de los cánticos de actos públicos, y se ha instalado como un núcleo con contenido ético político y con consecuencias institucionales. Se ha instalado como una premisa fundamental en argumentos acerca de derechos e instituciones vinculados con las decisiones que involucren la dimensión somática de los sujetos políticos personales: se trata de la declaración o tesis de la propiedad del propio cuerpo (en adelante PPC).

El interés de este trabajo es tomar literalmente en serio PPC, analizar las ideas involucradas y las consecuencias que éstas tienen en sus roles argumentativos. Y ello más allá de que en muchos contextos de enunciación, en los cuales se emplea dicho lema, las cosas son mucho más simples y el lema opera como una consigna para obtener espacio o ganar discusiones en contextos militantes sin compromiso teórico alguno. Pero es importante analizar esos compromisos teóricos porque el análisis y la reflexión filosófica deben abordar no sólo la producción académica sino las ideas filosóficas presentes en entornos mundanos.

Una versión, entre otras, de PPC y de su empleo en argumentos usados en debates sobre derechos reproductivos y políticas de género, es la siguiente:

“(PPC) El cuerpo de las mujeres es de ellas y de nadie más, y eso es precisamente lo que está en juego: la propiedad y el control del cuerpo de las mujeres. Las mujeres tienen que tener plena libertad para ser lo que ellas quieran, sea lo que sea. No se les puede obligar a ser madres, ni imponerles el rol de sumisión imperante hasta ahora: madre dulce y hacendosa, esposa-amante bella y laboriosa, cuidadora por encima de todo, siempre al servicio del resto”¹.

Podemos exponer el argumento anterior en sus partes:

1. (PPC) S tiene una relación de propiedad privada excluyente con su cuerpo.
2. (1ª Conclusión) Dado (i) S tiene libertad para tomar decisiones fundamentadas sobre su cuerpo y su carácter de sujeto corpóreo.
3. (2ª Conclusión) Dado (ii) no se puede obligar a S a ninguna acción que involucre propiedades y funciones de su cuerpo que interfiera con la conclusión (ii).

El análisis de PPC que proponemos se ciñe a la categoría fundamental de la PPC, y en este caso debe ser distinguido de dos cuestiones que serán abordados en otra ocasión.

¹ Sortu, “Las mujeres, dueñas de nuestro cuerpo. Por el derecho al aborto”, febrero del 2014. Disponible en: <http://web.archive.org/web/20180517052308/http://sortu.eus/dok/sortzen-aborto.pdf>.

- En primer lugar, el análisis de PPC será independiente de la ideología o los motivos particulares de la formación política Sortu², y asumiremos que la defensa o aceptación de PPC está abierta a distintas plataformas ideológicas del presente u otras que puedan postularse y que puedan diferir de la plataforma Sortu.

- En segundo lugar, el análisis de PPC como premisa en argumentos ético políticos será independiente de empleo primariamente en contextos feministas, sino que asumiremos PPC como una premisa que abarca a humanos en general³.

Y dado los roles argumentativos de los derechos involucrados en PPC son derechos absolutos, y no cancelables bajo ninguna circunstancia. Y dado que PPC menciona la idea de propiedad, el análisis filosófico de

² Sortu es un partido político que se adscribe a la corriente del nacionalismo vasco radical o izquierda abertzale, y forma parte de la coalición política Euskal Herria Bildu, con representantes en los parlamentos autonómicos de Euskadi, de Navarra y en el Congreso de los Diputados español.

³ Este segundo tema es importante. Puede haber y de hecho hay numerosas cuestiones normativas que involucren básicamente a las mujeres, un ejemplo de ello sería el caso de la acción afirmativa que fije cupos laborales o estudiantiles o incluso la introducción de diferentes tipificaciones penales. Pero la acción afirmativa, es un intento de justicia restitutiva, es decir repone una situación de marginación o pérdida histórica, reparando los efectos presentes de dicha lesión de derechos hasta compensarla. Las políticas de acción afirmativa pueden tener límites temporales, sociales, etcétera lo que significa que estas políticas son instrumentales, y pueden ser revocadas, mientras que vamos a asumir por hipótesis que los derechos involucrados en PPC son derechos absolutos que no se caracterizan por alguna clase particular de titulares. Por ello, PPC debería expresarse como “El cuerpo de los humanos –de cualquier sexo- es de ellos/ellas y nadie más”.

PPC debe partir del análisis de dicho concepto como un concepto absolutamente fundamental y no debería fundarse en derechos previos que sean más fundamentales, porque esto podría debilitar la capacidad de PPC en argumentos ético-políticos. El análisis filosófico del concepto ético-político de propiedad parte de una distinción fundamental.

- **El caso de la apropiación originaria.** Se trata del pasaje de comunidades pre-políticas o sociedades políticas pre-estatales sin ningún derecho de propiedad de ninguna clase, a sociedades políticas proto estatales o estatales, en las cuales son creados los derechos de propiedad y se les otorgue una justificación moral y política.

- **El caso de la apropiación transaccional.** Estos son los casos de sociedades políticas en las cuales ya hay derecho de propiedad, y a partir de ello se generan instituciones de justicia conmutativa que permitan interacciones de diverso tipo entre sus titulares originarios, lo que genera múltiples reordenamientos a partir del orden inicial establecido por la apropiación originaria.

Ambos casos plantean cuestiones moral y políticamente relevantes, i.e. en el caso de las apropiaciones transaccionales puede haber límites a las transacciones permisible, como sería el caso de las legislaciones antimonopólicas. Pero dado su carácter de derecho fundamental, el caso de la propiedad involucrada en PPC será equivalente a la apropiación originaria.

Y ello dada la peculiaridad de aplicar la noción de propiedad a los cuerpos. Y es que la cuestión de la apropiación originaria en el caso de los cuerpos difiere en un sentido del caso de la apropiación originaria de materiales de existencia extra somática. En este último caso, la

apropiación originaria sobre materiales extra somáticos como pueden ser terrenos, ganado o herramientas, opera una única vez y luego opera el régimen transaccional. Pero en el caso de los derechos de propiedad que involucran exclusivamente la existencia somática, no hay ninguna apropiación transaccional, y pareciera que estas son apropiaciones originarias, ya que la relación entre un sujeto y entidades extrasomáticas es diferente a la relación entre un sujeto y su identidad somática. Esto hace de los derechos de propiedad involucrados en PPC derechos absolutamente fundamentales ya que involucran la propia existencia física de sus portadores.

PPC afirma un derecho moral de propiedad privada del cuerpo propio que podemos llamar robusto o incondicionado y que presenta una serie de capacidades normativas:

- (i) ... (i) derechos de control... son los derechos exclusivos a usar un objeto y el poder de otorgar o denegar un permiso a otros para que lo puedan usar.
- (ii)... derechos de compensación... derecho a compensación si alguien usa la propiedad de uno sin permiso.
- (iii) ... derechos de ejecución... usar la fuerza para prevenir una violación de los derechos de control o como un medio para cobrar una compensación de quienes violaron los derechos de control.
- (iv)... transferir derechos... para transferir cualquiera o todos estos derechos a otro siempre que sea voluntario, por ejemplo, comercio, alquiler, donación o préstamo...

Los derechos de propiedad total están destinados a incluir el conjunto de derechos más sólido y lógicamente consistente sobre un objeto⁴.

⁴ J. Hardy, *Property Rights*, en D. K. Chatterjee (ed.), *Encyclopedia of Global Justice*, Dordrecht, Springer Netherlands, 2011, pp. 910-912, p. 910.

Este conjunto de capacidades normativas robustas, ya fue defendido por William Blackstone:

“El tercer derecho absoluto [después de la vida y la libertad] inherente a todo inglés, es el de la propiedad, que consiste en el libre uso, goce y disposición de todas sus adquisiciones, sin ninguna privación ni disminución, excepto sólo por las leyes del país⁵ [...] Además, es tan grande el respeto a la ley de propiedad privada, que no se permite la menor violación de ella; no, ni siquiera para el bien general de toda la comunidad <de modo que> nada hay que golpee tanto la imaginación y comprometa los afectos de la humanidad...como el derecho de propiedad; o ese único y despótico dominio que el hombre reclama y ejerce sobre las cosas externas del mundo, con la total exclusión del derecho de cualquier otro individuo en el universo”⁶.

O, en línea con la tesis anterior, la observación que hiciera William Pitt: “el hombre más pobre puede en su cabaña desafiar a todas las fuerzas de la corona. Puede ser frágil –su techo puede temblar– el viento

⁵ La apelación a leyes reglamentarias puede convertirse en algo retórico; en efecto si el legislador supone y el magistrado judicial refuerza, que dichos derechos son expansiones de derechos constitucionales o fundamentales o consagrados en tratados supra-legales, entonces las leyes del país, o sea las decisiones legislativas no podrán imponer muchos límites que digamos, por no decir ninguno.

⁶ Citado por M. A. Glendon, “El lenguaje de los derechos”, en *Estudios Públicos*, 1998, 70 77-150, pp. 98, 103.

puede atravesarlo –la tormenta puede entrar– la lluvia puede entrar – pero el Rey de Inglaterra no puede entrar”⁷.

Lo que caracteriza la robustez de tales derechos es la conjunción de la cláusula **libre uso, goce y disposición** y la restricción absoluta que pone a los derechos de propiedad por encima de la voluntad soberana del rey, en modo que aquello de lo que se es propietario puede ser afectado por ninguna decisión externa al titular de dichos derechos. Dicha robustez hace que la voluntad del agente de disponer de X se convierta en una voluntad soberana sobre X y esto parece darle su carácter absoluto.

2. Auto-apropiación. La particular teoría lockeana

Como se ha señalado en la sección I, PPC involucra un derecho robusto, absoluto y de referencia endosomática. En este caso las competencias (i) y (iii) son intuitivamente válidas; y la competencia (ii) colapsa en la (iii), ya que la diferencia involucrada sólo es relevante en el caso de entidades extrasomática. La única competencia que plantea un problema es (iv) ya que ella supone que se puedan establecer relaciones comerciales con entidades sobre las se tengan derechos de propiedad, y hemos señalado que en el caso de la apropiación endosomática no se aplicaría la apropiación transaccional.

La teoría que conecta en modo analítico la identidad personal y la apropiación endosomática es la teoría de la propiedad que propone John Locke⁸.

⁷ Citado por H. Brougham, *Historical Sketches of Statesmen Who Flourished in the Time of George III* vol. I. Charleston, SC: Nabu Press, 1855, p. 42.

Locke afirma una versión de PPC: PPCL ... cada hombre, empero, tiene una “propiedad en su misma persona”. A ella nadie tiene derecho alguno, salvo el mismo⁹.

Lo central es que Locke ofrece una justificación teórica de PPCL a partir de su noción de apropiación laboral:

“El ‘trabajo’ de su cuerpo y la ‘obra’ de sus manos podemos decir que son propiamente suyos. Cualquier cosa, pues que él remueva del estado en que la naturaleza le pusiera y dejara, con su trabajo se combina y, por tanto, queda unida a algo que de él es, y así se constituye en su propiedad”¹⁰.

Según la tesis de la apropiación laboral, el sujeto propietario de su cuerpo, toma los materiales que lo circundan con los que se topa; en esa dirección y del requerimiento que tenga de ciertos bienes necesarios para la supervivencia, se sigue la extensión de esa auto-propiedad a los bienes que no tenían ninguna apropiación previa, y que le sean necesarios para las funciones vitales. Y dado que este requerimiento se tiene que ejercer en tiempo real, el derecho emergente de propiedad debe tener una resolución simultánea con la propia existencia del sujeto autoconsciente, ya que cualquier mecanismo transaccional que se introdujera para fundarlo podría introducir dilaciones que podrían tener consecuencias letales para éste:

⁸ En adelante usaremos el label “lockeano/lockeana” por “teoría o tesis de estirpe lockeana”; no nos interesa abordar nada del tipo “lo que verdaderamente dijo Locke.”.

⁹ John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1941, p. 17.

¹⁰ John Locke, ob. cit., p. 17.

“Si tal consentimiento <el que deberían proveer los restantes habitantes de las cosas comunes para una apropiación hecha para satisfacer una necesidad vital> fuese necesario ya habría perecido el hombre de inanición, a pesar de la abundancia que Dios le diera”¹¹.

Dado el rol que tienen las necesidades humanas en la noción de propiedad justificada, esto puede generar un conflicto ya que la necesidad que tenga un sujeto S de X haría que S tenga un título sobre X, pero la situación entraría en conflicto con el caso de otro sujeto S* el que también tendrá intereses en X, y por ello algún título; pero en ese caso si S fuera el primero que llega a X, los futuros reclamos de S* y de otros, fundados en las mismas necesidades vitales que S, pondrían al derecho generado por el primer acto de apropiación de S en situación condicional. En este punto Locke introduce una cláusula que eliminaría esta situación y preserva el carácter absoluto del derecho que genere la primer apropiación, y es la llamada salvedad de Locke¹²:

“Esta apropiación de cualquier parcela de tierra no fue, al mejorarla, ningún perjuicio para ningún otro hombre, ya que todavía quedaba suficiente y en buen estado, y más de lo que los que aún no tenían podían usar. De modo que, en efecto, la apropiación para sí mismo nunca redujo al mínimo lo que hubiera para los demás. Porque quien deja todo lo que otro puede

¹¹ John Locke, op. cit., p. 27.

¹² Quien llamó la atención sobre esta restricción, como un elemento central de una teoría de la apropiación originaria, fue el filósofo Robert Nozick, en su clásico texto *Anarchy, State and Utopia*, donde acuña el nombre de Locke's proviso (Salvedad de Locke).

aprovechar, hace lo mismo que el que no se lleva nada. Nadie podía considerarse perjudicado por la bebida de otro hombre, aunque tomara un buen trago, a quien le quedó todo un río de la misma agua para saciar su sed. Y el caso de la tierra y el agua, donde hay suficiente de ambas, el caso es perfectamente el mismo (Locke, 1941, pp. V, 33)”¹³.

Esta formulación de la salvedad es general, no fija ningún quantum de lo que haya que dejar ni da ningún criterio para determinar qué sea perjuicio de terceros, ni qué sea suficiente o no; pero establece un límite para rechazar cualquier apropiación originaria en la que S despoje a S* de ciertos mínimos.

A PPCL Locke le agrega la tesis de la creación divina de los materiales que componen la realidad para el disfrute humano, y desde allí justifica la propiedad privada: “Dios, al mandar sojuzgar la tierra, autorizaba hasta tal punta la apropiación. Y la condición de la vida humana, que requiere trabajo y materiales para las obras, instauró necesariamente las posesiones privadas”¹⁴.

Puede entenderse esta como una cláusula formal, que no depende tanto de tal o visión teológica, como una cláusula que pone en pie de igualdad a todos los entes previos a cualquier apropiación originaria y evita de esa manera que se apele a una supuesta donación particular que pretenda eludir la salvedad de Locke.

Y es a partir de este punto en el cual Locke puede justificar PPCL, y por extensión proveer de una justificación a PPC . En la tesis lockeana

¹³ John Locke, op. cit., p. 33.

¹⁴ John Locke, op. cit., p. 34.

aparecen expresiones como “combinación” o “unión” del cuerpo y los materiales, que intentan trazar una diferencia entre “poseer de X por llegar primero” y “tornarse propietario de X por (i) llegar primero y (ii) combinarse/unirse con X”. Pero ¿cómo se pueden interpretar estos atributos en forma no retórica? En efecto, literalmente entendidas, “combinar” o “unirse con” supondrían que el trabajo humano fuera alguna fuerza misteriosa o un élan que surja del cuerpo del sujeto que trabaja y se incorpore al objeto manipulado, al modo de la antigua tesis del calórico.

Pero el trabajo no es ninguna fuerza misteriosa, el trabajo, en tanto aquello que homogeniza una inmensa diversidad de actividades con materiales –sea la actividad del cazador que en la horda se adelanta y logra cazar una presa con el hacha que él mismo logra fabricar, o la del genetista que logra instalar una modificación genética de su diseño, en el genoma de un cereal que lo hace más resistente a la sequía– es cualquier transformación de materiales que genera valor de uso, el cual, bajo ciertas condiciones de interacción, se transforma en valor de intercambio. Y es ese valor de intercambio, el que permite que se generen todas las apropiaciones transaccionales en las cuales los agentes lockeanos transfieran a otros aquello que tienen previamente adquirido en justo título.

3. Auto-apropiación y auto-identidad

La teoría lockeana de la identidad personal provee una justificación a ese sujeto que tiene propiedad de sí mismo y que extiende esa propiedad de sí mismo a los materiales que necesita para vivir, y por ello ofrece un modelo de justificación de PPC. El punto de partida de esta teoría es

brindar un criterio de identidad de cierta entidad que tenga estas características:

-razón & reflexión

-auto-concepción en escenarios reales & contrafácticos –S se auto concibe en un escenario no real–.

-inteligencia & resolución de problemas.

-reflexividad: “...me parece esencial a ello: siendo imposible que alguien perciba sin percibir que percibe...”¹⁵.

La condición de reflexividad resulta central para definir a los poseedores de identidad: si S tiene una hetero-percepción de X, entonces reflexivamente S tiene una auto-percepción de sí mismo percibiendo X, y es por ello que S puede llamarse un Yo, porque aparece como núcleo de toda hetero-percepción. Así John Locke brinda su criterio de identidad de tales entidades –personas– a partir de la conciencia:

Porque la conciencia sincera siempre acompaña al pensamiento, y es lo que hace que cada uno sea lo que se llama Yo y, por lo tanto, se distingue de todos los demás seres pensantes; sólo en esto consiste la identidad personal, es decir, la mismidad de un ser racional: y en la medida en que esta conciencia puede extenderse hacia atrás a cualquier acción o pensamiento pasado, hasta aquí llega la identidad de esa persona; es el mismo Yo ahora que el que era entonces; y es por el mismo Yo que en este presente reflexiona sobre ello, que esa acción fue realizada. La conciencia hace a la identidad personal... siendo la misma conciencia que hace que un hombre sea él mismo para sí mismo, la identidad personal depende sólo de eso, ya sea que esté unida únicamente

¹⁵ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 27.

a una sustancia individual o que pueda continuar en una sucesión de varias sustancias...¹⁶.

John Locke introduce la tesis de la continuidad mnémico-psicológica: ser un agente supone tener estados psicológicos reflexivos de uno mismo continuando en el tiempo. Ahora bien, y éste es el punto central de nuestra hipótesis, se puede suponer una homología entre los estados psicológicos y los estados operatorios tal que **Percibir X $\approx$ Auto-percepción de S operatorio sobre X**, de ello se seguiría una homología entre la auto-percepción que S tiene de una hetero-percepción que protagoniza –S percibiéndose a sí percibiendo una pared roja– y lo que podemos llamar la auto-apropiación de una hetero-apropiación S que se auto-apropia de sí en el acarreo de una cesta con manzanas que recolectó previamente de un bosque sin dueño, para aplicar a su alimentación que pesa bastante y que lo obliga a caminar guardando el equilibrio.

Un estado operatorio supone operaciones materiales concretas, manipulación, traslación, rotación, ensamble, devastado, encaje, entremezclado, unión, separación, prensado, etc.; en cada caso S –como continuidad mnémico-psicológica de vivencias en un sujeto presente– incorpora las vivencias de sí como sujeto operatorio en dichas secuencias. En este momento convergen dos auto-referencias, la autopercepción de S como teniendo vivencias psicológicas y la autopercepción de S teniendo estados operatorios de materiales que son necesarios para sí –como los alimentos–, S no puede eliminar ninguna de ambas auto-referencias, que son elementos presentes en la sucesión mnémico-psicológica que funda su identidad; y no podrá quitarse de sí ni las vivencias ni los desplazamientos apropiatorios en este acarreo de la cesta de manzanas. Por ello la cesta de manzanas está operatoriamente en él, y, a partir de la

¹⁶ John Locke, *An Essay*, secc. II, 27, pp. 10-16.

plena disponibilidad de las manzanas –que no tiene reclamo previo y de las que dejó lo suficiente para cumplir con la salvedad de Locke– la cesta de manzanas **está incondicionalmente en él** y por ello **es de él**. En todo ese proceso no habrá un sujeto perceptual separado de un sujeto operatorio, sino un sujeto perceptual-operatorio que involucre simultáneamente pensamientos y acciones:

“...por la conciencia que tiene de sus pensamientos y acciones presentes, de que es Yo para sí mismo ahora, y así será el mismo Yo, en la medida en que la misma conciencia pueda extenderse a acciones pasadas o futuras. Y por la distancia del tiempo o por el cambio de sustancia no serían más dos personas de lo que un hombre sería dos hombres si vistiera hoy otra ropa que ayer, con un sueño largo o corto entre ellas: la misma conciencia que une a aquellos acciones distantes en la misma persona, cualesquiera que sean las sustancias que contribuyeron a su producción [...] Sólo la conciencia une acciones en la misma persona... sin embargo, es claro, la conciencia, en la medida en que pueda extenderse –si fuera a edades pasado– la que une existencias y acciones muy remotas en el tiempo en una misma persona, así como las existencias y acciones del momento inmediatamente anterior... “¹⁷.

Toda acción será –en la continuidad idéntica de un sujeto– una autopercepción operatoria y todo material sobre el que se actúa tendrá una auto-apropiación operatoria. Y la auto-apropiación desborda la serie psicológica personal y se extiende hacia los materiales externos mismos: la auto-propiedad operatoria de mí, termina en esa agua sin propietario que sacia mi sed presente y que resguardo par el consumo futuro en una cisterna; de ese modo ocurre que tanto mis percepciones de mí tomando

¹⁷ Ibíd.

agua como mis operaciones de mí saciando mi sed presente y futura, son irrenunciables.

La versión lockeana de PPCL es clara: la simultaneidad de auto-percepción y auto-apropiación está en la base de los reclamos de propiedad sobre materiales externos, y es el fundamento del reclamo de propiedad del cuerpo propio, en tanto ese cuerpo operatorio es auto apropiado. Así **ser una persona y ser propietario de los rasgos inevitables de ser persona** serán expresiones sinónimas. En tanto su continuidad mnémico-psicológica le es única y propia –de sí– a S, él es el único que puede decidir respecto de esa sucesión de percepciones/operaciones situadas en la trayectoria temporal a la que S no puede renunciar y en la que nadie puede intervenir. Y esta auto-apropiación es la única apropiación originaria que no tiene restricciones, en tanto la salvedad de Locke en el caso de la auto-apropiación no hay nada que dejar a nadie, sino que toda la dimensión somática es apropiable. Ello permite decir que la tesis lockeana funda los derechos de auto-propiedad más robustos que se puedan considerar.

4. Thomas Reid y la desconexión entre auto-percepción y auto-apropiación

La tesis de la identidad personal que propusiera John Locke fue criticada por Thomas Reid, con resultados que afectan la tesis lockeana de la auto-apropiación. La crítica de Reid ataca la noción de identidad personal como continuidad mnémico-psicológica, señalando varios problemas:

-el argumento de la –posible– transferencia de conciencias, que tuvo un desarrollo muy sofisticado en la literatura actual como un tipo de argumento contrafáctico;

-el argumento de la amnesia y la partición de la identidad (señalar dos personas cuando la evidencia externa señala que solo hay una);

-el argumento de los recuerdos confusos (señalar que hay una única persona cuando la evidencia externa señala que hay dos)¹⁸.

De estos contraejemplos Reid sigue que en la tesis de Locke hay una confusión:

“... la identidad personal se confunde con la evidencia que tenemos de nuestra identidad personal... pues es atribuir a la memoria o a la conciencia un extraño poder mágico de producir su objeto, aunque ese objeto debe haber existido antes de la memoria o la conciencia que lo produjo¹⁹. Los argumentos que ofrece el autor señalan que hay problemas en fincar continuidad y persistencia a algo que “...está cambiando continuamente y no hay dos minutos iguales...”²⁰.

Ellos van en una dirección: una cosa es afirmar que S tiene evidencia de ser hoy quien ha sido ayer, y otra es sostener que esa evidencia es todo lo que se necesita para construir una tesis de identidad personal de S hoy como el que ha sido ayer; para Reid la autopercepción como continuidad mnémico-psicológica, será el resultado y no el fundamento de la identidad personal. Y ello tiene una consecuencia normativa:

“...si la identidad personal consistiera en la conciencia, ciertamente se seguiría que ningún hombre es la misma persona en dos momentos de su vida; y, como el derecho y la justicia de la

¹⁸ Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Londres, Macmillan and Co, 1941, pp 212-21.

¹⁹ Thomas Reid, op. cit., p. 214.

²⁰ *Ibíd.*

recompensa y el castigo se basan en la identidad personal, ningún hombre podría ser responsable de sus acciones”²¹.

El tema es central, y aquí están involucrados los contraejemplos de la amnesia y de los recuerdos confusos: la responsabilidad como agente y las consecuencias normativas de las acciones; en rigor Reid nota que todo el sistema de atribución de competencias a partir de normas –incluso las que están involucradas en el derecho de propiedad– no se pueden fundar en entidades efímeras como los sujetos definidos por sus vivencias²².

Así, el autor señala lo que entiende un error crucial en la tesis lockeana: confundir la semejanza o mismidad de instancias de un tipo general X con la mismidad del tipo general X:

²¹ *Ibíd.*, p. 215.

²² Esta consecuencia de señalar que, basar la identidad personal en la conciencia que –contra Locke– siempre es cambiante- tiene como efecto la absoluta inimputabilidad de todos los sujetos en ninguna situación, ya fue señalada en forma retórica por Epicarmo de Siracusa: Epicarmo, el que estuvo en contacto con los pitagóricos, entre otras invenciones ingeniosas, desarrolló también el argumento del crecimiento. Su razonamiento se apega al dicho de Heráclito: “Se altera por crecimiento de forma cada vez diferente conforme a la carencia que tiene”. Si realmente nadie deja de fluir y de alterar su aspecto, las sustancias se vuelven cada vez diferentes en virtud del flujo continuo. Y [Epicarmo] representó esto en una comedia que trata de un hombre al que se exige el pago de una cuota y que niega ser la misma persona, puesto que algunas cosas se le han agregado y otras se han ido de él. Pero como el cobrador lo golpeó y fue llamado a juicio, éste alegó a su vez que uno fue el golpeador y otro el citado a juicio. Citado por Omar Álvarez Salas “La teoría del flujo de Heráclito a Epicarmo”, en *Nuevos ensayos sobre Heráclito*, México, Dirección de Publicaciones de la UNAM, 2009: 225-260.

“La misma clase o especie de operación puede ocurrir en diferentes hombres, o en el mismo hombre en diferentes momentos, pero es imposible que la misma operación individual se realice en diferentes hombres o en el mismo hombre en diferentes momentos”²³.

La relación entre las vivencias actuales de S y sus vivencias pretéritas es tan contingente como la relación entre las vivencias actuales de S y las vivencias actuales de otro sujeto S*, lo que constituye una unión con necesidad relativa de vivencias pretéritas y vivencias presentes en S o en S* es que en ambos casos se puede señalar que operan instancias de ciertos tipos generales, así para Reid la oración: “La misma consciencia de S se extiende a las acciones pretéritas y futuras” debe parafrasearse como “La conciencia presente de S es del mismo tipo general de las que se presenta en acciones pasadas o la que habría en acciones futuras”²⁴.

Ser el mismo sujeto en el pasado, en el presente y en el futuro no depende de los actos psicológicos que S produce o que ocurren en S – como sería la supuesta auto-conciencia de un sí mismo en el tiempo – sino de la instanciación múltiple: todos esos actos son instancias de un tipo general que define la identidad personal aún en los casos en los cuales el sujeto tenga una memoria defectiva o carezca totalmente de ella. Si bien Reid no avanza en el derecho de propiedad, el análisis que ofrece Reid de la identidad personal tiene consecuencias fatales para la tesis de la auto-apropiación. En efecto “Ser S en t” supone “Instanciar F por S en t”. Si ello es así, entonces las auto-apropiaciones que S tiene no serían actos primitivos sino actos derivados. En efecto, serán las características normativas asociadas a los tipos generales que S instancia en cada caso,

²³ Thomas Reid, op. cit., p. 215.

²⁴ Thomas Reid, op. cit., p. 215-216.

las que permiten generar derechos. Consideremos el derecho de propiedad; la existencia de una trama vincular como la que se expresa en DP1-DP4 surge de los tipos generales normativos "...ser persona" y "...generar derechos de propiedad". Y esto está supuesto en la salvedad de Locke. En efecto esta salvedad se postula porque Locke reconoce que, a priori, hay una pre-apropiación por parte de terceros, sobre materiales que de hecho nunca fueron reclamados, y que en ese caso esa pre-apropiación no se funda en ninguna relación operatoria entre sujetos y materiales, sino que existe aún que no haya ningún sujeto operatorio que compita con S; él tendrá que restringirse porque cualquier relación operatoria que entable con materiales nunca apropiados está restringida por esa pre-apropiación que se funda en el tipo general **sujeto con necesidades**.

Y en ese caso la interpretación de "tener un derecho" supone uno o varios tipos generales y las relaciones entre ellos y en ese caso no habría ningún derecho excluyente y auto-existentes, sino que todos los derechos serían instancias en condiciones específicas que un titular siempre tendrá en modo *prima facie*. Y esto bloquea la referencia a una plena libertad de ejecución. Y, dada esta dependencia de tipos generales normativos, las obligaciones son siempre co-obligaciones, y esta pone un límite a la supuesta analogía lockeana "Percibir X" $\approx$ "Operar sobre X" $\approx$ "Desear X".

5. Cuerpo y estado. Una teoría externa de la propiedad

La crítica a la teoría de la identidad personal que presentará Thomas Reid rompió la idea de que exista una conexión analítica o conceptual entre la identidad personal y los derechos de propiedad. Con independencia de qué teoría de identidad personal se tenga, los derechos

de propiedad son derechos con un fundamento exterior a la identidad de un sujeto, los derechos de propiedad surgen del espacio extrasomático. Y un tipo de teoría de en tal dirección es la teoría de los derechos que propone Thomas Hobbes.

Para este autor, el derecho de propiedad privada es delegado por el soberano, es una de las potestades que definen a este; por ello no es un resultado directo de las acciones humanas –como la provisión de materiales necesarios para la vida– sino el resultado indirecto de estas. El punto de partida de Hobbes es el reconocimiento de la inexistencia de soberano que lleva a la situación de conflicto perpetuo:

“Porque, como entre hombres sin amo, hay guerra perpetua, de cada uno contra su prójimo; ninguna herencia, para transmitir al hijo, ni para esperar del padre; ninguna propiedad de bienes o tierras; ninguna seguridad; pero una libertad plena y absoluta en cada hombre en particular..., viven en la condición de una guerra perpetua, y en los confines de la batalla, con sus fronteras armadas y cañones plantados contra sus vecinos en los alrededores”²⁵.

Esa situación pone en evidencia la inconsistencia de la salvedad de Locke, dado que, si S deja sin apropiar una cierta cantidad de X, pero S* difiere de esa cantidad y exige más, la propia restricción lockeana se torna impotente para general ninguna apropiación originaria fundada y estable, y por ello tampoco se genera la auto-percepción del vínculo operatorio con X, lo que rompe toda posibilidad de un derecho como PPCL, y por ende de justificar PPC. Así la propia propiedad proviene de quien ejerce la soberanía, el estado:

²⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan*. Nueva York: Oxford University Press, 1998, Secc. II.18 # 10.

“La distribución de los materiales de estos nutrientes es la constitución de lo mío, lo tuyo y lo suyo; es decir, en una palabra, la propiedad; y pertenece en toda clase de república al poder soberano. Porque donde no hay república, hay (como ya se ha demostrado) una guerra perpetua de cada hombre contra su prójimo; y por tanto es suyo todo aquel que lo obtiene y lo conserva por la fuerza; que no es propiedad ni comunidad; sino incertidumbre”²⁶.

Y la fuente de derecho que otorga derechos de propiedad a las cosas tenidas y usadas por cada agente, que les otorga esas propiedades que hacen de estos derechos, derechos robustos, surge de que dichos derechos de propiedad protectores estén insertos en un sistema de límites y garantías fundadas lo que es una potestad excluyente del soberano:

“El derecho de prescribir las reglas, mediante las cuales cada hombre puede saber qué beneficios puede disfrutar y qué acciones puede realizar, sin que las reglas lo molesten; o por cualquiera de sus conciudadanos: y esto es lo que los hombres llaman propiedad. Pues los súbditos podían, antes de la constitución del poder soberano (como ya se ha demostrado), cada hombre, todos los hombres, tenían derecho a todas las cosas; que necesariamente causa la guerra: saber lo que es y por tanto esta propiedad, siendo necesaria para la paz, y dependiendo del poder soberano, es acto de ese poder, en orden a la paz pública”²⁷.

²⁶ *Ibíd.*, Sec. II.24 # 5.

²⁷ *Ibíd.*, Sec. II.18 # 10.

La teoría de la propiedad que propone Thomas Hobbes no sólo difiere en que tales derechos tienen un origen extrasomático y no endosomático, sino en el propio sujeto cuyas acciones generan la autoridad soberana que los fundamenta, sino en el propio modelo de sujeto que opera tales acciones. Hobbes postula dos leyes de la naturaleza, que concurren en la génesis del soberano estatal:

“Y, en consecuencia, es un precepto o regla general de la razón* que todo hombre debe esforzarse por nuestra paz, en la medida en que tenga esperanzas de obtenerla; y cuando fundamentalmente no pueda obtenerla, que pueda buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la ley de guerra. La primera parte de la regla general de la razón contiene la naturaleza primera y fundamental ley de la naturaleza; es decir, buscar la paz y seguirla. El segundo, la suma del derecho de naturaleza; que es defendernos por todos los medios que podamos.

5. De esta ley fundamental de la naturaleza, por la cual los hombres están obligados a procurar la paz, se deriva esta segunda ley; que un hombre esté dispuesto, cuando otros también lo estén, en cuanto a la paz y la ley de defensa de sí mismo lo considere necesario, para establecer este derecho a todas las cosas; y contentarse con tanta libertad contra otros hombres como la que permitiría a otros hombres contra él mismo”²⁸.

Ahora bien, estas leyes naturales no son un código que se descubre en modo intuitivo y al que se adscribe en modo más o menos voluntario, sino que son dictados de la razón:

²⁸ Ibíd., Sec. I, 14, 4.

“Una ley de la naturaleza (*lex natura/is*) es un precepto o regla general, descubierta por la razón, por la cual se prohíbe al hombre hacer aquello que destruya su vida o le quite los medios para preservar lo mismo; y omitir aquello por lo que crea que se puede conservar mejor”²⁹.

Esa ley natural, surge de la racionalidad o recta razón; ahora bien ¿qué es esa razón hobbesiana? Esta cuestión es fundamental para entender la diferencia entre las nociones de subjetividad de Locke y de Hobbes:

“Anotación. Razón Recta.] Por Razón Recta en el estado natural de los hombres, no entiendo, como muchos entienden, una facultad infalible, sino el acto de razonar, es decir, el razonamiento peculiar y verdadero de cada hombre acerca de aquellas acciones suyas que pueden redundar en daño o beneficio de sus vecinos”³⁰.

La recta razón no es una facultad misteriosa, sino que tiene una formulación precisa, la recta razón es la razón mecánica, no guiada por emociones o por pasiones, sino por un cálculo moral racional de carácter computacional, en lo que Hobbes llama filosofía civil. Y en ello es relevante que el empleo de la palabra computacional no es metafórico, sino que Thomas Hobbes fue uno de los primeros que identifico explícitamente la racionalidad con la computabilidad, y de ese modo *computar* o *pensar* significa algo preciso: un álgebra de conceptos según reglas de operación formal:

²⁹ *Ibíd.*, Sec. I. 14. 2

³⁰ Thomas Hobbes, *De Cive. The English Version*, Nueva York: Oxford University Press, 1984, p. 52.

“Por razonamiento entiendo la computación. Y computar es *hallar la suma de varias cosas añadidas a conocer lo que queda cuando de una cosa se quita otra*. Por lo tanto, razonar es lo mismo que *sumar y restar*, y si alguien añade a esto *multiplicar y dividir*, no estoy de acuerdo, ya que la *multiplicación* es la *suma* de cosas iguales, y la *división*, la *resta* de cosas iguales cuantas veces se pueda hacer. Por lo tanto todo razonamiento se reduce a estas dos operaciones de la mente: la *suma* y la *resta* [...] no hay que pensar que la computación, esto es, el razonamiento, tenga lugar solamente en los números como si el hombre se distinguiera de los demás animales solo por su facultad de numerar (como se cuenta que opinaba *Pitágoras*) ya que se pueden sumar y restar magnitud a magnitud, cuerpo a cuerpo, tiempo a tiempo, grado a grado de calidad, concepto a concepto, proporción a proporción, oración a oración, nombre a nombre (en lo cual se contiene todo género de Filosofía)”³¹.

En este punto, al reafirma el carácter mecánico o más precisamente *algorítmico* de la racionalidad, introduce otro modo de subjetividad. La operación de los dictados de la razón no se guía ni pueden guiarse por ninguna casuística ni por ninguna argumentación prudencial, que corrija las instituciones, o por alguna lógica de la significación, o una lógica trascendental que opere a priori, lo que Hobbes llama “dictado de la razón” no es una norma que lleve a acuerdos deliberados, sino que cada sujeto material, operando un cálculo moral según principios formales, elige la conformación del soberano, y este es un resultado inevitable de su conformación material.

³¹ Thomas Hobbes, *Tratado sobre el cuerpo*, Madrid, Editorial Trotta, 1980, Sec. I.1 # 2.

Dado el cuadro presentado, el argumento de Hobbes es mucho más sutil que un argumento histórico, basado en precedentes de casos. El argumento de Hobbes se tiene que ver como un problema de optimización entre alternativas; se parte de la situación de sujetos corpóreos sometidos a una dinámica de daño perpetuo que deben decidir en condiciones de riesgo extremo:

“Por tanto, todo lo que resulta de un tiempo de guerra, en el que cada persona es enemiga de toda persona; lo mismo es consecuencia del tiempo en que los hombres viven sin otra seguridad que la que les proporcionarán sus propias fuerzas y su propia invención. En tales condiciones no hay lugar para la industria; porque su fruto es incierto: y en consecuencia no hay cultivo de la tierra; ninguna navegación, ni utilización de las mercancías que puedan ser importadas por vía marítima; en la producción de bienes básicos; sin instrumentos para mover y quitar cosas que requieran mucha fuerza; no hay conocimiento de la faz de la tierra; sin consideración del tiempo; no hay artes; no hay letras; no hay sociedad; y lo que es peor de todo, hay un continuo miedo y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre, solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta. 10”³².

Pero el cuerpo del agente hobbesiano no es un cuerpo intencional. Hobbes adhiere al materialismo exterior de Descartes, pero no a su teoría de la *res cogitans*; para Hobbes esa materia que compone cuerpos y tiene propiedades mentales está regida por leyes inmutables y ello incluye los sujetos corpóreos.

³² Thomas Hobbes, *Leviatán*, Sec. I, 13 #9-10.

En el desarrollo teórico que propone Hobbes, el estado surge no como resultado de un proceso deliberativo y comunal en el cual se examinan diversas alternativas para la resolución del problema de la guerra perpetua, sino que surge de una convergencia objetiva entre todos los sujetos que ejerciendo una misma razón de carácter algorítmico. Encuentran una resolución óptima a un problema de urgencia extrema. Y es una vez que esa solución óptima se ha instalado en la forma del Estado soberano el sistema de derechos depende del estado no solo en el contenido de los Derechos, sino también en la custodia de su ejercicio real y en las garantías de su preservación en las infinitas interacciones que tienen lugar en una sociedad.

En este contexto, ni el sujeto que se inspecciona a sí mismo en forma consciente y descubre su continuidad temporal, simultáneamente descubre que es un sujeto operatorio que se hace de bienes que le Son imprescindibles para estar vivo y operando como tal sujeto intencional, que ofrece un modelo para PPC, desaparece. Hice una teoría que sostiene el origen endosomático y extrasubjetivo de cualquier sistema de derechos incluso los derechos de propiedad e incluso la disposición libre de las propias actividades corpóreas que un sujeto político pueda llevar a cabo.

6. La constitución política de toda subjetividad

Una larga línea teórica conforma la subjetividad moderna, desde el cogito cartesiano pasando por el sujeto auto-identitario lockeano y terminando en la revelación de la pura racionalidad como fuente de autoridad normativa en la filosofía práctica kantiana. En todas estas etapas y otras intermedias la autoconciencia tiene el rol antes delegado a la divinidad. Mientras que en el pensamiento escolástico el axioma y fundamento de todas las cosas es el acto de creación de la realidad por

una divinidad omnipotente y omnibenevolente, en la inversión teológica de la Modernidad es el lugar lo toma este sujeto construido por la filosofía teórica y la filosofía práctica moderna. Un sujeto que fundamenta el conocimiento teórico y que fundamenta las instituciones ético-políticas; un sujeto que es constituyente de todo conocimiento y fundante de toda normatividad. Y esto adquiere su manifestación más completa en el principio de ciudadanía universal del liberalismo político que culmina en la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, que en su premio afirma: “los derechos naturales, inalienables y sagrados del Hombre...”³³, y en su Artículo 2 afirma: “La finalidad de cualquier asociación política es la protección de los derechos naturales e imprescriptibles del Hombre. Tales derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”³⁴. Estos derechos **inalienables** y **sagrados** que surgen de la tradición de la subjetividad moderna, son derechos absolutos y no cancelables.

La crítica que Thomas Reid lleva adelante supone otra tradición que si bien es contemporánea con la tradición moderna, es una tradición que continúa temas centrales del pensamiento público clásico y escolástico o pre moderno, una tradición comunitaria en donde la posesión de derechos no surge de un autoconciencia que se funda a sí mismo y que desde ese auto fundamento derrama unos derechos absolutos, sino una tradición que sostiene que la subjetividad es el resultado y no el fundamento de la vida pública.

³³ Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. Disponible en: https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/espagnol/es_ddhc.pdf. Accedido el 29/11/2024.

³⁴ *Ibíd.*

Más específicamente, y de lo cual la propuesta hobbesiana es un modelo, la posesión de propiedades normativas como ser derechos y obligaciones surgen de la pertenencia a una sociedad política protoestatal o estatal. En la sociedad de políticas preestatales, el orden jerárquico se ejerce por la pura violencia es decir por la capacidad de derrotar a cualquier desafiante. En estos casos la única decisión que existe es la decisión psicológica de los sujetos que ejercen la autoridad coactiva y que escriben los reglamentos sólo para mantener esa autoridad coactiva. El surgimiento de sociedades en donde hay un proto estado o un estado introduce una dimensión que no existía en las sociedades preestatales que es la normatividad. Aparecen los códigos que normalmente tienen un fundamento teológico como el código de Hammurabi, las leyes de Moises, o las leyes de Manú en la India. En todos estos casos, hay una ley que está escrita en forma general e identificada en un texto con una redacción fija no abierta a negociaciones. Esta dimensión de la normatividad es una novedad propia de las sociedades protoestatales y estatales. Pero es esa estructura normativa la que permite otorgar derechos y garantías, obligaciones y permisos, y protecciones legales generales. Sin estado, instituciones coactivas que ejercen un contralor sobre el cumplimiento de las normas codificadas y que sancionen la violación de dichas normas y protejan a los titulares de los derechos reconocidos en esas codificaciones, la atribución de derechos es vacía.

Y si, como muestran los argumentos de Reid, la subjetividad y la auto-identidad es el resultado de la interacción entre instancias de un tipo general **sujeto** o tipo general **persona**, ello es particularmente serio en los casos de sujetos que carezcan de la facultad de la memoria o que tengan una memoria alterada o una autoconciencia perturbada y que, según la visión lockeana, no configurarían jamás sujetos genuinos, ni tendrían

auto apropiaciones. En esos casos los derechos y las protecciones tendrían una fuente exosomática, surgirían de la normatividad social.

Si tomamos la exposición del argumento involucrado en el texto de Sortu:

1. (PPC) S tiene una relación de propiedad privada excluyente con su cuerpo.
2. (1ª Conclusión) Dado (i) S tiene libertad para tomar decisiones fundamentadas sobre su cuerpo y su carácter de sujeto corpóreo.
3. (2ª Conclusión) Dado (ii) no se puede obligar a S a ninguna acción que involucre propiedades y funciones de su cuerpo que interfiera con la conclusión (ii).

La crítica de PPC pone en crisis el argumento, lo que impone la necesidad de apelar a otras premisas para poder justificar ambas conclusiones. Naturalmente que en el debate político contemporáneo hay diversas premisas distintas a PPC, como por ejemplo apelar a derechos *prima facie* instrumentales como mencionamos en el caso de la discriminación inversa. O como en muchos casos apelar no a la propiedad del propio cuerpo sino a la soberanía de la decisión subjetiva que incluye las llamadas autopercepciones. Estas serían otras premisas en argumentos que llevaran a las conclusiones anteriores.

Pero el asunto relevante en esta investigación conceptual acerca de que compromete una idea filosófica tan ceñida por una historia como es el derecho de propiedad, radica en el extraño pasaje de concepciones ético-políticas radicales, que en general adhieren a una teoría crítica del capitalismo y de la sociedad dividida en clases, y que en algún sentido proponen o asumen modos de organización económico social en donde el propio concepto de propiedad privada quedaría restringido o

presuntamente eliminado, a la aceptación de un principio de propiedad tan fuerte y potente como el que está involucrado en PPC.

Es claro que un sistema de protecciones personales a libertades básicas y a mínimos de justicia distributiva no requieren en absoluto un principio como PPC. Y que hay numerosos ejemplos en los cuales se hace explícito que los derechos de propiedad tienen límites y que estos límites provienen de origen en la normatividad social. Casos en los cuales los sujetos corpóreos son implementados por el estado contra su voluntad o deseo, donde el estado introduce sesgos en las decisiones personales que afectan a la corporalidad. Consideremos las decisiones reproductivas. En el núcleo del argumento que toma a PPC como premisa está la soberanía del deseo individual respecto de las decisiones reproductivas. Ahora bien, un estudio empírico de las políticas demográficas de los estados muestra que los estados intervienen directamente en las decisiones reproductivas de los individuos, no tanto en forma de coacción directa es decir imponiendo abortos obligatorios o nacimientos obligatorios, pero sí interviene sesgando las decisiones personales es decir elevando los costos que tenga una decisión reproductiva.

La política demográfica de la República Popular China llamada Política de Hijo Único (*Yī hái zhèngcè*) que tuvo vigencia entre los años 1982 y 2015, imponía severas sanciones a las familias que tenían dos o más hijos, a que muchas de esas familias decidieran no tener más de un hijo es decir tomaran decisiones reproductivas no por el imperio de su mero deseo sino por el conjunto de circunstancias políticas que operaban. Y la misma República Popular China, a partir del Vigésimo Congreso del Partido Comunista Chino celebrado en el año 2022, ha señalado la necesidad de políticas que incremente la natalidad, y subsidios a las

familias que toman decisiones de tener hijos, así señala el presidente Xi Jinping en su Informe al XX Congreso:

“Mejoraremos la estrategia de desarrollo poblacional, estableceremos un sistema de políticas para aumentar las tasas de natalidad y reducir los costos del embarazo y el parto, la crianza de los hijos y la escolarización”³⁵.

Y estas mismas políticas demográficas ocurren en otros países.

El caso de las políticas demográficas es un buen ejemplo en el cual se rechaza la 1ª conclusión, ya que las políticas demográficas se restringen los grados de libertad que tiene un sujeto en una sociedad política determinada, pero se mantiene la 2ª conclusión es decir que estas políticas no obligan coactivamente, sino que sesgan el comportamiento de los sujetos, ejerciendo lo que se llama un paternalismo débil i.e.

Son paternalistas porque quieren ayudarte a tomar las decisiones que tomarías por ti mismo, si tuvieras la fuerza de voluntad y la agudeza mental. Pero a diferencia de los paternalistas “duros”, que prohíben algunas cosas y exigen otras, este paternalismo más débil sólo pretende sesgar sus decisiones, sin infringir en gran medida su libertad de elección, de presiones laterales que de ninguna manera son obligatorias³⁶.

³⁵ *The Report to the 20th National Congress of the Communist Party of China*, 8 de febrero de 2023. Disponible en: <https://www.idcpc.org.cn/english2023/tjzl/cpcjj/20thPartyCongrressReport/>.
Accedido el 30/11/2024.

³⁶ “The state is looking after you”, en *The Economist*, 6 de abril del 2006. Disponible en: <https://www.economist.com/leaders/2006/04/06/the-state-is-looking-after-you>.

En este caso, las intervenciones paternalistas pueden ser consistentes con el derecho de propiedad, incluso con la versión lockeana, pero señala que puede haber razones ético-políticas relevantes para restringir ciertos efectos de dicho derecho. Otro caso más extremo aún, interesante son los cambios en las políticas de conformación de las fuerzas armadas y la introducción creciente de la conscripción obligatoria:

“El regreso del servicio militar obligatorio contrasta marcadamente con la concepción dominante del futuro de la guerra, que se ha centrado en gran medida en el auge de las máquinas. En esta visión, con los avances en inteligencia artificial y la proliferación de sistemas no tripulados (en tierra, mar y aire), los ejércitos podrían arreglárselas con menos miembros del servicio, aunque más expertos en tecnología. Ese pronóstico se ha convertido en realidad, pero sólo en lo que se refiere a la tecnología, no a las necesidades de personal. Como demuestran las guerras en Ucrania y Gaza, los drones de todo tipo son un elemento básico del campo de batalla moderno, e incluso grupos terroristas de segundo nivel como los hutíes están desarrollando sus propias versiones de estas armas. Pero si bien la guerra puede haber girado a utilizar más sistemas no tripulados, esta tendencia no ha reducido la demanda de soldados”³⁷.

Estas políticas de conscripción coactiva para formar sus fuerzas armadas son una imposición estatal sobre las decisiones al cuerpo propio, en el sentido que la conformaron de un instituto armado en el cual se pueda morir o no, no es algo que esté abierto al ejercicio del derecho a

³⁷ Raphael S. Cohen, “The Return of the Military Draft”, en *Foreign Policy*, 10 de julio de 2024. Disponible en: <https://foreignpolicy.com/2024/07/10/military-draft-conscription-soldiers-technology-nato-europe-russia-ukraine/>.

elegir según deseos personales como se presupone en ambas conclusiones del argumento.

La perspectiva de nuestro análisis en este trabajo, la existencia de políticas estatales que involucran los cuerpos propios y las decisiones sobre los cuerpos propios señala claramente que no hay ninguna relación particular entre un sujeto autoconsciente y su cuerpo que permita fundamentar un principio absoluto de propiedad del sujeto sobre su identidad corpórea, sino que esto está inmerso en un conjunto de decisiones estatales políticas que involucran los cuerpos.

La crítica de PPC no agota la del argumento ofrecido sobre la disponibilidad del cuerpo propio en función del deseo propio, ya que involucra otras posibles premisas que avancen esa dirección, pero sí expone el carácter casi extravagante de apelar a un derecho de propiedad cuando se interpreta literalmente en serio el lema político que subyace a PPC.

MARÍA J. BINETTI (COORDINADORA)

La inconsistencia ontológica de la “repetición” como construcción sexual en Judith Butler

Emmanuele Camporeale

1. La identidad como repetición de actos

A lo largo de toda la obra de Judith Butler, uno de los conceptos clave que jamás se abandona es el de repetición. Ya se encuentra presente en *Actos performativos y constitución del género: ensayo de fenomenología y teoría feminista*:

“El actuar social requiere una performance *repetida*. Esta repetición es, a su vez, una re-evocación y una re-experimentación de una gama de significados ya establecidos socialmente; es la forma más ordinaria y ritualizada de su legitimación [...]. Cuando esta concepción de la performance social se aplica al género, resulta evidente que, aunque existen cuerpos individuales que actualizan dichos significados al convertirse en modalidades estilizadas de este o aquel género, esta misma “acción” es, igualmente, pública desde su inicio¹.

¹ Judith Butler, *Atti performativi e costituzione di genere: saggio di fenomenologia e teoria femminista* (1988), trad. it. de F. Zappino, en *Canone inverso. Antologia di teoria queer*, E.A.G. Arfini y C. Lo Iacono (eds.), Pisa, Edizioni ETS, 2012, p. 89. Todas las traducciones del italiano de este texto son del autor.

La repetición, según Butler, consiste en la reiteración de un acto performativo que constituye una cierta identidad de género o masculina o femenina. No es suficiente realizar un solo acto performativo para afirmar ser hombre o mujer; este debe repetirse constantemente, pues su fuerza radica precisamente en la continua performance.

“Es precisamente este repudio repetido, mediante el cual el sujeto define sus límites y sustenta la reivindicación de su “integridad”, lo que nos interesa en este punto. No se trata de una identificación ya enterrada, dejada atrás en un pasado olvidado, sino de una identificación que debe ser continuamente destruida y sepultada, el repudio obligatorio que permite al sujeto mantener sus propios límites”².

Si en un primer momento, se podría pensar ingenuamente que se es de un cierto género y que de ello deriva una cierta forma de actuar, según Butler, es al actuar de una determinada manera que se llega a creer que se es de un cierto género: las acciones no derivan de una esencia determinada; es esta última la que deriva de las acciones. La inversión de este movimiento es útil para comprender que

“El género no es una identidad estable ni un lugar de agencia del cual emanan diversos actos; al contrario, se configura como una identidad débilmente constituida a lo largo del tiempo e instituida mediante *la repetición estilizada de los mismos actos*. Además, el género se instituye a través de la estilización del cuerpo”³:

² Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*, New York, Routledge, 1993; trad. it. de S. Capelli, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “Sesso”*, Milano, Feltrinelli, 1996, p. 105.

³ Judith Butler, *Atti performativi*, pp. 77-78.

las acciones repetidas son el martillo y el cincel que esculpen nuestra identidad en el material en bruto del cuerpo. Actuar de manera constante y precisa los mismos actos significa seguir esculpiendo la identidad y “desnaturalizar”, o mejor dicho, reificar el cuerpo. La construcción de la identidad de género como esencia solo puede realizarse en el cuerpo reduciéndolo a una cosa, una materia sin forma, cuya identidad depende de una esencia interior e inmaterial de la cual deriva: inicialmente, el cuerpo se piensa como una “cosa” para luego ser efectivamente cosificado mediante prácticas de repetición que crean la suposición de la existencia de una identidad esencial, a partir de cuyo estatuto ontológico es posible deducir la acción. A esta suposición se le atribuye el carácter de verdad metafísica, situada fuera de los límites de lo sensible y de lo experimentable y de la cual deriva la disposición de una cierta sustancia presente “aquí”; es decir, la materia-cuerpo y su forma. Esta estructura, que justifica una realidad “física” sólo a la luz de una “metafísica”, puede ser deconstruida, mostrando que la supuesta identidad *esencial* coincide con la estructura misma y no se encuentra en su interior: se cree que la identidad reside en el cuerpo, como si fuera su esencia, cuando en realidad está sobrepuesta en él mediante actos repetidos.

Deconstruyendo los múltiples actos repetidos, por así decirlo, esculpidos e incrustados en el cuerpo, se deconstruye la “estilización del cuerpo” y lo que permanece es el cuerpo en sí mismo: sobrevive a todos los clavos teóricos que se le imponen como cuerpo-sencillo, sin identidad porque el trabajo de ritualización ha llevado a que coincida con los propios rasgos del cuerpo, generando la creencia de que la identidad estaba allí, ya presente en él, anterior al pensamiento y al lenguaje: “La adscripción de la interioridad es en sí misma una forma de fabricación de la esencia, públicamente regulada y sancionada. Los géneros, por lo

tanto, no son ni verdaderos ni falsos, ni auténticos ni aparentes [...]. La verdad o falsedad del género son meras coerciones sociales, de ninguna manera necesarias a nivel ontológico”⁴.

2. El vínculo con el *habitus* de Bourdieu

La idea de que la repetición hace surgir una identidad que se cree ontológica, pero que en realidad se limita a un nivel social y exterior del cuerpo, presenta claros ecos de la noción de *habitus* de Pierre Bourdieu. Aunque Butler nunca emplea este término y teniendo en cuenta la distinción de niveles entre sociología y filosofía, puede ser útil investigar la relación entre ambos pensamientos.

El sociólogo francés define el *habitus* como “necesidad incorporada, transformada en una actitud generadora de prácticas dotadas de un sentido y de percepciones capaces de dar un sentido a las prácticas así generadas. [...] Estructura estructurante, que organiza las prácticas y su percepción, el *habitus* es también una estructura estructurada”⁵. El *habitus* bourdieuano se comporta de manera similar a la repetición butleriana: ambos surgen sobre el agente social –en el caso de Bourdieu– y sobre el cuerpo –en el caso de Butler– y, de algún modo, crean el agente social y el cuerpo, o mejor dicho, los particularizan, los estilizan.

Los actos del *habitus* y de la repetición no simplemente influyen en el comportamiento de los individuos, sino que los definen y crean su identidad. Por este motivo, son “estructuras estructurantes”. Por otra

⁴ *Ibíd.*, pp. 92-93.

⁵ Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du Jugement*, Parigi, Minuit, 1979; trad. it. de G. Viale, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino, 1983, pp. 174-175.

parte, también son “estructuras estructuradas”, ya que, después de ser incorporados y confundidos con la propia identidad, se convierten en fuente de nuevos actos y *habitus* que se suman a los ya adquiridos. Un pequeño burgués o un campesino producirán *habitus* característicos del “estilo de vida” de la clase social a la que pertenecen; del mismo modo, un cuerpo estilizado como “femenino” fabricará otros tantos actos “femeninos” para ser repetidos. Los actos construyen un *habitus* mediante un proceso de repetición. Este proceso, por lo tanto, establece un mecanismo de autolegitimación: el *habitus* crea aquello que lo justifica, es decir, la identidad, la cual será la razón de ser de ese particular *habitus*.

Bourdieu aplica el concepto de *habitus* también a las identidades de hombre y mujer en *La dominación masculina*, donde investiga la causa de la división social entre individuos en función del sexo. Esta operación de búsqueda de un fundamento falta en Butler: la puesta en duda de la ontología de la identidad, consolidada mediante la repetición de actos, de hecho, es asumida como premisa por la pensadora para llegar a la tesis conclusiva sobre la performatividad de género y de los cuerpos, pero dicha premisa no se fundamenta a su vez.

Bourdieu explica:

“Son las diferencias visibles entre el cuerpo femenino y el cuerpo masculino las que, al ser percibidas y construidas según los esquemas prácticos de la visión androcéntrica, se convierten en el garante más perfectamente indiscutible de significaciones y valores que están en acuerdo con los principios de esta [...]. No son las necesidades de la reproducción biológica las que determinan la organización simbólica de la división social del trabajo y, posteriormente, de todo el orden natural y social; es más bien una

construcción arbitraria de lo biológico, y en particular del cuerpo, masculino y femenino, de sus usos y de sus funciones, especialmente en la reproducción biológica, lo que ofrece un fundamento en apariencia natural a la visión androcéntrica de la división del trabajo sexual y de la división sexual del trabajo, y por lo tanto de todo el cosmos. La fuerza particular de la sociodicea masculina radica en el hecho de que acumula y condensa dos operaciones: legitima una relación de dominio inscribiéndola en una naturaleza biológica que, a su vez, no es sino una construcción social naturalizada”⁶.

El sociólogo identifica en los cuerpos el origen de ciertas categorías sociales, establecidas a partir de la constatación de su propia conformación biológica. A partir de las diferencias corporales específicas, se deduce arbitrariamente una diferencia jerárquica entre agentes sociales: un cuerpo femenino justifica la subordinación de la mujer al cuerpo masculino, es decir, al hombre. No obstante, es importante señalar que en Bourdieu sigue siendo evidente la división entre la dimensión biológica y la superestructura social. Mantener clara esta distinción permite estudiar las influencias entre ambas dimensiones de forma recíproca, lo que permite al sociólogo afirmar:

“Las apariencias biológicas y los efectos absolutamente reales que ha producido, en los cuerpos y en los cerebros, un largo trabajo colectivo de socialización de lo biológico y de biologización de lo social se conjugan para invertir la relación entre causas y efectos, y hacer aparecer una construcción social naturalizada (los “géneros” en tanto *habitus* sexuados) como el fundamento en la naturaleza de

⁶ Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Parigi, Seuil, 1998; trad. it. de A. Serra, *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 32.

la división arbitraria que está en la raíz tanto de la realidad como de su representación⁷.

La jerarquización social derivada de las diferencias biológicas obedece a la lógica mencionada, según la cual el *habitus* (en este caso, el “género”) se declara como derivado de una diferencia presente en la naturaleza, cuando en realidad es él mismo el que diferencia esta última de acuerdo con sus propios cánones. La diferencia natural entre los cuerpos, más precisamente, no implica automáticamente una desigualdad entre ellos. La estrategia del *habitus*, en cambio, consiste precisamente en hacer coincidir la diversidad con la desigualdad y en ocultarse detrás de esta supuesta fusión en la naturaleza. Dentro de esta lógica, parece encajar perfectamente el pensamiento de Butler, quien afirma:

“No hay una esencia que el género exprese o exteriorice, ni un ideal objetivo al que el género aspire; puesto que el género no es un hecho, los diversos actos de género crean la misma idea de género [...]. Así, el género es una construcción que disimula continuamente sus orígenes”⁸.

De este modo,

“los principios antagónicos de la identidad masculina y de la identidad femenina se inscriben así en forma de maneras permanentes de comportar el cuerpo, de actitudes, que son como la realización o, mejor, la naturalización de una ética”⁹.

⁷ *Ibíd.*, pp. 9-10.

⁸ Judith Butler, *Atti performativi*, p. 82.

⁹ Pierre Bourdieu, *Il dominio maschile*, p. 37.

Se ha comprendido cuál es el argumento de Bourdieu: de las “apariencias biológicas” de los cuerpos debe distinguirse una dimensión social, para poder criticar así la idea de que el comportamiento de un individuo determinado sea justificable a la luz de su cuerpo. Por más tenue que sea, el límite entre lo natural y lo social resulta fundamental para la coherencia interna de esta tesis, dado que es posible rechazar la derivación naturalista de actitudes que surgen de lo social precisamente estableciendo una distinción entre ambas dimensiones.

Butler parece querer ir más allá del sociólogo, negando este límite. La filósofa, por un lado, afirma:

“Aunque se ‘es’ una mujer, eso ciertamente no es todo lo que se es; el término no logra ser exhaustivo [...] porque el género no siempre está constituido de manera coherente o constante en diferentes contextos históricos, y además porque el género interseca las modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de las identidades constituidas discursivamente”¹⁰.

El género, por lo tanto, también es considerado por ella una categoría social, que debe ser acompañada de otras, como las de clase y etnicidad. Al distinguirse de una dimensión biológica y material de los cuerpos, el género revela su carácter cultural, depende de coordenadas espaciales y temporales y, en consecuencia, es opinable.

Si no es la posición social, étnica o de género la que puede agotar la individualidad de alguien, entonces el límite entre lo social y lo biológico

¹⁰ Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1999; trad. it. de S. Adamo, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Urbino, Editori Laterza, 2013, p. 7.

parece ser admitido también por Butler. Es en este punto que la filósofa comete un error. La reflexión de Bourdieu, de hecho, gira en torno al agente social, su sujeto es el de clase (el burgués, el hombre académico, el campesino, etc.), sin salir de un horizonte sociológico para aventurarse en un ámbito filosófico y, más precisamente, ontológico. El *habitus* puede definirse como una categoría psicosocial útil para encontrar trazas de colectividad en la individualidad, es decir, las influencias sobre la identidad de los individuos por parte de la dimensión pública en la que están inmersos. La repetición de Butler, en cambio, intenta superar el límite entre lo social y lo biológico de tal manera que afirma la inexistencia de una dimensión natural, previa y separada de lo social o, en el lenguaje butleriano, de lo discursivo y de lo performativo:

“En oposición a los modelos teatrales o fenomenológicos que entienden el yo de género como precedente a sus actos, intentaré comprender los actos constitutivos no solo como constitutivos de la identidad del actor, sino como constitutivos de esa identidad en términos de una ilusión irresistible, casi un objeto de fe. [...] Lo que se llama ‘identidad de género’ es un resultado performativo [...] y es precisamente en su carácter performativo donde reside una posibilidad de cuestionar su reificación”¹¹.

Los actos repetidos, según Butler, no estilizan la vida social del individuo, sino su propio cuerpo. De este modo, la categoría de la repetición mantiene la forma de la categoría de *habitus* de Bourdieu, pero cambia su contenido: lo que ahora se busca explicar es la estrategia de aplicación del *habitus* a la materia corporal, deduciendo que la repetición no solo crea la identidad social y de género, sino que también funda una ontología del yo sobre el cuerpo: “El ‘yo’, que es su cuerpo, es, por

¹¹ Judith Butler, *Atti performativi*, p. 78.

necesidad, una modalidad de incorporación y lo que la 'cosa' personifica es pura posibilidad”¹². En estos términos, no hay posibilidad de aislar el *habitus* como categoría social de la individualidad que lo adopta: con Butler se vuelve imposible tal distinción, ya que desaparece un sujeto que precede a sus acciones y a su rol social. A lo sumo, se puede decir que solo existe un post-sujeto, es decir, un producto que surge después del acto socio-discursivo de incorporación de una identidad.

3. El campeón de la repetición: el Asesor Guillermo

La categoría de la repetición también está presente en el pensamiento de Søren Kierkegaard, como una modalidad existencial del individuo ético, lo que permite establecer un paralelismo especulativo con el individuo performativo de Butler.

En una correspondencia con su amigo esteta sobre la relación amorosa, el Asesor Guillermo explica que la actitud del confidente “¡Quiere ser puro y simple impulso hacia la vida! [...] ¡Lo que te gusta es la pasión inicial! [...] ¡Tú amas lo casual, lo accidental!”¹³. Sin embargo, este impulso se basa en la búsqueda de la emoción momentánea. El esteta, según Guillermo, intenta experimentar todas las posibilidades existenciales en sus relaciones, buscando así felicidad y satisfacción, pero cuando las cosas se vuelven serias, opta por retirarse y comenzar de nuevo, sumergiéndose nuevamente en esa “pasión inicial”.

“Lo que el esteta teme es la continuidad que le priva de la posibilidad de engañarse a sí mismo y a los demás. Él alcanza en el

¹² *Ibíd*, p. 81.

¹³ Søren Kierkegaard, *Enten-Eller*, Copenhague, 1843; trad. it. de A. Cortese, *Enten-Eller*. Tomo IV, Milano, Adelphi, 2001, pp. 21-22.

instante una grandeza impensada, porque lleva en él todo el alma e incluso la energía del querer. En el instante tiene en su poder todo su ser; pero, ¿qué es él al instante siguiente? La característica esencial de la vida moral es, en cambio, la *continuidad*, la *repetición*”¹⁴.

Para el esteta, el único tipo de repetición que conoce es el cambio constante, prefiriendo alcanzar picos emocionales altos de forma efímera. En contraste, la vida moral se caracteriza por la continuidad y la repetición. La exhortación del hombre ético es clara: “Enten-Eller, *aut-aut!*”¹⁵. Esta disyunción no solo implica elegir entre dos posibilidades, sino decidir si se elige o no se elige:

“Mi *enten-eller* no caracteriza más de cerca la elección entre el bien y el mal, lo que caracteriza es aquella elección mediante la cual se elige el bien y el mal, o bien se excluyen. [...] Lo estético no es el mal, sino la indiferencia, y fue por esta razón que dije que lo ético constituye la elección. [...] Elegir el querer”¹⁶.

Lo ético no es vivir en vaivenes de emociones, sino que constituye la conducta de una vida que se desarrolla linealmente hacia una única dirección, cuyo resultado esperado es el despliegue de la personalidad del individuo.

¹⁴ Søren Kierkegaard, *Enten-Eller*, Copenhague, 1843; trad. it. de K.M. Guldbrandsen y R. Cantoni, *Aut-Aut*, Milano, Mondadori, 2016, p. IV.

¹⁵ Søren Kierkegaard, *Enten-Eller*, Copenhague, 1843; trad. it. de A. Cortese, *Enten-Eller*. Tomo V, Milano, Adelphi, 2009, p. 19.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 35.

“La elección es precisamente decisiva para el contenido de la personalidad, gracias a la elección esta se sumerge en aquello que ha elegido, y cuando no se elige se consume a sí misma. Por un instante es así, por un instante puede parecer que aquello en lo que debe recaer la elección yace fuera del que elige; él no tiene ningún vínculo con ello, por lo tanto puede mantenerse indiferente ante ello”¹⁷.

La elección, entonces, recae sobre el estadio estético o sobre el estadio ético: o se permanece atrapado en el vaivén continuo en el mar de las posibilidades, o se decide navegar hacia algo y anclar allí. Lo estético, de hecho, consiste en la indiferencia frente a las cosas, ya que considera que éstas son indiferentes en sí mismas, carentes de un significado propio, y por tanto es imposible establecer una relación con ellas. En este sentido, establecer una relación con algo significaría aniquilar la vitalidad que se mantiene en el continuo fluir. Por el contrario, para lo ético, la vitalidad surge precisamente al no conformarse con permanecer en la indiferencia de lo estético.

El esteta desea ir más allá de las cosas, intenta superarlas, pero termina reemplazándolas por otras idénticas; el ético, en cambio, pretende profundizar en las cosas, quiere penetrarlas para realizarse a sí mismo. “Elemento ético: aquello por lo que un hombre se convierte en lo que llega a ser. La ética no quiere, en resumen, hacer del individuo otro, sino él mismo, no quiere anular el elemento estético, sino explicarlo”¹⁸. En lo ético, el individuo aún no está completado, debe poder moverse para realizarse, y ese movimiento debe comprometerlo; le exige sacrificio y fuerza de voluntad, pero al final, el compromiso será adquirido y

¹⁷ *Ibíd.*, p. 27.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 144.

conquistado. No por casualidad el Asesor Guillermo afirma que, para su amigo esteta,

“El hábito, el inevitable hábito, [es] esa espantosa monotonía, esa perpetua *Einerlei* del angustioso *Stilleben* que es la vida doméstica matrimonial... Amo la naturaleza, pero soy un odiador de la segunda naturaleza [...]”¹⁹.

La diferencia entre ambos, por tanto, gira en torno al *habitus*: para el hombre ético, consiste en la repetición de un acto que considera bueno al punto de elegirlo voluntariamente hasta que se convierte en un *habitus*; para el esteta, el hábito es la “naturaleza muerta” (*Stilleben*) de la vida, es una elección forzada que reprime al individuo y lo reduce a la monotonía de la rutina. Para el asesor, entonces, el hábito tiene la apariencia de una línea recta que se verticaliza en su transcurso y que engrandece a quien la recorre, mientras que, para el esteta, es exactamente lo opuesto: una línea monótona y horizontal que aplana su libertad. El asesor reitera, de hecho, que “‘hábito’ propiamente se usa sólo en relación con lo que es malo, o para designar con él una permanencia en algo que en sí mismo y por sí mismo es malo, o para designar la repetición de algo en sí mismo y por sí mismo inocente, pero que ocurre con tal obstinación que, debido a ello, esa repetición se convierte en algo malo. “‘Hábito’, en resumen, siempre designa algo ajeno a lo que es libre”²⁰.

Lo estético y lo ético se recriminan mutuamente la misma cosa, aunque desde perspectivas distintas: el primero acusa al segundo de quedarse anquilosado en la rigidez del matrimonio, es decir, en el tedio que genera haber elegido una sola cosa; el segundo acusa al primero de

¹⁹ Søren Kierkegaard, *Enten-Eller*, Tomo IV, p. 173.

²⁰ *Ibíd.*, p. 175.

ser negligente con la vida, dejándose llevar por el devenir ciego de decisiones no realizadas. Ambos, en efecto, creen en la fuerza del devenir como realización de uno mismo, pero mientras que para el esteta esta consiste en un vaivén caótico de posibilidades, para el hombre ético implica un movimiento orientado teleológicamente. El asesor advierte a su amigo afirmando que para él “la verdadera libertad consiste en estar fuera de uno mismo, embriagado de sueños, por eso temes la metamorfosis, y por eso no aparece así, sino como algo totalmente extraño que contiene la muerte de lo que es primero, y por eso tu horror al deber”²¹. El esteta, en definitiva, justifica su indolencia afirmando que no es necesario encontrarse o conocerse en alguna “segunda naturaleza”, pues uno ya se realiza en esa “naturaleza primera” espontánea, ciega y arbitraria, cuya única repetición exigida es la de no repetir jamás la misma elección.

4. ¿El acto repetido es una elección o una creación?

Para el Asesor Guillermo, el acto de la repetición surge de una disposición natural e interna del hombre hacia la consecución de un bien superior, es decir, la realización de sí mismo. Esta realización requiere el esfuerzo de tomar una decisión y de perseguirla, es decir, de repetirla. Así, el individuo no orienta su ser hacia una naturaleza completamente otra que emerja *ex nihilo*, como si suprimiera su verdadera naturaleza, aquella primordial y espontánea. El asesor afirma que

“si acaso, de hecho, lo que yo eligiera no existiera, sino que naciera absolutamente gracias a la elección, entonces yo no elegiría, entonces yo crearía; pero yo no me creo a mí mismo, sino que me elijo a mí mismo. Así, mientras que la naturaleza es creada de la

²¹ *Ibíd.*, p. 200.

nada, mientras que yo mismo, como personalidad inmediata, soy creado de la nada, en cambio, como espíritu libre, yo soy generado por el principio de contradicción, es decir, generado gracias al hecho de que me elegí a mí mismo”²².

Es precisamente contra esta convicción que Butler se subleva: ¿quién dice que la elección no es creadora de aquello que elige? ¿Quién determina que es en la ética de la repetición donde se halla la elección entre el bien y el mal, mientras que lo estético, al limitarse a la indiferencia, queda fuera de dicha dialéctica? ¿No será que la presencia de un estadio ético define, por contraste, el otro estadio como estético? En otras palabras, ¿qué establece que “lo estético que está en el hombre es aquello por lo que él es inmediatamente lo que es, lo ético es aquello por lo que él se convierte en lo que llega a ser”²³?

Desde la perspectiva de Butler, la repetición es una serie de actos que antecede a la disposición interna, que se funda precisamente en esos actos: la supuesta esencia ontológicamente presente en el individuo es, de forma paradójica, consecuencia del acto repetido y no su causa. La repetición es, así, la estrategia que crea y alimenta la idea de una naturaleza ontológica, de una identidad interior que se eleva a principio de autoridad y se utiliza para legitimar el mismo acto que la crea. No se elige, por tanto, asimilar un *habitus* como segunda naturaleza, sino que se elige llevar esta naturaleza como si fuera un *habitus*, que termina siendo una camisa de fuerza. La repetición que permite interiorizar el *habitus* es, ante todo, una actuación del mismo *habitus*, el cual se consolida y se eleva a verdad por el hecho de ser repetido.

²² Søren Kierkegaard, *Enten-Eller*, Tomo V, p. 95.

²³ *Ibíd.*, p. 46.

De este modo, el Asesor Guillermo no elige sino que renuncia a sí mismo, confinándose a una naturaleza que no le pertenece. Él se convierte, sí, pero no en sí mismo, sino en algo completamente distinto

“Ser de sexo femenino significa mera factualidad sin significado; ser mujeres significa, en cambio, haberse convertido en mujeres, haber forzado al cuerpo a conformarse con la idea histórica de 'mujer', inducir al cuerpo a convertirse en un signo cultural, materializarse en obediencia a una posibilidad históricamente delimitada y hacerlo como un proyecto corporal prolongado y reiterado”²⁴.

El Asesor Guillermo es el tipo de hombre que ejemplifica a la perfección lo expuesto por Bourdieu: representa al pequeño burgués satisfecho con una vida basada en la continua repetición del mismo acto, cuyo verdadero poder no radica en elevar la moralidad del agente, sino en consolidar políticamente y socialmente los roles de género. En este esquema, el hombre es el *pater familias* dedicado a la actividad pública, mientras que la mujer se ocupa del ámbito doméstico y de todo lo que pertenece al hombre, incluyendo a ella misma. Butler critica a este tipo humano, aquel que declara:

“Ocupo mi cargo de magistrado, estoy contento con mi profesión, creo que corresponde a mis capacidades y a mi personalidad por completo, y lo sé, exige mis fuerzas. [...] Amo a mi esposa, soy feliz con mi hogar”²⁵.

²⁴ Judith Butler, *Atti performativi*, p. 81.

²⁵ *Ibíd.*, p. 237.

El mismo dilema del *aut-aut* puede interpretarse como la imposición del binarismo disyuntivo del “régimen heterosexista” teorizado por Butler, en el cual *tertium non datur* y en el cual el *habitus* representa la identidad que se elige adoptar: lo estético simbolizaría la fluidez y la libre identificación, mientras que lo ético sería la decisión de conformarse a la norma heterosexual. Así, el *habitus* no se asimila porque una serie de actos repetidos refleje una inclinación natural supuesta, que deba desarrollarse y afianzarse, sino porque, a fuerza de repetirse, uno termina por identificarse forzosamente con él. El *habitus* se convierte entonces en un ideal regulativo que debe reafirmarse cada día, bajo la amenaza de una regresión hacia la no-elección estética y, en consecuencia, hacia la no-identidad.

El movimiento teleológico de la realización personal se revela, de hecho, como el camino interminable del asno que avanza hacia una zanahoria que nunca alcanza, colocada deliberadamente frente a él por su dueño, quien es arrastrado así por el animal. Del mismo modo, el hombre ético lleva a cuestas el peso de la norma heterosexista, creyendo que tiende hacia el premio final representado por la zanahoria: el cumplimiento de su propio ser. El hombre ético es esclavo de sí mismo, o mejor dicho, de la quimera metafísica de una identidad única y natural, previa al actuar:

“El sujeto se produce en la búsqueda de la realidad, una búsqueda fantasmal que activa las identificaciones, destacando la promesa fantasmal que constituye todo movimiento identificatorio, una promesa que, si se toma demasiado en serio, solo puede culminar en la decepción y en la desidentificación”²⁶.

²⁶ Judith Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “Sesso”*, p. 121.

En última instancia, el *habitus* de género nunca es realmente asimilado. Dado que no está presente en el individuo como tal, sino que existe únicamente en el momento en que se representa y repite, su existencia misma cesa en cuanto se deja de ejercer. Lo que se asimila, de hecho, no es el *habitus* particular –como si este caracterizara ontológicamente al individuo y no sólo éticamente–, sino la repetición del *habitus*. No es una naturaleza que se interioriza y que permanece en el individuo aun cuando este ya no se da cuenta de su presencia, tal y como se pretende que sea. Lo que se interioriza es el acto de repetición, confundiéndose con una identidad ontológica.

La ética, lejos de ser primaria respecto a la ontología, revela en cambio su carácter esencial como conjunto de actos que se repiten continuamente, de modo que la supuesta identidad interior pueda confirmarse exteriormente a través de un cierto comportamiento. El Asesor Guillermo, de hecho, siente la necesidad de reafirmar claramente:

“El deber es lo universal, lo que se exige de mí es lo universal [...]. El individuo es, a la vez, lo universal y lo singular. El deber es lo universal, se exige de mí; si, por tanto, no soy lo universal, no podré cumplir con el deber en absoluto. Por otro lado, mi deber es el elemento singular, algo que me pertenece solo a mí, pero, sin embargo, se trata del deber, y por lo tanto, de lo universal”²⁷.

La ética del asesor asume así la forma de un deber universal al cual cada individuo está llamado a responder, un mandato que afecta a cada uno, instando a los individuos a dejar de lado su individualidad en nombre de un bien superior, reafirmando la repetición como un ideal normativo que debe perseguirse y ratificarse diariamente.

²⁷ Søren Kierkegaard, *Enten-Eller*. Tomo V, p. 158.

La obsesión por la repetición, en el caso del Asesor Guillermo, representa una condena impuesta al cuerpo, que no está esencialmente predispuesto a la sumisión a una sola categoría –“hombre” o “mujer”– y, por ello, es aniquilado por la repetición de una identidad coherente e íntegra: “la 'coherencia' y la 'continuidad' de la 'persona' no son características lógicas o analíticas del ser persona, sino, más bien, normas de inteligibilidad socialmente instituidas y conservadas”²⁸.

Si la asimilación tiene que ver con la repetición del acto y no con el acto en sí, esto lleva a considerar que el *habitus* nunca se alcanza completamente, y esto por dos razones. No solo porque una asimilación ontológica del *habitus* es imposible –pues no existe una naturaleza ontológicamente presente– sino también porque al acto repetido “le conviene” no ser asimilado. El Asesor Guillermo no asimila nunca el *habitus* de una vez por todas; en su lugar, lo reafirma cada día, repitiendo y confirmando ese *habitus* que decidió adoptar en un principio. De este modo, el ejercicio se mantiene continuo, sin alcanzar un punto de automatización, lo cual “conviene” al *habitus*, ya que se convierte en un objeto de deseo perseguido incansablemente. Al no lograr nunca el *habitus*, el asesor tampoco se realiza a sí mismo. Así, el camino de crecimiento y aproximación a su verdadera naturaleza se torna interminable: la repetición del acto mantiene al agente en un estado de inmovilidad.

Así, el *habitus* se transforma en un ideal regulativo al cual se debe aspirar siempre sin poder alcanzarlo jamás: “Dirigirse a un fundamento que nunca se encuentra se convierte en el fundamento infundado de la

²⁸ Judith Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, p. 27.

autoridad”²⁹. La repetición no produce una sustancia acabada e íntegra, sino que genera “la apariencia de la sustancia”³⁰, es decir, la ficción de ser una cierta identidad de género, cuya ontología se sostiene en una performatividad teatral que jamás se completará, ya que “la realidad del género es performativa [...], es real solo en la medida en que es performada”³¹.

5. El nuevo significado de la repetición

El diseño filosófico desarrollado por Butler invierte una estructura del pensamiento occidental, que sostiene que la ética deriva de la ontología; en cambio, Butler afirma que es la ética la que produce la ontología, o mejor dicho, la que crea el “fantasma de la ontología”³². Consecuentemente, si no existe ninguna ontología sino solo su ilusión, tampoco habrá una ética auténtica. Si el actuar no proviene del ser, sino que solo importa el actuar en tanto performar, entonces nos situamos exclusivamente en una dimensión estética: la identidad es todo aquello que el cuerpo puede hacer. Por este motivo, que la interrupción de la repetición de una identidad de género determinada no implique la desaparición del cuerpo, sino que le permita, al contrario, moverse en el espacio performativo de los géneros, es un hecho que, según ella, basta para comprobar la teoría de Butler. Así, quien decide reiterar una identidad de género específica elige atarse a una sola dirección y avanzar linealmente dentro de una lógica binaria; en cambio, la acción

²⁹ Judith Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “Sesso”*, p. 99.

³⁰ Judith Butler, *Atti performativi*, p. 78.

³¹ *Ibid.*, p. 91.

³² Con respecto a esta noción, puede ser útil profundizar en el concepto de *hauntología* presentado en *Espectros de Marx* de Jacques Derrida, un pensador de gran influencia para Butler.

performativa permite desplazarse de manera extensional, en todas las direcciones, sin un criterio normativo de origen.

La identidad de género, tal como fue presentada por Butler y Bourdieu, tiene una valencia puramente negativa: es o bien un *habitus* social basado en las “apariencias biológicas”, o bien una repetición performativa de actos que crea “la apariencia de una sustancia”. Al tratarse siempre de una apariencia, no hay espacio para una ontología del yo. Por otro lado, la ética de la repetición del Asesor Guillermo parece incapaz de reincorporar la identidad en una clave ético-ontológica. La oposición dialéctica entre ambas posiciones parece, en este sentido, irresoluble.

Antes de recuperar una ontología de la identidad, es necesario reafirmar la distinción entre Butler y Bourdieu. El sociólogo se limita a poner en duda la identidad social de los individuos, sin cuestionar el yo en su totalidad. Su intención es llegar a la conclusión de que incluso la identidad de género es un *habitus* según los términos que él ha definido. La operación de Butler, en cambio, es más profunda: la conclusión de Bourdieu es solo una premisa inicial; lo que a ella le interesa es problematizar la sexualidad corporal, no solo el género de los individuos. De hecho, Butler, al recuperar la crítica sociológica de Bourdieu y trasladarla al ámbito filosófico, problematiza el mismo hecho –o lo que se considera tal– de que exista un sujeto prediscursivo, presocial, preperformativo.

Hay otro tipo de repetición que no se presta a la conceptualización de Butler y que es diferente de la que lleva a cabo el Asesor Guillermo. Esta está formulada por el mismo Kierkegaard en el texto homónimo,

comparándola con la reminiscencia griega para poder precisar su rasgo característico:

“[...] La repetición es un término resolutivo para lo que fue ‘reminiscencia’ entre los griegos. Así como ellos enseñaron que todo conocimiento es un recordar, así la nueva filosofía enseñará que toda la vida es una repetición. [...] Repetición y recuerdo son el mismo movimiento, excepto en sentido opuesto: el objeto del recuerdo, de hecho, ha sido, se repite hacia atrás, mientras que la repetición propiamente dicha recuerda su objeto hacia adelante. Por esto, la repetición, cuando es posible, hace felices, mientras que el recuerdo hace infelices”³³.

Esta nueva repetición, por más que sea similar a la reminiscencia griega, difiere de esta última porque tiene un éxito efectivo. El recuerdo mueve la acción hacia uno mismo, pero nunca puede ser alcanzado; la repetición no mueve la acción hacia uno mismo, sino que la mueve en sí misma, y se basa en la realización de un acto que, en el momento en que se actúa de forma consecutiva, realiza la repetición. En esta diferencia se puede insertar el tipo de repetición ideado por Butler. La suya es más parecida al recuerdo tal como lo presenta Kierkegaard, en cuanto consiste en una repetición de una acción que nunca realiza su objeto. El recuerdo es tal precisamente porque es lo que ya no es; la repetición de Butler es aquello que aún no es y que nunca será. No es casualidad que Kierkegaard continúe: “el recuerdo es una prenda que ya no se usa, que, por más bonita que sea, no sirve porque ya no entra. La repetición es una prenda indestructible que encaja perfectamente y suavemente, sin apretar

³³ Søren Kierkegaard, *Gjentagelsen*, Copenhagen 1843; trad. it. de D. Borso, *La ripetizione*, Guerini e Associati, Milano 1991, pp. 11-12.

ni quedar holgada”³⁴. Así, el recuerdo adquiere las semblanzas del *habitus* de la identidad de género de Bourdieu y de la repetición de Butler: para el primero, es un vestido cosido sobre el individuo y forzado en sus mallas; para la segunda, el vestido produce al individuo mismo en su interior.

La repetición de Butler está cerrada en sí misma y actúa continuamente el mismo acto en la ilusión de creer que es producida por un sujeto que la precede. Si se elimina un sujeto que realiza y repite un acto, lo que queda es el acto por sí solo; sin embargo, cómo es posible que un acto se repita sin ser llevado a cabo por un sujeto es un aspecto descuidado por la filósofa. Pero es precisamente sobre este descuido que ella puede construir la identidad como performatividad, es decir, como **hacer y deshacer** el género y no como **ser** una identidad. De hecho, si hubiera un sujeto anterior a los actos que repite, entonces habría un término de comparación bien determinado y delineado que funcionaría como una identidad ya presente. Por lo tanto, no sería posible hablar de hacer y performar la identidad.

La única repetición posible es realizable sólo invirtiendo los términos de Butler: rehabilitando al sujeto y estableciendo una diferencia entre los actos repetidos. Si, de hecho, se cree que la repetición de actos idénticos crea una identidad y no viceversa, no tendría sentido hablar de repetición, ya que el acto sería solo uno y la repetición del mismo acto se resolvería en una tautología:

“En la realidad como tal no hay repetición. No porque todo sea diferente, en absoluto. Si en el mundo todo fuera absolutamente idéntico, en la realidad no habría repetición, ya que la realidad está

³⁴ *Ibíd.*, p. 12.

solo en el momento. Si en lugar de ser belleza, el mundo no fuera más que piedras de igual tamaño y forma, tampoco habría repetición. Vería eternamente en cada momento una piedra, pero la cuestión de si sería la misma que había visto antes nunca se plantearía”³⁵.

La repetición consiste en repetir el mismo acto que, al ser realizado una vez y luego otra vez, produce también la diferencia entre el acto realizado antes y después. Por lo tanto, la repetición solo es posible si se entiende en el término danés utilizado por Kierkegaard: *Gjentagelse*. Esta palabra puede significar "repetición", pero también "tomar de nuevo, re-tomar", "re-prender". La acción repetida es, por tanto, una reanudación de sí misma, una reactivación, no es la repetición de lo mismo; de lo contrario, no podría considerarse repetición: la repetición no puede consistir en el mismo acto que se auto-repite encerrado en sí mismo, como lo propondría Butler. Dado que el mismo acto no puede ser vuelto a realizar, no es simplemente repetido, sino retomado, reactivado. La repetición, por lo tanto, es trascendencia, es decir, reactivación de lo que ha sido y que puede ser nuevamente.

Si la repetición es posible solo si el acto no es el mismo, por otro lado, ¿en qué sentido se repiten actos diferentes entre sí? Un acto aislado en sí mismo, ya sea el mismo o muchos actos diferentes, no puede darse de ninguna manera. Los actos pueden definirse como repetidos porque son llevados a cabo por el mismo sujeto, que los sostiene sobre sí mismo y actúa como sustrato de los propios actos. La repetición en Butler es exterior, se refiere a los actos y a su intento de crear una interioridad.

³⁵ Søren Kierkegaard, *Johannes Climacus eller De Omnibus dubitandum est. En Fortælling*, Copenhagen 1843; trad. it. de S. Davini, *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est. Un racconto*, Pisa, Edizioni ETS, 1996, p. 121.

Este tipo de repetición no es posible. La única repetición posible es la interior: se puede hablar de repetición porque hay un *quién* que repite. La repetición puede ser definida como tal porque es descubierta *detrás* de los actos, es ese conjunto que los mantiene unidos y gracias al cual es posible llamarlos repetidos:

“La confusión radica en el hecho de que el problema más interior sobre la posibilidad de la repetición se expresa de manera exterior, como si la repetición, si fuera posible, tuviera que encontrarse fuera del individuo, cuando en realidad debe ser buscada en la interioridad del mismo individuo [...]”³⁶.

En Butler, la cuestión es aparentemente problemática, ya que intenta invertir los términos: el objeto de la repetición es al mismo tiempo el sujeto, la identidad. Pero esto no basta para justificar su teoría, sino para comprobar el nuevo tipo de repetición ahora ilustrado: se puede repetir, dejar de repetir, hacer y performar una identidad sólo presuponiéndola.

El intento de superar un sujeto ontológico a través de una idea performativa de la identidad carece de lógica interna: el hecho mismo de que se pueda aislar de una coerción política destinada a crear ontologías fantasmáticas y que se pueda cambiar la propia performatividad de género, sin estar sometido a una repetición o a un *habitus*, significa que existe un resquicio de libertad de acción en el que reside un sujeto activo y previo a lo que realiza y padece. En virtud de esta misma instancia, también se puede performar un género diferente del propio sexo biológico: es la existencia de la libre posibilidad de poder liberarse de su

³⁶ Søren Kierkegaard, *Polemica contro Heiberg. Un piccolo annesso di Constantin Constantius autore di “La ripetizione”*, Pisa, Edizioni ETS, 2020, pp. 44-45.

género –ya sea natural o social– lo que atestigua la presencia de un sujeto activo y originario.

Kierkegaard también habla sobre el vínculo entre libertad y repetición:

“Empleada en la esfera de la libertad individual, el concepto de repetición tiene una historia, ya que la libertad atraviesa diferentes estadios hasta llegar a sí misma. a) Primero, la libertad se determina como placer [*Lyst*] o en el placer. Lo que ahora teme es la repetición, pues es como si la repetición tuviera un poder mágico de mantener prisionera a la libertad, una vez que la ha engañado para aprisionarla. Pero a pesar de toda la astucia del placer, la repetición se manifiesta. La libertad en el placer desespera. [...] c) Ahora la libertad irrumpe en su forma más alta, en la cual se determina en relación consigo misma. Aquí todo está invertido y aparece precisamente lo opuesto al primer punto de vista. El interés más alto de la libertad ahora es, de hecho, llevar a cabo la repetición [...]. Ahora la libertad misma es repetición”³⁷.

El tipo de libertad en la etapa a) es la estética tratada en *Enten-eller*, es decir, aquella de quien decide saltar de placer en placer con tal de escapar de la repetición de un solo acto. Como se explica aquí, sin embargo, la repetición ya está presente: huir de la repetición significa ya llevarla a cabo, y esto sucede porque siempre hay el mismo sujeto realizándola. El error de Butler radica en establecer una división entre exterioridad e interioridad. La filósofa afirma que toda “metafísica de la sustancia” ha creado dualismos insalvables entre identidad y cuerpo, entre forma y materia, o entre ser y performatividad. De este modo, habría un yo interior e inmaterial que gobierna y somete una materia

³⁷ *Ibíd.*, pp. 41-42.

prima que encuentra razón de existencia solo en manos de este yo. La propuesta de Butler no es sanar este supuesto dualismo, sino invertirlo; por lo tanto, así como la “metafísica de la sustancia” fuerza la exterioridad en la interioridad, ella ahora aniquila la interioridad en la exterioridad: es la materia la que modela al yo, la identidad está en manos del cuerpo y no al revés. El horizonte ontológico del yo es sustituido por el performativo, que se despliega sólo en el acto. Y, sin embargo, como se ha ilustrado ahora, la presencia de una identidad anterior a su performatividad es ineliminable. Lo que se debe comprender es que no se piensa dialécticamente dividida u opuesta al cuerpo, sino unida a él.

Butler argumenta:

“el cuerpo no es simplemente materia, sino que es precisamente una continua e incesante ‘materialización’ de posibilidades. No somos simplemente cuerpos, sino que, de una manera emblemática, hacemos nuestros cuerpos”³⁸.

Que el cuerpo no sea simple materia cadavérica se debe, sin embargo, al hecho constitutivo de que ya está integralmente estilizado. Su estilización se experimenta fenomenológicamente en el momento en que se toca, al darse cuenta de que se percibe no como una materia indefinida y, por así decirlo, plana, sino como una materia cuyos contornos dibujan curvas, montañas de las que es imposible escapar. Lo que se percibe es el cuerpo como personal, no en cuanto a que se posee, sino en cuanto a que se es: *hacemos* nuestros cuerpos porque, ante todo, *somos* nuestros cuerpos. El cuerpo, por lo tanto, no necesita ser reanimado por una performatividad; ya está vivo precisamente porque esa materia coincide con un yo interior. La unión entre interioridad y exterioridad constituye la

³⁸ Judith Butler, *Atti performativi*, p. 80.

identidad. Para designar filosóficamente lo que se mantiene unido por la identidad, se puede recurrir a ese término tanto rechazado por Butler, es decir, “sustancia”:

“las sustancias sensibles tienen todas materia. Y sustancia [οὐσία] es el sustrato [ὑποκείμενον], que, en un sentido, significa la materia (digo materia aquello que no es algo determinado en acto, sino algo determinado sólo en potencia), en un segundo sentido significa la esencia y la forma (la cual, siendo algo determinado, puede ser separada por el pensamiento), y, en un tercer sentido, significa el compuesto de materia y forma [...]”³⁹.

La sustancia no indica un dualismo insalvable entre esencia y cuerpo, en el que este último es aniquilado en el primero. Por el contrario, el término encierra en sí la materia, la forma y la unión entre materia y forma, de la misma manera que lo que aquí se ha definido como “identidad” como una unión entre interioridad y exterioridad. El interés por mantener juntas partes tan complejas se debe al hecho de que ellas ya se presentan ontológicamente juntas. En este escenario, el acto de la repetición no es una tendencia hacia un “fundamento infundado”, sino el conjunto de los actos realizados dentro de una unidad sustancial ya presente y que cada uno se encuentra siendo. La repetición, por lo tanto, es la manifestación de que hay una interioridad detrás de esos actos que pueden ser repetidos precisamente gracias a su presencia. Realizar una no-repetición, buscando escapar de las garras de una identidad única, significa llevar a cabo una repetición.

³⁹ Aristóteles, *Metafísica*, trad. it. de G. Reale, Milano, Bompiani, 2016, Libro H, 1042a 25-29.

La diferencia sexual en cuestión: la filosofía especulativa hegeliana frente al constructivismo queer

Daniel Sicerone

1. Introducción

El concepto de diferencia sexual tiene sus primeros registros en los estudios psicoanalíticos que abordaron el problema de la sexualidad en su vínculo directo con la subjetividad. Si algo se ha acusado al psicoanálisis freudiano en varias oportunidades es el reduccionismo o pansexualismo de muchas de sus principales tesis. Se lo acusa de reducir el comportamiento humano a ciertas consecuencias de situaciones donde la sexualidad está implícita. Sin embargo, Freud en *Tres ensayos* defiende sus estudios sobre la sexualidad humana que expresó en sus escritos e investigaciones frente a la acusación de un pansexualismo. Sostiene que el vínculo entre los afectos y la sexualidad provenía desde la filosofía de Schopenhauer, ante lo cual admite una relación de su concepto de sexualidad con la filosofía platónica:

“Pero en lo que atañe a la «extensión» del concepto de sexualidad, que el análisis de los niños y de los llamados perversos hace necesaria, todos cuantos miran con desdén al psicoanálisis desde su encumbrada posición deberían advertir cuán próxima se encuentra esa sexualidad ampliada del psicoanálisis al Eros del divino Platón”¹.

¹ Sigmund Freud, *Obras Completas VII*, Buenos Aires, Amorrortu Ediciones, 1992, p. 121.

Freud recurre al concepto de Eros platónico con la intención de emplear una figura filosófica para pensar los avatares de la sexualidad. Lo que nos señala Platón en el *Banquete* es la ruptura antagónica entre los sexos, una fisura en la especie humana que luego podría ser re-armonizada a partir del encuentro amoroso. Habría una unidad perdida que debe ser vuelta a unir, y en eso consiste el amor en la versión platónica. ¿Es posible pensar una armonía entre los dos extremos del *continuum* sexual? Freud en su conferencia sobre la femineidad nos advierte lo siguiente: “Masculino y femenino es la primera diferencia que ustedes hacen cuando se encuentran con otro ser humano, y están habituados a establecerla con resuelta certidumbre”². Freud sostiene la diferencia entre los sexos como una evidencia empírica, como si la realidad sólo pudiera entenderse como lo propiamente sensible, posición que Hegel rechaza.

Esta conferencia sobre la femineidad no sólo generó una serie de críticas, entre las que resalta la tesis doctoral de Irigaray³, sino que en sí misma parte de equívocos filosóficos respecto a la sexualidad. En primer lugar, entiende lo masculino y femenino como dos realidades sensibles, como si fueran dos sustancias separadas, dos realidades sumamente distintas. En segundo lugar, Freud sostiene que la femineidad genera incertidumbre, la cual se expresa en la noción de enigma de lo femenino. El primer error de Freud puede ser catalogado como una metafísica substancialista de los sexos, mientras que el segundo error consiste en una posición androcéntrica, dado que la mujer es un enigma para los hombres: “Tampoco ustedes, si son varones, estarán a salvo de tales

² Sigmund Freud, *Obras Completas XXII*, Buenos Aires, Amorrortu Ediciones, 1992, p. 105.

³ Luce Irigaray, *Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Akal, 2007.

quebraderos de cabeza; de las mujeres presentes, no se espera que sean tal enigma para sí mismas”⁴.

El enigma de la femineidad es propio de los hombres. No sólo la femineidad queda suspendida en el plano de lo incognoscible, como lo nouménico kantiano, sino que la psicología no tiene mucho que decir, o para ser más directo, en palabras de Freud: “Ahora ya están ustedes preparados para que tampoco la psicología resuelva el enigma de la feminidad. Ese esclarecimiento, en efecto, tiene que venir de otro lado, y no se obtendrá hasta que no averigüemos cómo ha nacido, en general, la diferenciación del ser vivo en dos sexos. Nada sabemos sobre eso, a pesar de que la división en dos”⁵. Para Freud, el psicoanálisis no tiene como función explicitar el sentido de lo que es una mujer, sino que indaga cómo ella deviene tal a partir de una bisexualidad innata.

Si algo nos enseña el psicoanálisis, tanto en su versión freudiana como lacaniana, es el hecho de que esa armonía nunca puede establecerse de forma armónica, dado que **no hay relación sexual** dirá Lacan. Esto significa que no hay complementariedad entre los sexos, dado que el psicoanálisis no hace una ontología del ser, sino del goce, y, por tanto, ambos sexos están en relación con el significante (el Falo), generándose un desplazamiento del significante con respecto al referente material. Cuando Lacan habla de fórmulas de la sexuación, va a matematizar dos posiciones en relación al goce fálico, pero no está desarrollando una ontología substancialista.

El lado femenino como masculino de las fórmulas de la sexuación nada tienen que ver con la referencia material de hombres y mujeres. La

⁴ Sigmund Freud, *Obras Completas XXII*, p. 105.

⁵ *Ibíd.*, p. 108.

sexuación para Lacan es una cuestión secundaria: “Ciertamente, lo que aparece en los cuerpos bajo esas formas enigmáticas que son los caracteres sexuales –que no son sino secundarios– conforma al ser sexuado”⁶. De esta forma, Lacan emprende un claro distanciamiento de Freud, a quien Laplanche⁷ lo acusará de biologicista en sus fundamentos sobre la sexualidad humana y los diferentes estadios del infante, optando por el goce y una lógica de los significantes para explicar lo femenino y masculino, aunque ello no tenga relación con la propia materialidad de la carne sexuada. Los caracteres sexuales son secundarios, tal como hemos citado un extracto del *Seminario XX: Aún*, lo cual nos deja en el ámbito de la lógica del significante. Mujer y hombre son simples significantes. Entonces, vale preguntarnos, ¿qué lugar ocupa la diferencia sexual en la obra lacaniana?

La lógica de la diferencia sexual en Lacan tiene que ver con la lógica del tener/ser, en referencia al falo, lo que provoca una modificación con respecto a Freud. Si en éste primaba la realidad anatómica, desde donde se consolidaba la diferencia entre los sexos, ahora Lacan va a reformular dicha hipótesis y trabajará sobre la idea de que la diferencia anatómica es la que representa a la diferencia sexual. De esta forma, la diferencia sexual deja de ser una realidad dada, para pasar a estar vinculada a “una ley de otro orden que una división natural o biológica”⁸. Lacan desarrolla una metafísica del falo, el cual viene a simbolizar los efectos del significante, y de esta forma, la sexualidad se encuentra entre lo simbólico y lo real. Vale la pena aclarar que identificamos a la sexualidad

⁶ Jacques Lacan, *Seminario XX: Aún*, Buenos Aires, Paidós, p. 14.

⁷ Jean Laplanche, *El extravío biologizante de la sexualidad en Freud*, Buenos Aires, Amorrortu, p. 1993.

⁸ Silvia Tubert, *La sexualidad femenina y su construcción imaginaria*, Buenos Aires, Librería de Mujeres Editoras, 2010, p. 124.

en el registro de lo real (sobre lo que insiste la *Escuela de Liubliana*) porque al tener relación con el significante, no sólo expresa la fijación del significado (lo simbólico), sino también su resistencia, y es allí donde el registro de lo Real adquiere su presencia, como obturación de lo simbólico.

Cuando el psicoanálisis se enfrenta a la diferencia sexual, una diferencia que Freud consideraba como algo evidente, como una primera instancia de identificación del otro, se introduce en un problema de orden filosófico. De por sí, el psicoanálisis no es una ciencia que tenga los atributos necesarios para comprender el fenómeno de la diferencia sexual humana, dado que esta disciplina queda enredada en el ámbito del lenguaje. Quizás sea en Lacan donde se puede apreciar la mayor presencia del lenguaje en relación con la subjetividad, partiendo de su propia definición del inconsciente (diferenciándose marcadamente de Freud) estructurado como lenguaje. El problema filosófico que se funde allí es el problema del dualismo, aspecto que Laplanche identifica correctamente en la obra freudiana. El psicoanalista viene parte de un enfoque dualista, el cual no sólo atraviesa la relación alma/cuerpo, sino también, y he allí la impronta del mismo, aborda una división de lo humano en dos clases diferenciadas. Lo masculino tiene que ver con lo racional, mientras que lo femenino asume atributos negativos.

Lacan en gran medida continúa bajo esta dualidad desarrollada por Freud, asumiendo que la mujer está inscrita en el registro de lo real. De esta forma, si la mujer es lo real (siempre haciendo referencia a los tres registros que nada tienen que ver con el concepto filosófico de real), entonces es una imposibilidad, y de allí se entiende que rechace la existencia de la mujer, aunque algunos intérpretes de la obra de Lacan quieren suavizar dicha postura a favor del rechazo de una sola forma de

ser mujer. Sin embargo, si el psicoanálisis no tiene la capacidad de definir qué es una mujer, ¿Por qué insiste en que no existe y que más bien existen las mujeres? Si mujer es un concepto, y como tal no se ha definido, o, mejor dicho, se considera que no puede ser explicitado, entonces no tiene sentido que se siga utilizando.

Es allí la importancia de Hegel para pensar el problema del sujeto. “Si un vocablo no tiene significado empírico, el origen de concepto en cuestión no pudo ser la sensación, y por tanto es necesario buscar en el sujeto mismo tanto el origen como el significado”⁹. Uno de los ejemplos, para ilustrar este argumento, es que la noción de punto no tiene una causa empírica, así como tampoco masa, volumen, peso, etc. Esto en filosofía de la ciencia se ha llamado el problema de los términos teóricos dentro de las teorías empíricas. El psicoanálisis queda preso de esta problemática que atravesó la ciencia en el siglo XX. ¿Por qué Lacan utiliza el concepto de mujer, pero al mismo tiempo niega su existencia? Si ya Freud consideró que el psicoanálisis no tiene como objetivo definir dicho concepto, entonces carece de sentido seguir utilizándolo si el mismo no puede ser definido.

Estas inconsistencias teóricas hacen que el concepto de diferencia sexual quede preso de una concepción anatomista, como en el caso de Freud, o se desenvuelva a favor del accionar del significante, como sucede en Lacan. Decimos que el psicoanálisis se enreda en estas cuestiones porque carece de la espesura filosófica que permite demostrar aquello que se está formulando. La filosofía demuestra sus verdades, mientras que la literatura no está obligada a ello, más bien es una manifestación estética, no una ciencia como tal. El psicoanálisis está más

⁹ José Miranda, *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*, México, Plaza Valdés Editores, 2002, p. 53.

cerca de este espíritu propio de la literatura, ya que se pierde todo dinamismo, reflexividad y concepto cuando se quiere abordar el problema de la diferencia sexual. O es una manifestación anatómica o es un efecto del signifiante. Pero tanto una, como la otra, impide pensar el sentido del concepto de diferencia sexual, dado que estos equívocos nos sumergen en una lógica de lo sensible como lo propiamente real y/o en un reduccionismo culturalista donde la diferencia entre los sexos es un problema del lenguaje, de los significantes que utilizamos, sus sentidos y sus resistencias.

2. Feminismo de la diferencia

Existe un debate actual sobre cómo denominar al feminismo, si en plural o en singular. No es intención de este artículo introducimos en dicho debate, pero sí podemos afirmar que han existido diversas corrientes que se han caracterizado por puntos específicos que los singularizan. Por ejemplo, el transfeminismo niega la existencia de la mujer como sujeto político del feminismo, mientras que el feminismo de la diferencia, de la igualdad, etc., parten de la realidad propia de la mujer. Eso demuestra que hay diferentes formas de conceptualizar esta cuestión. Consideramos oportuno resaltar una de las frases utilizadas por la feminista Celia Amorós que consiste en lo siguiente: si conceptualizamos mal, entonces politizamos mal. Allí se puede ver el espíritu en favor de la claridad conceptual para poder posteriormente tener acciones que vayan en concordancia con dicha claridad. Esto es algo fundamental, y por ello, en este apartado, vamos a trabajar sobre el concepto de diferencia sexual que es elaborado por el feminismo de la diferencia, especialmente por Irigaray.

Luce Irigaray es una de las principales representantes del feminismo de la diferencia, emprende un recorrido teórico, y por lo tanto político, de la diferencia sexual. A diferencia de los estudios norteamericanos, centrados en la noción de género, los estudios franceses sobre sexualidad tienen una primacía del concepto de diferencia sexual, principalmente por la influencia del psicoanálisis en Europa. Esto lo remarcaba con bastante claridad la antropóloga Marta Lamas cuando problematiza la cuestión del género en los estudios feministas. Si hay algo que caracteriza a Irigaray no es sólo su rechazo y abandono del psicoanálisis, sino también la impronta hegeliana de su pensamiento. En sí mismo, el concepto de diferencia será uno de los puntos fundamentales por los cuales comprenderemos que la impronta hegeliana es tan importante en su pensamiento. Aunque posteriormente dediquemos un apartado específico para abordar el concepto de diferencia en Hegel, dado que uno de los puntos fundamentales, y que se expresa en la *Fenomenología del espíritu* es el carácter dialéctico de la diferencia, en tanto lo infinito se exterioriza y se pone a partir de ella. El concepto de auto-diferir será crucial, y es uno de los puntos fundamentales que nos permitirán rechazar los postulados críticos del constructivismo *queer* a la diferencia sexual.

Retomando el argumento, y a partir de las vinculaciones que desarrolló la filósofa feminista Binetti entre Irigaray y Hegel, asumiremos que el concepto fundamental sobre el que trabaja Irigaray es el de diferencia, en tanto se piensa el diferir como una diferencia de la identidad misma. En este sentido, $A = \text{No-}A$, de acuerdo a la forma lógica de la dialéctica, entendiendo, según Hegel, que “el elemento de del movimiento dialéctico es el concepto puro, lo que le da un contenido que es, en sí mismo en todo y por todo sujeto”¹⁰. Esto significa que la

¹⁰ George Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abads Editores, 2010, p. 73.

dialéctica tiene que ver directamente con el automovimiento, dado que es el sujeto quien saca las diferencias de sí mismo. Por ello mencionamos anteriormente que el concepto de auto-diferir va a ser central. La noción de diferencia sexual sobre la que trabaja Irigaray permite separarnos de la ilusoria concepción dualista, dado que dicha diferencia está basada en un movimiento reflexivo.

Irigaray recibió críticas acerca de una concepción sustancialista a partir de sus formulaciones teóricas. Sin embargo, si analizamos en detalle la crítica, veremos que resulta ser falsa, porque la autora belga no parte de una concepción dualista y menos de la facticidad orgánica de los cuerpos organizados en macho/hembra dentro de la especie humana. En Irigaray no hay dualismo, sino dualidad, y ello implica un paso fundamental para dejar atrás toda ilusión por encontrar en sus reflexiones filosóficas acerca de la diferencia sexual algún rasgo sustancialista/esencialista. Irigaray trabaja sobre una filosofía de corte materialista, la cual no debe ser confundida con aquellas formulaciones filosóficas que sólo le otorgan el carácter de real a lo meramente sensible. Por ello, el materialismo irigariano se expresa a partir de la dinámica de la diferencia sexual como un auto-diferir, es decir, como un despliegue reflexivo de sus propias determinaciones (autodeterminación). En palabras de Irigaray: “lo femenino en el hombre no equivale a lo femenino de la mujer, ni lo masculino en la mujer a lo masculino del hombre. Un sistema de identificaciones no se confunde jamás con una realidad corporal”¹¹.

Catherine Malabou, preguntándose por el sentido de lo femenino, se encuentra ante lo que ella considera como un escollo, el problema de

¹¹ Luce Irigaray, *El cuerpo a cuerpo con la madre*, Barcelona, La sal, 1985, pp. 21-22.

relacionar o vincular lo femenino con el cuerpo real de la mujer. Malabou encuentra en los estudios culturales de la sexualidad contemporáneos lo siguiente: “lo ‘femenino’ hoy ya no está vinculado a la ‘mujer’, si entendemos por mujer una realidad a la vez anatómica y cultural”¹². Esta es una de las bases fundamentales sobre las que van a trabajar los estudios transfeministas/*queer*, el borrado de la diferencia sexual en favor del concepto de género, lo cual le permite pensar que lo femenino ya nada tiene que ver con el cuerpo real de la mujer, y, por tanto, es otro significante más que puede dar cuenta de múltiples sujetos feminizados. Lo que interpretamos de la cita de Irigaray es que el significante femenino entra en una polisemia de sentido, pero guarda una vinculación directa con ella, lo mismo sucede con lo masculino en el caso del hombre. Si entendemos lo femenino/masculino como formas culturales, tenemos que reconocer que dichas formas no se hacen en el aire, ni pueden ser una concepción imaginaria. Lo femenino/masculino tiene como límites el cuerpo o carne sexuada de la persona.

En este sentido, Irigaray está defendiendo un sujeto diferente al sujeto sobre el cual trabaja Lacan, es decir, el sujeto discursivo. Habíamos conceptualizado que, para Lacan, el sujeto es el sujeto discursivo, o, mejor dicho, un efecto de la cadena de significantes. Sin embargo, en su última clínica hay un desplazamiento de dicha definición en favor de pensar al sujeto como un *parletre*, vinculado directamente con la noción lacaniana de *la langue*. Una pregunta clave para injuriar dicha argumentación es la siguiente: ¿si el sujeto es discursivo, entonces dónde queda la ontología? Es decir, si consideramos al sujeto como un efecto de la socio-discursividad, entonces no hay posibilidad de hacernos la pregunta ontológica por lo que existe y encontrar cierta unidad allí, dado

¹² Catherine Malabou, “El sentido de lo femenino: sobre la admiración y la diferencia sexual”, en *Lectora*, 15, p. 281.

que, si el sujeto es discursivo, se pierde toda materialidad posible, además de recibir sus determinaciones desde fuera. Es por ello que Irigaray va a trabajar sobre la noción de sujeto más próxima a Hegel, tomando en cuenta lo siguiente:

“La substancia viviente es, además, el ser que es en verdad sujeto, o lo que viene a significar lo mismo, que sólo es en verdad efectivo en la medida en que ella sea el movimiento del ponerse a sí mismo, o la mediación consigo misma del llegar a ser otra. En cuanto sujeto, ella es la pura *negatividad simple*, y precisamente por eso, es la escisión de lo simple, o la duplicación que contrapone, la cual, a su vez, es la negación de esta diversidad indiferente y de su contrario: sólo esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser-otro hacia dentro de sí mismo –no una unidad originaria como tal, o *inmediata* como tal– es lo verdadero. Lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone su final como su meta y lo tiene en el comienzo, y que sólo es efectivamente real por llevarse a cabo y por su final”¹³.

El sujeto discursivo de Lacan permite pensar a la mujer inscrita en la carencia, en tanto se encuentra más allá del goce fálico. El sujeto deja de ser movimiento, para ser un efecto de la cadena de significantes, lo que provoca una desmaterialización del sujeto, algo que Lacan identifica en la idea de que la sexuación del cuerpo es una realidad secundaria, que poco tiene que ver con la carne como tal. Sin embargo, es en Irigaray donde los labios vaginales rompen el lugar de pasividad que Freud le ha estipulado al órgano femenino. Se centra en lo propiamente carnal del cuerpo, donde la alteridad no se da con otro sustanciado, sino que es el propio auto-diferir de la diferencia primigenia que es en sí misma una

¹³ George Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 43.

expresión de la alteridad. Los labios vaginales se rozan, y dan forma al contenido material de la carne/cuerpo de la mujer. “Te amo: nuestros dos labios no pueden separarse para dejar pasar *una* palabra. Una sola palabra que diría tú, o yo. O bien: iguales”¹⁴. Malabou entiende que “los labios de una mujer son el motivo tanto lógico y ontológico como fisiológico de un contacto alterante, el de “tocarse a ti” del sujeto afectado por la diferencia, según la bella expresión de Jean Luc Nancy. Los labios suspenden la oposición del yo y el otro, de la actividad y la pasividad”¹⁵.

En este sentido, la diferencia sexual retomada por el feminismo de la diferencia implica poner sobre la mesa el concepto de diferencia como tal, algo que vamos a trabajar directamente en el apartado siguiente donde abordaremos el sentido del mismo en el pensamiento de Hegel. Abordar el concepto de diferencia y de filosofía especulativa en Hegel nos posibilitará distanciarnos de la interpretación que hace el transfeminismo/*queer*, quienes tensan en una ontología indeterminada nociones como multiplicidad, diversidad y diferencia, pero sin ningún tipo de relación con lo universal. La diferencia sexual es borrada para este enfoque teórico, dado que se la entiende como mera diferencia anatómica, algo con lo que Irigaray no estaría de acuerdo. Para la filósofa belga¹⁶, la importancia de la diferencia sexual radica en lo siguiente: en primer lugar, hay un vínculo de necesidad entre la diferencia sexual y el sostenimiento y reproducción de nuestra especie; en segundo lugar, la diferencia sexual no puede quedar separada de la civilización, dado que la realidad sexuada de nuestra especie no es un *otro* radical con respecto a la cultura; y por último, es a partir de la diferencia sexual que podemos

¹⁴ Luce Irigaray, *Ese sexo que no es uno*, España, AKAL, 2019, p. 177

¹⁵ Catherine Malabou, “El sentido de lo femenino: sobre la admiración y la diferencia sexual”, p. 287.

¹⁶ Luce Irigaray, *Yo, tú, nosotras*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1992.

conocer cómo una parte de la sociedad (los hombres) establecen relaciones de desigualdad con el resto (las mujeres).

3. Auto-diferir

Uno de los puntos fundamentales de la filosofía especulativa de Hegel, retomado por el feminismo de la diferencia, especialmente por Irigaray, consiste en el concepto de diferencia. Siguiendo el estudio introductorio de Eduardo Vázquez¹⁷, tanto el concepto de diferenciar, así como el diferencia/indiferencia viene a representar la mejor traducción de la noción de *unterscheiden*. Discutir el concepto de diferencia no es un dato menor, debido a que se ha trasladado a la *French theory* y desde allí ha impactado al pensamiento filosófico contemporáneo, ya sea en su vertiente feminista, así como en la llamada *Teoría Queer*. Por ello mismo, es necesario adentrarnos en dicho concepto tal como fue formulado por Hegel, lo que nos permitirá comprender hasta qué punto las teorías transfeministas y queer se alejan del concepto de diferencia hegeliana y se sumergen dentro de lo que llamamos, siguiendo a Castro-Gómez¹⁸, el historicismo posmoderno.

El concepto de diferencia está unido a la noción de dialéctica, la cual lejos de representar los lugares comunes del marxismo o de cierta pretensión de un método que lleve su nombre, nos manifiesta que ella está presente en el conjunto de la filosofía de Hegel. Según Vázquez, “lo dialéctico es el automovimiento del pensamiento, sin ser impulsado por ninguna fuerza externa”¹⁹. Aquí, en la idea de auto-movimiento que no

¹⁷ Eduardo Vázquez, *Los puntos fundamentales de la filosofía de Hegel*, Caracas, Editorial Alfa, 2008.

¹⁸ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, México, Akal, 2015.

¹⁹ Eduardo Vázquez, ob. cit., p. 134.

depende de una fuerza exterior está presente la noción de diferencia como un auto-diferir. En el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, Hegel da cuenta de la sustancia viviente como sujeto, partiendo de la idea de que es ella mediación de sí misma. Por ello, sostiene lo siguiente:

“En cuanto sujeto, ella es la pura *negatividad simple*, y precisamente por eso, es la escisión de lo simple, o la duplicación que contrapone, la cual, a su vez, es la negación de esta diversidad indiferente y de su contrario; sólo esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser-otro hacia dentro de sí mismo –no una unidad *originaria* como tal, o *inmediata* como tal– es lo verdadero. Lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone su final como su meta y lo tiene en el comienzo, y que sólo es efectivamente real por llevarse a cabo y por su final”²⁰.

La diferencia está relacionada con la noción de negatividad, en tanto nunca hay una identidad acabada, donde todas las posibilidades del ser han sido actualizadas. La negatividad nos viene a marcar la idea de que no existe dicha actualidad, sino que estamos ante una potencia infinita, y, por ende, la diferencia va a implicar una instancia creadora. Aquí ya podemos apreciar un punto de diferenciación con respecto a los postulados del transfeminismo, donde la diferencia no es creación de nada, debido a que ella recoge las determinaciones del exterior, en tanto dispositivos que impactan sobre la subjetividad. En cambio, la noción de diferencia no tiene nada que ver con este atributo del pensamiento posmoderno contemporáneo, dado que si algo caracteriza a la diferencia hegeliana es la noción de reflexión. Mientras que para el transfeminismo *queer* la diferencia asume un

²⁰ George Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 73.

carácter irreflexivo, es decir, la diferencia no pone nada de ella (no hay un auto-ponerse), Hegel insiste en el carácter reflexivo de la diferencia.

Cuando abordamos lo reflexivo, estamos hablando de la finitud, pero no sólo ello, sino de algo mucho más importante, de la idea de que la conciencia tome conciencia de sí, es decir, que se convierta en un para sí. En Hegel esto puede apreciarse de la siguiente manera:

“Y en fin, las determinaciones reflexivas tienen, sin duda, la forma de ser iguales a sí mismas y, por consiguiente, de no estar relacionadas con otro, y de no tener opuestos; pero, como resultará al examinarlas más detenidamente o como resulta de modo inmediato en ellas con respecto a la identidad, a la diferencia, a la oposición, ellas son determinadas las unas respecto de las otras, por tanto, no están sustraídas, por su forma de reflexión, al transitar, a la contradicción”²¹.

Si algo caracteriza a la filosofía especulativa de Hegel es el hecho de que la diferencia está relacionada con la identidad, en tanto hay diferencia de la identidad e identidad en la diferencia. Esto es algo que el feminismo de la diferencia reconoció como algo propio, en tanto la identidad supera los postulados de la metafísica dualista para introducirnos en el hecho de que toda identidad está atravesada por una diferencia que lo disloca. Por ello, Irigaray insistirá en la figura de la mujer a partir del *dos*, es decir, como crítica al Uno, dado que

²¹ George Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de la lógica*, Tomo II, Madrid, Hachette, 1956, p. 35.

“lo universal es dos”²². El Uno es la figura de la metafísica dualista, en tanto puede ser encarnado por un fundamento no propiamente inmanente, ya sea bajo la noción de Dios, del fundamento exterior, etc.

La diferencia como un auto-diferir nos viene a indicar que no hay lugar para lo acabado como tal, que no hay posibilidad de pensar en una identidad sin fisura, sin ser puesta ella misma por su propia negatividad en suspenso, en constante cuestionamiento. Por ello, frente a quienes hacen de Hegel un pensamiento sin mediaciones, sin auto-movimiento, y sin reflexividad, sostendremos que su filosofía especulativa es todo lo contrario, y que a partir de estos postulados podemos pensar en relación vinculante con la temática de la diferencia sexual más allá de una simple diferencia anatómica o de separación de dos sexos como dos realidades factuales. En el apartado posterior vamos a trabajar la noción de diferencia para la *Teoría Queer*, con la finalidad de explorar su sentido dentro de este campo teórico, lo que nos permitirá concluir en una propuesta abierta para pensar la re-ontologización de la sexualidad y la sexuación de la ontología, sin perder de rastro el pensamiento ontológico-especulativo de Hegel.

4. Diferencia *queer*

Para introducirnos en el tratamiento de la diferencia por parte de la Teoría Queer y los estudios transfeministas, es necesario primero precisar una serie de indicaciones sobre su emergencia, dado que en el ámbito de la academia se tiende a la homogeneización de su origen

²² Luce Irigaray, *Democracy begins between Two*, London, The Athlone Press, 2010, p. 141.

y desarrollo. Consideramos oportuno reflexionar sobre la tesis de que hay una separación relevante entre la emergencia de los movimientos autodefinidos *queer* de los años ochenta y principios de los noventa, entre los que se destacan *Queer Nation* y ACT-UP. Estos movimientos sociales (comparten los atributos esenciales de todo movimiento) han emergido a partir de tres ejes centrales, tal como referencia el sociólogo español Javier Sáez. En primer lugar, los años ochenta se han caracterizado por el surgimiento de la pandemia del HIV-SIDA, un flagelo que en sus inicios no tenía ningún medicamento o tratamiento efectivo. Los primeros retrovirales en comercialización eran extremadamente caros, lo cual auspició las contradicciones de las comunidades afectadas por dicha pandemia. El HIV SIDA comenzó a expandirse en las comunidades homosexuales, inmigrantes, prostitutas, etc., es decir, afectaba a las comunidades precarizadas que se encontraban desprotegidas por el ascenso del neoliberalismo como gubernamentalidad de la subjetividad²³ en expansión, siguiendo la retórica foucaultiana. El gobierno de Ronald Reagan desfinanciaba la salud pública norteamericana al mismo tiempo que la pandemia hacía estragos en dichas comunidades.

En segundo lugar, siguiendo la argumentación de Sáez, las comunidades homosexuales se caracterizaban por haber ingresado dentro de la lógica mercantil, expresándose como un fragmento más del mercado. Se podía visitar las grandes metrópolis y encontrar que el mercado homogeneizaba a las personas homosexuales. La exigencia de los movimientos *queer* era también una respuesta a este

²³ Javier Sáez, “El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría *queer*. De la crisis del SIDA a Foucault”, en *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte (Eds), Madrid, Egales, 2005.

proceso de homogeneización que reducía la representación a personas de tez blanca y de cierto estatus económico. ¿Qué sucedía con las personas no heterosexuales que no se sentían representadas por este modelo homogeneizante? Con la potencia de los estudios interseccionales (así como con sus contradicciones), estos movimientos exigían que se reconociera las distintas formas en las cuales se sentían identificados por fuera de la lógica binaria de normal/anormal. Se consideraban a sí mismos anormales dentro de la propia anormalidad. Y es allí donde residía la potencia política de lo *queer*, ya no sólo como un extrañamiento contra la norma, sino como un extrañamiento sin origen, es decir, vuelto contra la propia homogeneidad que deseaba construir una totalidad no dialéctica. Esto puede explicar el resurgimiento de lo queer dentro de la propia Teoría *Queer* contemporánea, expresándose en la idea de *queerizar* a la propia teoría.

Por último, el contexto de surgimiento de la Teoría *Queer* se caracterizaba por la considerada crisis del feminismo, especialmente por el problema del sujeto. Sin embargo, nos distanciamos de esta tesis de Sáez, dado que los problemas del sujeto del feminismo son de orden reciente, a partir de los cuestionamientos del lugar de la mujer en la defensa de sus propios derechos, así como el propio cuestionamiento del ser mujer, el cual queda relegado a una mera construcción sexista y estereotipada. Además, el feminismo interseccional proviene de las mujeres afroamericanas y su cuestionamiento de un movimiento social centrado únicamente en las personas de tez blanca. Por ello, nos distanciamos de la tesis de Sáez, en tanto intenta retro-proyectar las discusiones contemporáneas al pasado, queriendo hacer pasar una exigencia de algunos movimientos sociales actuales como demandas históricas:

“En esta misma época de la pandemia del sida se produjo una crisis importante en el seno de los movimientos feministas. Tras varias décadas de feminismo, algunas voces se alzan en la década de los 80 denunciando la segregación a que se ven sometidos determinados grupos de mujeres, como las lesbianas, las chicanas, las negras o las transexuales. Se denuncia no sólo la falta de visibilidad y representación de estas minorías en los discursos feministas mayoritarios, sino la pobreza de un análisis que se centra sólo en el género (y en una visión naturalizada del sexo y de «la mujer») y que deja de lado otros factores transversales que también influyen en las situaciones de exclusión, como la raza, la clase social o la orientación sexual. Además, se denuncia que el movimiento feminista esté casi siempre liderado por las personas de clase media, poco sensibles a las situaciones de pobreza y a las luchas de clase que se dan en las comunidades”²⁴.

Resulta que para Sáez son las propias mujeres oprimidas por los hombres quienes funcionan como opresoras y segregacionistas de las minorías. Sin embargo, más allá de esta diferencia con el autor, nos deja en claro que hay un contexto de surgimiento de los movimientos sociales que pueden ser definidos como *queer*. En nuestra interpretación, dicha emergencia se distancia de la recepción académica, en tanto puede apreciarse una cierta despotenciación de las fuerzas políticas con la que emergió. Estos movimientos se enfrentaron a los poderes fácticos, realizando movilizaciones callejeras, interrumpiendo en organismos públicos y demás concentraciones sociales para reclamar sus justas exigencias, hasta realizaron una protesta contra el capital financiero en Wall Street. Sin

²⁴ Javier Sáez, Op. Cit., p. 70.

embargo, toda esta potencia política terminó canalizándose en su proceso de academización, atravesado por contradicciones importantes que nos permiten afirmar que dicha teoría termina siendo cooptada por los mismos poderes fácticos. La propia Teresa de Lauretis, quien le ha dado origen al término²⁵, termina afirmando unos años después que la Teoría Queer devino en un concepto vacío de la industria cultural.

Lo que cuestionamos es la recepción y discursividad académica que ha dado en llamarse Teoría Queer. Entendemos que dicha lectura hace foco en el concepto de diferencia, pero reconocemos que parte de una concepción inmediata e irreflexiva de la misma, lo cual implica que opera bajo una lógica no propiamente hegeliana. Sin embargo, el concepto de diferencia ha sido asumido por pensadores franceses, entre los que resaltan Deleuze con su noción de diferencia y repetición, Derrida y su *différance*, y hasta el propio Lyotard. La recepción que hacen de Hegel muchas veces no es explícita, específicamente por Deleuze, quien en *Diferencia y repetición* se muestra más ameno al legado teórico de Hegel, aunque en el *Anti-Edipo* confronte directamente el concepto de dialéctica, junto a Guattari. La Teoría *Queer* se considera heredera de esta tradición de pensamiento, con las claras diferencias a partir de los diferentes autores que hacen vida dentro de ella. Sin embargo, Deleuze, Hocquenghem, Foucault, Derrida, Lyotard, etc., son los autores más representativos en el sentido de ser una base teórica fundamental.

Hay un debate abierto sobre si la Teoría *Queer* es una teoría o no, lo que nos permite entender con mayor precisión cuál es el sentido de

²⁵ Teresa de Lauretis, “Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction”, en *Differences*, vol 3, n° 2, 1991, pp. III-VIII.

diferencia que están utilizando. Si tomamos en cuenta a Sáez en su texto *Teoría queer y psicoanálisis* podemos llegar a la conclusión de que no se trata de una teoría como tal. Según Sáez “lo que llamamos teoría queer no es un corpus organizado de enunciados, ni tiene alguna pretensión de cientificidad, ni posee un autor único, ni aspira a dar cuenta de un objeto claramente definido, es decir, no es propiamente hablando ‘una teoría’”²⁶. Claramente no es un corpus organizado de enunciados, pero sí trabaja sobre la pretensión de verdad, aunque no de cientificidad. Sus postulados giran en torno a definir o re-definir la sexualidad humana, considerando, y he allí donde hay un claro consenso, de que ella es una construcción social. Podrán diferir en cómo entienden la noción de construcción, como por ejemplo Preciado comprenderá que la sexualidad es una ficción forjada por determinados dispositivos de poder, mientras que Butler postulará la idea de performatividad, entendiendo que el sexo siempre fue género.

De esta forma, reconocemos que no es una teoría propiamente hablando, pero tampoco el lugar que le quiera dar Preciado: “la teoría queer podría definirse, siguiendo a Hocquenghem, como una crítica de los fundamentos sexistas y heterocentrados que impregnan el discurso de la modernidad”²⁷. Preciado entiende a la Teoría Queer como un saber situado, lo que contradice en gran medida con el papel que le otorga Sáez a la misma. A diferencia de Sáez y de Preciado, entenderemos a la Teoría *Queer* como una ideología sostenida en una particular ontología, la cual refleja principalmente una concepción constructivista y nominalista. Por ello, aunque no es propiamente una

²⁶ Javier Sáez, *Psicoanálisis y teoría queer*, Madrid, Síntesis, 2004, pp. 126-127.

²⁷ Paul Preciado, *Terror anal. Manifiestos recientes*, Buenos Aires, La Isla de la luna, 2013, p. 32.

teoría, hay cierta unidad entre las diferentes posturas, y ella se expresa bajo una propuesta ontológica nominalista y constructivista, con las claras diferenciaciones entre los diversos autores que hacen parte de ella.

Esta unidad se caracteriza por el rechazo a la diferencia sexual como diferencia auto-diferenciante, y su pretensión de reducirla a una diferencia anatómica. Esta crítica a la diferencia sexual se expresa en dos autores que componen el marco principal de la *Teoría Queer*: Butler y Preciado. Aunque entre ambos autores exista una diferencia sustancial sobre sus reflexiones filosóficas acerca de la sexualidad, lo cierto es que la diferencia sexual resulta ser uno de los objetivos centrales de su crítica. Butler entiende que la diferencia sexual es el producto de una reificación de ciertas diferencias anatómicas. La filósofa norteamericana opta por el concepto de género en detrimento del concepto de diferencia sexual, dado que esta última noción se desprende de una metafísica de la substancia. Butler va a rechazar ontologizar la sexualidad porque entiende a la ontología como una relación estrecha entre ente y ser, a diferencia de cómo puede ser leída desde un enfoque especulativo, es decir, como diferencia ontológica.

La filósofa norteamericana rechaza la subordinación del género al sexo, hasta el punto de aceptar la independencia de la dimensión del género en relación a la sexualidad, ya que una subversión de género no tiene ningún tipo de incidencia con respecto a la sexualidad normativa. Este tipo de afirmaciones permiten comprender que cuando Butler habla de sexualidad está queriendo sólo indicar un carácter normativo, no hay ningún momento de determinación

ontológica de la subjetividad en dicha dimensión. Para Butler, de alguna forma, el sexo ya es género como instancia prediscursiva:

“En ese caso no tendría sentido definir el género como la interpretación cultural del sexo, si éste es ya de por sí una categoría dotada de género. No debe ser visto únicamente como la inscripción cultural del significado en un sexo predeterminado (concepto jurídico), sino que también debe indicar el aparato mismo de producción mediante el cual se determinan los sexos en sí. Como consecuencia, el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; el género también es el medio discursivo/cultural a través del cual la «naturaleza sexuada» o ‘un sexo natural’ se forma y establece como ‘prediscursivo’, anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral *sobre la cual* actúa la cultura”²⁸.

Para Butler el género tiene primacía sobre el cuerpo sexuado en tanto el mismo se sexualiza por prácticas performativas que crean la ilusión de una sexualidad pre-discursiva. El género es performativo porque se construye constantemente a través de una estilización del cuerpo y de la intervención de un fundamentalismo metafísico basado en la idea de la primacía del lenguaje. Si bien Preciado no estaría en desacuerdo con Butler, sí manifiesta ciertos desplazamientos con respecto a la tesis butleriana, especialmente cuando sostiene que más allá de lo performativo entran en juego los dispositivos de poder como formas de subjetivación. Si en Butler puede apreciarse un voluntarismo expreso, una abstracta conciencia libre que cree que puede auto-determinarse, en Preciado las determinaciones son absolutamente independientes del sujeto. Más bien el sujeto es un

²⁸ Judith Butler, *El género en disputa*, Barcelona, Paidós, 2007, pp. 55-56.

efecto de los dispositivos de subjetivación. Si en Butler el sujeto es enteramente discursivo, es decir, se constituye su subjetividad como efecto del discurso, será en Preciado el efecto de las llamadas máquinas ontologizantes: la tecnología social heteronormativa (ese conjunto de instituciones tanto lingüísticas como médicas o domésticas que producen constantemente cuerpos-hombre y cuerpos-mujer) puede caracterizarse como una máquina de producción ontológica que funciona mediante la invocación performativa del sujeto como cuerpo sexuado”²⁹.

Siguiendo la argumentación de la filósofa argentina Binetti concluimos que la diferencia *queer* a la que apelan tanto Butler como Preciado no hacen más que exponer el carácter extrínseco e indiferenciante de lo *queer*. En todo caso construyen una metafísica de la indeterminidad, donde la diferencia sexual es leída como mera diferencia anatómica, ya sea como efecto del discurso (Butler) o como una ficción. Esto se expresa en el carácter exteriorizante de la diferencia sobre la que trabajan tanto Butler como Preciado, apelando a conceptos como diversidad para borrar la diferencia estructurante del resto de las diferencias, es decir, de la diferencia sexual. Convierten a la sexualidad en una suerte de multiplicidad inabarcable, como un resto metafísico, pero constantemente apelan a significaciones y sentidos que contradicen esa supuesta imposibilidad de ser apropiada por el pensamiento. La diferencia *queer* es una indiferencia de lo sexual.

²⁹ Paul Preciado, *Manifiesto contrasexual*, Madrid, Ópera Prima, 2002, p. 24.

5. Conclusión: ¿re-ontologizar la sexualidad?

La discusión sobre la noción de diferencia implica poner sobre la mesa de debate el lugar de la ontología sobre los estudios de sexualidad. El espíritu de nuestro tiempo está dirigido a un proceso de desontologización, proceso basado en la tesis de que la sexualidad es un efecto de los dispositivos de poder, una tesis presente en el pensamiento post-foucaultiano sobre la sexualidad. Hemos trabajado sobre dos autores claves para entender hasta qué punto la desontologización de la sexualidad implica pensar en una diferencia irreflexiva e inmediata, ajena a la conceptualización hegeliana sobre la diferencia. La desontologización de la sexualidad, más allá de su crítica a cierta ontología, no puede escapar de la pregunta por el ser, aunque el fundamento sea puesto fuera de la sexualidad como tal, en las instituciones sociales de la sociedad.

La anti-ontología es en sí misma una ontología, y por ello mismo, la desontologización de la sexualidad no puede escapar a la pregunta por el ser de la sexualidad, aunque siempre conteste a dicha pregunta con un ente en específico (diferencia ontológica). El ente en Preciado es el dispositivo de poder en toda su generalidad, mientras que en Butler proviene de las prácticas performativas. Sin embargo, lo que unifica a ambas posturas es el hecho de que la diferencia deja de ser pensada como un auto-diferir, para devenir en una diferencia extrínseca a la propia sexualidad. Por ello, no es inocente la utilización del concepto de género por el transfeminismo queer y las problemáticas que esto genera, dado que dicho concepto se ve atravesado por una serie de ambigüedades que llevan al concepto de género a mudar de sentido de acuerdo a la intención del autor que haga uso de él. Por ejemplo, en algunos casos puede significar una

categoría que permite leer las jerarquías sociales entre los sexos, mientras que en otros casos el género pasa a ser considerado una suerte de esencialismo *aggiornado*. El ejemplo más claro puede analizarse en el ámbito de las identidades de género, donde el concepto de género termina funcionando como un sustancialismo metafísico que nada tiene que envidiarle a la metafísica dogmática que Kant criticó certeramente en su primera crítica.

Por ello, sostenemos la posibilidad de pensar una re-ontologización de la sexualidad, así como la sexuación de la ontología, lo cual viene a sincerar el carácter sexual de la ontología. El concepto de género propio del transfeminismo, más allá de sus consecuencias políticas para el movimiento de mujeres, implica inculturar la sexualidad, y de esta forma, volver sobre el dualismo metafísico que Hegel ha rechazado. Es frente a este nuevo intento de re-actualización de dualismo falogocéntrico que recuperamos el concepto de diferencia hegeliana para pensar un concepto que escape de las determinaciones culturalistas unilaterales de la cultura, es decir, la diferencia sexual. Pensar la diferencia sexual desde un enfoque hegeliano implica hacer uso del concepto de diferencia como manifestación de un auto-diferir que no necesita de una potencia externa para su actualización, todo lo contrario. Ontologizar la diferencia sexual también nos permite escapar de todo fundacionalismo culturalista o biologicista de la sexualidad, partiendo del hecho de que ella no se deja atrapar dentro de un campo en específico, debido a su propia negatividad inmanente. En este sentido, la diferencia sexual no es una diferencia anatómica, tal como los teóricos historicistas posmodernos han querido instalar, ya que no se trata de pensar la diferencia entre hombres y mujeres como dos realidades meramente factuales. La diferencia sexual es ya en sí

misma una dislocación del propio sexo, en tanto es condición de posibilidad de que una persona no se identifique con el sexo con el cual nació, y no su obstáculo.

Por ello, consideramos que ontologizar la diferencia sexual implica abrir un programa de investigación que supere los fundamentalismos metafísicos que existen alrededor de la sexualidad, especialmente el enfoque constructivista/nominalista que ha llegado hasta el extremo de considerar a la sexualidad como una ficción que se constituye en el cuerpo a partir de la intervención de determinadas máquinas ontologizantes. Sin embargo, aunque sea un proyecto en desarrollo, el concepto de diferencia de Hegel no es menos importante, sino todo lo contrario. Nos introduce el modelo ontológico para pensar la diferencia sexual y su potencia creadora a partir de su negatividad inmanente. Transitar este programa de investigación se introduce en el espíritu de *renaissance* hegeliano de los nuevos materialismos y del giro ontológico de estos últimos tiempos, los cuales nos salvaguardan de las pretensiones desontologizantes de la sexualidad, las cuales no son más que determinaciones de un capitalismo que ha desfragmentado al sujeto en parcelas de mercado.

MARÍA J. BINETTI (COORDINADORA)

¿Qué es una mujer? Aportes filosóficos sobre el concepto de mujer en los distintos feminismos

Lucía J. Ghisletti Panné

1. Introducción

Mark Fisher, en su *Realismo Capitalista*, apela al ocurrente concepto de “indigestibilidad” para hacer referencia al choque entre la nueva subjetividad posliteraria “demasiado conectada para concentrarse” y la antigua lógica confinatoria y concentracionaria de los sistemas disciplinarios en decadencia. Al respecto, en referencia a la dificultad hallada en intentar que los alumnos de las nuevas generaciones se interesen por las clases y calificaciones escolares, comenta: “A algunos alumnos les gustaría que Nietzsche fuera como una hamburguesa; no logran darse cuenta (y el sistema de consumo en la actualidad alienta este malentendido) de que la indigestibilidad, la dificultad, **eso** es precisamente Nietzsche”¹. Podríamos hacer un paralelo entre esta situación y el desamparador panorama actual del feminismo. La misma Simone de Beauvoir comienza *El segundo sexo* afirmando que es irritante escribir sobre la temática femenina, especialmente para las mujeres: se han escrito ríos de tinta al respecto, lo que colabora, quizás, con la sensación de hartazgo intelectual que la mayoría siente con relación al tema. Hablar sobre temas de mujeres resulta particularmente molesto hoy en día, cuando ya poco escuchamos siquiera la reaccionaria y retrógrada palabra “mujer” (un vocablo bastante cargado conceptualmente), en

¹ Mark Fisher, *Realismo Capitalista: ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja Negra, 2018, p. 52 [Énfasis míos].

contraposición a otras palabras más *light*, didácticas, dinámicas y fáciles de digerir. Y aun así pretendemos justificar su escritura una vez más. Reafirmar el uso de referentes específicos para hablar de la vivencia exclusivamente femenina (tales como mujer, útero, maternidad, deseo femenino, etc.) es para nosotras hoy, al igual que en varios otros momentos del patriarcado falogocéntrico, un acto de resistencia política. Ahora bien, ¿cómo es que llegamos a este punto?

En el sentido más general, cada vez que las mujeres, individual o colectivamente, se han quejado de sufrir un destino amargo e injusto bajo un sistema social y político dominado por hombres estaban siendo, de algún modo, feministas²². Es notoria la importancia que varios movimientos políticos de izquierda, incluido el feminismo, han dado a la noción de “consciencia” para caracterizar a esta posición crítica, muchas veces en oposición a la noción de “alienación” típicamente asociada con el *establishment* o hegemonía. Durante los años sesenta en EE. UU fueron populares los grupos de *consciousness raising* o *awareness raising* (traducido como “toma de consciencia” o “autoconciencia feminista”), que comenzaron como reuniones casuales de mujeres que querían hablar de asuntos de la vida cotidiana sin la siempre presente mirada masculina. Hablar de los temas que atañen a las mujeres es, como vemos, algo intrínsecamente político, en tanto es siempre una referencia a un estado de cosas en un sistema político o social determinado. Pero el feminismo no es solo la consciencia de las injusticias que hemos percibido en base a nuestra diferencia sexual. Para que exista feminismo, debe haber cierta organización en torno a una demanda concreta que se apoye en alguna teoría filosófica o política. En su gran mayoría, las teorías feministas han identificado la opresión histórica de las mujeres –el patriarcado– en la

²² Ana De Miguel, *Los feminismos a través de la historia*, Universidad de Alicante, 2011, p. 3.

apropiación por parte de los hombres de la sexualidad y capacidad reproductiva, maternal, de afecto y de cuidado de las mujeres³. Con la lectura feminista de los hechos históricos se abre, por primera vez, la puerta para llevar a cabo nuevas interpretaciones del rol femenino que estén hechas no ya por los hombres sino por las mujeres mismas a partir de la contemplación de su situación en la sociedad y de la autorreflexión y discusión de lo que significa ser mujer.

En primer lugar, el feminismo de la igualdad se dirigió a denunciar la exclusión femenina de todos los ámbitos públicos, denunciando que la “promesa moderna” de la democracia liberal no se había cumplido para las mujeres; subrayando, con eso, la necesidad de generar leyes para la redistribución de las riquezas y de los saberes antes vetados para la mitad de la población. En respuesta a ello surgieron varios quiebres en el feminismo: por ejemplo, el feminismo radical que, siguiendo una lectura marxista, aboga por la abolición de todas las instituciones sociales patriarcales y la socialización de los medios de reproducción, que ven como causa última de la opresión femenina⁴. El feminismo de la diferencia, por su parte, tendió a enfocarse en visibilizar y valorar la experiencia histórica de las mujeres, sosteniendo que la emancipación femenina no consiste en asimilarse al modelo masculino, sino en el despliegue de la libertad femenina como *excelencia femenina*, es decir, que no depende de un punto de referencia externo, sino que se autofundamenta en su propia creación autónoma. Por último y más recientemente, se

³ Los alcances del término son muchos y variados. La definición clásica de los estudios feministas es la siguiente: “[El patriarcado es] la manifestación e institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres y niños/as de la familia y la ampliación de ese dominio sobre las mujeres en la sociedad en general”. Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy*, Oxford Press, 1987, p 239.

⁴ Cf. Shulamith Firestone, *La Dialéctica del Sexo*, Barcelona, Kairós, 1976.

popularizó la interpretación postestructuralista y nominalista conocida como **teoría queer**, que postula el género como acto performativo⁵ capaz de subvertir el sistema sexo-género tradicional.

Como vemos, entonces, las distintas teorías filosóficas feministas dan lugar a distintas concepciones teóricas sobre lo humano, lo social, lo correcto, lo justo y lo femenino, entre muchas otras cuestiones. En este sentido es que aquí sostenemos no solo que la filosofía tiene relación con el feminismo, sino que ella es, ni más ni menos, el fundamento teórico-político de este movimiento. Y es por eso que creemos que para entender las relaciones y conflictos entre los géneros, los nuevos movimientos de diversidad sexual y de autoidentificación de género, y toda la esfera de posibles interpretaciones de lo sexual que se han abierto en las últimas décadas, resulta menester estudiar la filosofía que emerge implícitamente por detrás en cada una de ellas.

2. Las corrientes feministas

Mencionamos algunas de las teorías feministas más importantes: el feminismo de la igualdad en su vertiente liberal, el feminismo *queer*, el feminismo de la diferencia y el feminismo radical. Vamos a describir un

⁵ El concepto de “performatividad” fue especialmente estudiado en el siglo XX por el filósofo del lenguaje John Austin (cf. John L. Austin, *Cómo hacer cosas con las palabras*, Barcelona, Paidós, 1998) y refiere a la capacidad de algunas expresiones de convertirse en acciones y transformar la realidad en contextos autorizados; esto es, cuando son acciones repetidas y reconocidas por tradición o por convención social. A partir de la lectura postestructuralista de Jacques Derrida y, más tarde, de Judith Butler, el concepto de acto performativo como constituyente de la norma sexo-genérica ha ganado buena tracción en las investigaciones de estudios de género.

poco mejor qué sostienen y en qué supuestos filosóficos se apoyan cada uno de estos feminismos. En primer lugar, como vimos, surgió de la mano del movimiento sufragista de EE. UU el denominado “feminismo liberal”, hoy también popularizado como *libfem* en las redes sociales debido a su gran incidencia en varias de las demandas actuales del feminismo. Desde sus inicios se caracteriza por defender la libertad y la autonomía de la mujer; en ese sentido fue particularmente importante su lucha por el derecho al voto en el siglo XIX. En su faceta actual usualmente va de la mano con la lucha por la legalización del aborto, de la prostitución, y de todas las cuestiones que, a través de las leyes, ubiquen a la mujer como un individuo autónomo y soberano, digno de derechos y libertades iguales a los de los hombres. De aquí surgen frases como “mi cuerpo es mío” o “en mi cuerpo decido yo”. El segundo de los feminismos que pasaremos a describir, el feminismo *queer*, toma buena parte de esta filosofía, pero con menos enfoque en incidir en la agenda política y más en modificar el discurso desde su lugar privilegiado en la Academia. En efecto, la filosofía *queer*, con exponentes tales como Judith Butler o Paul B. Preciado, es heredera de las teorías post-estructuralistas que actualmente abundan en las investigaciones académicas de la mayoría de las universidades; principalmente interpretaciones de Nietzsche, Heidegger, Foucault y Derrida, que conforman parte de lo que se denomina “filosofía continental”.

Gran parte de esta corriente filosófica se caracteriza por realizar una crítica social alegando que la mayoría de lo que consideramos sólido e inamovible en una sociedad es en realidad producto de fuerzas de poder que se reifican a lo largo del tiempo. Para efectuar la crítica, sostienen la alternativa de considerar estas cuestiones como construcciones sociales que denotan arbitrariedades históricas pasibles de ser *desconstruidas* o modificadas. Esta posición, al dar prioridad al sujeto y a su construcción

subjetiva del mundo, es característica de nuestra época posmoderna, pues las previas explicaciones de la época moderna, que apelaban al conocimiento directo de un mundo que está allí afuera y que existe de forma real y objetiva, ya no resultan suficientes para nosotros. En la posmodernidad, todos los grandes sistemas de conocimiento se conciben como reduccionismos violentos y, a menudo, coloniales, androcéntricos, antropocéntricos, homofóbicos, etc., que deben deconstruirse a partir del cuestionamiento de nuestras prácticas cotidianas. Por eso, para las autoras feministas *queer*, el género (y en alguna medida también el sexo) son construcciones sociales instituidas y cristalizadas mayoritariamente por el lenguaje, por lo cual al hacer modificaciones sobre las expresiones de los hablantes de cierta lengua se estaría incidiendo directamente sobre su realidad objetiva. Esto explica que entre estos grupos sea tan común el uso del lenguaje inclusivo para describir a las identidades no hegemónicas y que caen fuera del binarismo varón-mujer. Siguiendo también una perspectiva liberal, creen en la libertad y el derecho de cada individuo a identificarse como lo experimenta en su vivencia interna más allá de cualquier factor social que lo condicione.

En el extremo opuesto del espectro feminista, encontramos las corrientes dialécticas de dos tipos: 1) materialista –del materialismo histórico de Marx y Engels–, y 2) idealista –proveniente del Idealismo Alemán–. Estas son, respectivamente, el feminismo radical (radical de raíz, esto es, que pretende abordar los problemas de las mujeres desde su origen), y el feminismo de la diferencia, llamado así por oposición al feminismo de la igualdad que, recordemos, aboga por la defensa de un trato igualitario entre hombres y mujeres. Para el feminismo de la diferencia, encarnado por figuras como Luce Irigaray o Carla Lonzi, existe algo intrínsecamente único y distintivo en el hecho de ser mujer; una diferencia ontológica que debe ser rescatada y no invisibilizada en

una falsa relación de igualdad para con los hombres. El feminismo radical, coloquialmente abreviado como *radfem* o *TERFs* (*Trans Exclusionary Radical Feminists*; actualmente considerado un *slur*), si bien no necesariamente de acuerdo con esta diferencia esencial y ontológica, sí sostiene que las mujeres de todo el mundo presentan una desventaja a nivel social; desventaja que fue instaurada y legitimada a lo largo de toda la historia tanto en términos políticos (*e.g.*, vetando la posibilidad de participación en la esfera pública) como individuales (en la apropiación de las capacidad reproductiva, particularmente a través de la violencia sexual). En este sentido, y en oposición directa al *libfem* y a la teoría *queer*, se presenta como una teoría crítica del género y abolicionista de la prostitución, la pornografía, los vientres de alquiler, y todas las formas de opresión sistemática de la mujer.

Como podemos observar, las distintas corrientes feministas no solo no coinciden en muchos puntos, sino que más de una vez suelen directamente chocar entre sí, sobre todo en la cuestión de *quién es el sujeto del feminismo*, siendo éste probablemente el tema de disputa principal entre las teóricas feministas desde hace ya unos años. Habíamos dicho que las feministas suelen reconocer el origen y fundamento de este movimiento político en la lucha contra el patriarcado. Por ejercicio de contraste, si desentrañamos quién forma parte de esa clase opresora ante el cual el feminismo se erige, podremos descifrar entonces a quién corresponde un lugar dentro del feminismo. Pues bien, ¿quién compone éste tal patriarcado? ¿Son todos los miembros de la clase sexual opresora (*i.e.*, todos los varones)? ¿Son todos los varones, menos los que no participan del sistema de dominación patriarcal tradicional (*i.e.*, todos los varones “cis” y heterosexuales)? ¿Son incluso, algunas mujeres que revisten de algún privilegio que otras mujeres en principio no (*i.e.*, las mujeres blancas y burguesas)? Las respuestas a estas preguntas dependen

fundamentalmente de la posición teórica en la que nos situemos. Por lo tanto, para intentar elucidar un poco mejor la cuestión, vamos a analizar a dos exponentes claves de dos corrientes del feminismo, Judith Butler y Simone de Beauvoir.

3. No se nace mujer...

En el prefacio de *El género en disputa* Butler sostiene que ser mujer es un “hecho natural”, pero esa naturalidad se determina mediante actos performativos discursivamente restringidos que producen el cuerpo a través y dentro de las categorías de sexo⁶. La autora destaca que las categorías fundacionales del sexo, el género y el deseo son efectos de una formación específica del poder y que, como tales, requieren una forma de cuestionamiento crítica que (rescatando a Foucault) conlleva su propia genealogía. La labor de este cuestionamiento es centrar –y descentrar– esas instituciones definitorias: el falogocentrismo y la heterosexualidad obligatoria. Hasta allí podemos encontrar puntos en común con otros feminismos tales como el feminismo radical y el de la diferencia. Incluso podemos observar que Butler llega a acercarse bastante a la visión del primero al considerar que entre hombres y mujeres se da una relación de poder; sin embargo, para la autora *queer* el poder parecería centrarse no tanto en las diferencias materiales sino más bien en la producción artificial (entiéndase: social y por lo tanto arbitraria) de ese marco binario del género. A Butler le interesa en particular la disociación entre sexo y género en las prácticas *drag queen*, vale decir, en el espacio abierto entre el sexo definido como masculino y la *performatividad* de la femineidad. Dado que la *drag* ocupa ese espacio paradójico que se sitúa entre el sexo anatómico y el género interpretado, su presencia produce una incomodidad

⁶ Judith Butler, *El género en disputa*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 37.

que denota la artificialidad de este binomio. Su identidad se construye a través de la imitación, la re-citación de los códigos de significación del género, dejando en evidencia los mecanismos de producción de la supuesta verdad del sexo: “al imitar el género revela la estructura imitativa del género en sí, así como su contingencia”⁷. Las performances *drag*, al igual que la existencia de personas intersexuales, andróginas, o que no se identifican con su género, serían por esto subversivas, en tanto desnaturalizan la relación normativa entre sexo y género, y permiten que se manifiesten los mecanismos culturales artificiales que producen la identidad cisgénero y heterosexual socialmente instaurada y generalizada.

Sin embargo, en la segunda versión del prefacio de esa obra, y luego de haber releído a Beauvoir, Butler vuelve a considerar la pregunta sobre la naturalidad del hecho de ser mujer. En ese mismo prefacio admite que su texto no puede dar respuesta a la pregunta sobre si la materialidad del cuerpo es algo totalmente construido⁸. Más aún, en la introducción de *Cuerpos que importan* reconoce que:

“El discurso de la 'construcción' que circuló principalmente en la teoría feminista quizás no sea completamente adecuado para la tarea que estamos abordando. Tal discurso no es suficiente para argumentar que no hay ningún 'sexo' prediscursivo que actúe como el punto de referencia estable sobre el cual, o en relación con el cual, se realiza la construcción cultural del género. Afirmar que el sexo ya está 'generizado', que ya está construido, no explica todavía de qué modo se produce forzosamente la 'materialidad' del sexo.”⁹

⁷ *Ibíd.*, p. 169.

⁸ *Ibíd.*, p. 18.

⁹ Judith Butler, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 14.

Luego de examinar la necesidad de una base material para su teoría, sin perder el punto de vista constructivista, la autora luego continúa diciendo: “[...] el carácter fijo del cuerpo, sus contornos, sus movimientos, será plenamente material, pero la materialidad deberá reconcebirse como el efecto del poder”¹⁰, como “una de las normas mediante las cuales ese 'uno' [el sexo que uno tiene] puede llegar a ser viable, esa norma que califica un cuerpo para toda la vida dentro de la esfera de la inteligibilidad cultural.”¹¹

En este punto Butler parece acercarse íntimamente a nuestra segunda autora feminista clásica: Simone de Beauvoir, quien en su *magnum opus* analiza la opresión de la mujer desde el punto de vista de su propia subjetividad en relación con otros, Otros¹² y otras, pero sin perder el punto de vista material:

“Y en verdad basta pasearse con los ojos abiertos para comprobar que la Humanidad se divide en dos categorías de individuos cuyos vestidos, rostro, cuerpo, sonrisa, porte, intereses, ocupaciones son manifiestamente diferentes. Acaso tales diferencias sean superficiales; tal vez estén destinadas a desaparecer. Lo que sí es seguro es que, por el momento, existen con deslumbrante evidencia.”¹³

El punto en común entre Butler y Beauvoir es que ambas sostienen que

¹⁰ *Ibíd.*, p. 18.

¹¹ *Ibíd.*, p. 19.

¹² Sujeto, Absoluto, Otro y Humanidad, siguiendo la tradición fenomenológica psicoanalítica, llevan mayúsculas a lo largo de todo *El Segundo Sexo*.

¹³ Simone De Beauvoir, “Introducción” en *El segundo sexo*, Buenos Aires, Sudamericana, 2017, p. 17.

todo ser humano hembra no es necesariamente una mujer; pero mientras la primera sostiene tal afirmación por la mutabilidad y diversidad sexo-genérica (trans, inter, y demás subjetividades no-hegemónicas), la segunda dirige su análisis a la carga de género con la que vivimos las mujeres desde los albores de la historia, y, en este sentido, quien se autodenomine mujer debe poder participar de esa realidad misteriosa que es la feminidad. Ahora, “¿significa esto que la palabra 'mujer' carece de todo contenido?”¹⁴ Y más fundamentalmente, ¿qué es una mujer?¹⁵ Para Beauvoir, la clave del problema está en que la relación entre los dos sexos no es la de dos polos opuestos como uno normalmente esperaría, sino que el hombre representa a la vez el positivo y el neutro, mientras que la mujer aparece como el negativo, ya que toda determinación le es imputada como limitación, sin reciprocidad. La mujer se determina y se diferencia con relación al hombre, y no así éste con relación a ella; la mujer es lo inesencial frente a lo esencial que es el hombre. Él es el Sujeto, lo Absoluto; ella es lo Otro. El mismo hecho de tener que plantear este problema es evidencia de esto: a un hombre nunca se le ocurriría escribir un libro sobre la singular situación que ocupa su género en la Humanidad¹⁶.

4. La perspectiva hegemónica

A casi nueve décadas de la publicación original de Beauvoir, en el panorama hipercientifista actual, es entendible que lo *queer*, presentándose como lo más innovador, eje superador y contenedor de todo lo que hubo anteriormente en materia de género, desplace todas las cuestiones sociales y políticas que no lo involucren directamente. Así, los

¹⁴ *Ibíd.*, p. 16.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 17.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 18.

problemas clásicos que el feminismo viene denunciando desde antaño y que en varias partes del mundo siguen siendo moneda corriente pasan, de nuevo, a un segundo plano olvidado y desatendido. Esto es así porque nuevos problemas más “modernos” pasan a ocupar el espacio de la opinión pública, provocando la ilusión de que las situaciones anteriores ya se han superado o se superarán automáticamente cuando atendamos los últimos temas sobre tablas de las agendas progresistas¹⁷. Así, el trans/posthumanismo – en donde finalmente abreva la teoría *queer*–, se caracteriza como un movimiento anti-esencialista, anti- dualista y, en algunas facetas como las del género, anti-binarismos. A partir de esta visión, se proponen reconsiderar las nociones de corporalidad, sexualidad e incluso humanidad; en eso, proponen pensar las relaciones que los humanos mantenemos tanto con las demás criaturas vivientes como con las tecnologías que conforman ya parte indisociable de nosotros¹⁸. Algunos autores han llegado incluso a sostener que no tiene sentido oponer un supuesto constructivismo social frente a un supuesto origen natural, ya que la naturaleza y lo social se constituyen mutuamente, así

¹⁷ Por ejemplo, la creación de sanitarios separados por sexo es una conquista de una lucha feminista histórica, pensada e implementada para la protección de las mujeres en el espacio público. Mientras que en países subdesarrollados las mujeres continúan luchando por este derecho, en gran parte de Occidente se están eliminando los sanitarios femeninos para construir otros sin distinción de sexo que incluyan a las personas trans o no binarias, sin tener en cuenta las necesidades o preocupaciones de las mujeres al respecto. Por otro lado, en ocasiones en las que las mujeres han levantado sus voces respecto de la presencia de un sujeto masculino en un baño específico para mujeres, gran parte del feminismo ha respondido tildándolas de transfóbicas, aún sin saber si la persona en cuestión era transfemenina o no.

¹⁸ Francesca Ferrando, *Philosophical posthumanism*, Londres y Nueva York, Bloomsbury Publishing, 2019, p. 22.

como lo natural y lo biológico¹⁹. La noción de *cyborg*²⁰ en particular abandona la idea de una naturaleza humana fija y esencial, permitiendo un alejamiento del antropocentrismo y una deconstrucción de los dualismos de la época moderna, proponiendo en cambio ontologías relacionales que conecten todos los elementos de manera no-jerárquica, aplanando las posibles diferencias.

Podemos decir que mientras el posthumanismo se centra en el cuestionamiento a la primacía ontológica del ser humano en el cosmos (i.e., antropocentrismo) y en el estudio de un *continuum* naturaleza-cultura (en el que el ser humano sería una parte indiferenciada más), el transhumanismo se orienta, con la ayuda de la tecnología, a la idea de la superación de los límites biológicos para crear una nueva especie (post)humana. En efecto, el transhumanismo es un movimiento cultural e intelectual internacional que tiene como objetivo transformar la condición humana actual mediante el desarrollo y fabricación de tecnologías que mejoren nuestras capacidades, tanto a nivel físico como psicológico o intelectual. David Pearce y Nick Bostrom son dos de los mayores exponentes de esta filosofía, y a su vez son los fundadores de Humanity Plus (H+), la asociación transhumanista más grande del mundo. Pearce es un filósofo británico utilitarista, autor del manifiesto “El imperativo hedonista”, en donde aboga por la abolición del sufrimiento de todos los seres sintientes a través de lo que él denomina “ingeniería del paraíso”, es decir, utilizando los avances de la ingeniería genética, la nanotecnología y la farmacología para reducir el dolor al

¹⁹ Cf. Fernando Broncano, “Humanismo Cyborg: A favor de unas nuevas humanidades más allá de los límites disciplinares”, *Revista Educación y Pedagogía*, 24, 62, 2012: 103-116.

²⁰ Cf. Donna Haraway, “A Cyborg Manifesto (1985)”, *Cultural Theory: An Anthology*, 2010: 454-470.

máximo²¹. Bostrom es un filósofo sueco educado en Oxford que ha dedicado sus estudios a la filosofía de la Inteligencia Artificial y a la ética del perfeccionamiento humano, que culminan nuevamente en el posthumanismo²². A través de H+ intentan prever la viabilidad de rediseñar la condición humana, incluyendo parámetros tales como el envejecimiento y la muerte, las limitaciones de los intelectos humanos y artificiales, el sufrimiento en todas sus formas, e incluso nuestro confinamiento al planeta Tierra. Todo eso puede ser reducido en el eslogan de su organización: “*Human Enhancement*”.

Si bien vimos que es posible realizar una distinción conceptual entre “transhumanismo” y “posthumanismo”, aquí nos remitimos a la interpretación de la fundación H+, que solo distingue al transhumano como una fase de transición entre el humano y el posthumano²³. A su vez, define el transhumanismo de la siguiente manera:

²¹ David Pearce <https://www.happymutations.com/ebooks/david-pearce-the-hedonistic-imperative.pdf>, *Hedonistic imperative*, 1995. Recuperado de: <https://www.happymutations.com/ebooks/david-pearce-the-hedonistic-imperative.pdf>.

²² Cf. Nick Bostrom, “In defense of posthuman dignity”, *Bioethics*, 19, 3, 2005: 202-214.

²³ “En su uso contemporáneo, transhumano se refiere a una transición intermedia entre el ser humano y un posible ser humano futuro (humano 2.0) o posthumano. [...] A veces resulta útil hablar de posibles seres futuros cuyas capacidades básicas excedan tan radicalmente a las de los humanos actuales como para ya no ser inequívocamente humanos según nuestros estándares actuales. La palabra estándar para esos seres es ‘posthumanos’”. Fundación Humanity Plus, *Preguntas frecuentes sobre el transhumanismo* [Traducción propia]. Disponible en: <https://www.humanityplus.org/transhumanist-faq> [Consultado el 9 de febrero de 2025].

“El movimiento intelectual y cultural que afirma la posibilidad y conveniencia de mejorar fundamentalmente la condición humana a través de la razón aplicada, especialmente desarrollando y poniendo ampliamente a disposición tecnologías para eliminar el envejecimiento y mejorar en gran medida las capacidades intelectuales, físicas y psicológicas humanas. [...] Así como utilizamos medios racionales para mejorar la condición humana y el mundo exterior, también podemos utilizar esos medios para mejorarnos a nosotros mismos, al organismo humano”²⁴.

En definitiva, esta es la filosofía que está detrás no solo de los *queers* sino del ciudadano moderno promedio, y eso es lo que explica gran parte del rechazo que las mujeres, adolescentes y niñas –incluso las que han bebido de la marea feminista– hoy en día sienten por sus capacidades reproductivas. Afirmaciones tales como “me sacaría el útero para no tener que menstruar”, “creemos úteros artificiales para no tener que dar a luz”, “me sacaría el útero para donárselo a una chica trans” son parte de la vulgata juvenil, sostenida sin el menor grado de análisis o sentido crítico, pero posicionándose como la decisión altruista, moralmente loable o socialmente progresista. Esto es el transhumanismo: ni siquiera se trata ya de desafiar los estereotipos de género, sino de tener tantos procedimientos tecnológicos realizados sobre el propio cuerpo que el resultado sea la alienación físico-espiritual-emocional en *pos* de convertirte en algo más que humano, es decir, un transhumano. El punto de referencia siendo, por supuesto, un cuerpo masculino. A nuestro juicio, sin embargo, esta filosofía parte de un supuesto falaz: es nuestra biología la causante de nuestra opresión, por lo tanto, al eliminar nuestra biología (algo que no puede hacerse sino simulando que no existe; esto es, omitiendo o universalizando nuestras funciones naturales) se eliminaría de

²⁴ *Ibíd.*

manera concomitante nuestra opresión. En la práctica, el borrado del sexo femenino no genera igualdad; más bien, esta falta de reconocimiento del sexo femenino en realidad aumenta la discriminación y empeora la vida de las mujeres²⁵.

El feminismo transhumanista parece no haberse percatado de esto. Por el contrario, sostienen que las intervenciones sobre la reproducción favorecen la agenda feminista (la cual, como ha quedado explicitado, no es necesariamente sinónimo de “la agenda de las mujeres”) al incitar la deconstrucción de la familia tradicional, de la asociación mujer-útero y de los roles parentales heterosexuales, creando nuevas alternativas no limitadas a la experiencia femenina. Y es que se ha argumentado que cuando se usa para definir la feminidad, el embarazo “privilegia a unas mujeres sobre otras, tanto ante la ley como en el plano moral y político”²⁶. Por eso, al romper conceptualmente la relación exclusiva entre el embarazo y los cuerpos con una fisiología femenina, se desbarata la supuesta opresión transexclusiva que la filosofía *queer* denuncia: narrativas que enmarcan a las mujeres trans como carentes de esos rasgos femeninos arbitrariamente asignados al sexo femenino y utilizados luego para delinear quién cuenta como mujer. Lejos estamos ya de ese feminismo que motivaba a aceptar el cuerpo que a una naturalmente le fue dado; ahora entramos en el reino ultra-liberal-transhumano donde la libertad de elegir el cuerpo que quieras con infinitas identidades que lo acompañen es la nueva ley. Además de la objeción evidente que podemos hacer respecto a cómo llevarían a cabo ideas provenientes de

²⁵ Cf. Caroline Criado Perez, *Invisible Women: Exposing Data Bias in a World Designed for Men*, New York, Abrams Press, 2019.

²⁶ Katherine Mackay, “The ‘Tyranny of Reproduction’: Could Ectogenesis Further Women’s Liberation?”, *Bioethics*, 34, 4, 2020: 346–353 (p. 51).

la ciencia ficción, en nuestra opinión el mayor problema de esta postura es que no parte de una genuina crítica filosófica sino del actual entramado político-social-económico enmarcado por un modo de producción tecnocapitalista que es producido por Silicon Valley, difundido a través de las Ivy League norteamericanas, y luego exportado al resto del mundo para alentar la carrera tecnológica.

En este sentido, el avance del transhumanismo sólo se explica dentro de una sociedad privilegiada en materia económica. En América Latina la recepción de estas ideas tiene la particularidad de chocar con la realidad del proletario común, cuyas condiciones materiales de vida generan una superestructura no permeable hacia este tipo de ideologías; creándose una contradicción permanente en el espíritu colectivo de la sociedad – conformada mayoritariamente por la clase trabajadora– que por un lado anhela el progreso burgués, pero que por el otro encuentra los límites de su propia condición socioeconómica para el desarrollo de éste. Aun así, podemos observar los retazos de esta presión tanto en las mentes de las niñas y adolescentes que repiten los discursos imperialistas (muy probablemente por influencia de las redes sociales) como en las mujeres adultas que reclaman por su “derecho” a poner sus cuerpos en manos de la industria tecnológica tal como lo hacen las mujeres liberadas del Norte Global. A nuestro juicio, a fin de cuentas esto no hace más que reproducir la idea patriarcal y androcéntrica, ya denunciada por Beauvoir, de poner siempre el sexo femenino en función del masculino: si el hombre trabaja, la mujer también debe trabajar, si el hombre es un *businessman*, ahora la mujer debe ser una *businesswoman* (¡pero ella con una sonrisa!), si el hombre puede prescindir de la labor del parto, el embarazo y el puerperio (como lo hizo a lo largo de toda la historia), entonces la mujer también debería, en tanto la acerca más a la vara de productividad y éxito masculino. Nos encontramos ante la muerte de Dios y el triunfo del

individuo, pero también ante la muerte y artificialización de la Diosa Madre²⁷, en tanto la naturaleza también es construida, también es un artefacto *cyborg*. Más aún, para Paul Preciado, “una vez que se saca al cuerpo del campo de la patología social o moral es posible instrumentar las técnicas médicas (performativas, hormonales, quirúrgicas...) para ‘ayudar’ a la naturaleza”²⁸.

En este contexto de producciones de cuerpos e identidades tecnológicas, la única forma imaginable de lograr una igualdad entre los sexos es eliminando, entonces, la mayor marca diferencial de la especie: la diferencia sexual; castrando, de este modo, el mundo de posibilidades que de otro modo abriría el concebir a la mujer como un ser pleno y autónomo no a pesar de su sexualidad, sino gracias a ella. Y no hablamos aquí de una sexualidad todavía androcéntrica, reproductiva, pornográfica –el modelo de sexualidad que los hombres han creado para nosotras–, sino de una sexualidad en un sentido amplio, social, creativo y creador

²⁷ Joseph Campbell explica que durante el neolítico, donde el modelo ontológico era la materia matricial, la Gran Madre “[...] era un símbolo metafísico: la principal personificación del poder del espacio, el tiempo y la materia, en cuyo lazo todos los seres nacían y morían: la sustancia de su ser, configuradora de sus cuerpos y pensamientos, y de la cual recibían su muerte. Todo lo que tuviera forma y nombre –incluido el dios personificado como bueno o malo, misericordioso o iracundo– era su hijo, nacido de su útero.” Joseph Campbell, *The Masks of God: Occidental Mythology*. Nueva York, Arkana, 1964, p. 191. El Arquetipo de la Gran Madre que caracterizó los períodos de la Matrística pre-patriarcal sobrevive, según algunos psicoanalistas como Carl Jung y Erich Neumann, de forma latente en la memoria de la humanidad, y se manifiesta de manera inconsciente en varios actos y expresiones cotidianas.

²⁸ Paul B. Preciado, “La invención del género, o el tecnocordero que devora a los lobos”, *Biopolítica: Conversaciones Feministas*, Buenos Aires, Ají de pollo, 2009, p. 16.

incluso de la civilización misma, según los estudios antropológicos de Marija Gimbutas²⁹ y otras estudiosas de las civilizaciones matriciales pre-patriarcales que rescatamos en nuestra propuesta feminista. Al respecto, la escritora Casilda Rodríguez Bustos dice:

“Lo que no es relativo es el hecho de que toda la sociedad se basa en la dominación del hombre sobre la mujer; ni podemos olvidar que el *archos* masculino atraviesa a lo ancho y a lo alto toda la pirámide social [...] Pese a todo, es necesario reconocer la existencia del *archos* femenino; pese al riesgo que corremos de que el *archos* masculino se relativice, y de que se utilice en contra nuestra. Y es necesario porque el proceso de recuperación de la vida no puede identificarse con un desarrollo del *archos* femenino existente. Porque la mujer que según Freud era tan difícil de devolver a la vida, es imprescindible para recuperar toda la vida humana, y esa mujer está enterrada bajo el ego edípico femenino y su *archos* correspondiente”³⁰.

5. El devenir mujer

En el afán por combatir la idea de una categoría fija del género y ayudar así a la eliminación de la diferencia sexual, entre los feminismos constructivistas se ha difundido la noción de que el médico o médica asigna el sexo de todos los recién nacidos a partir de la observación de sus genitales, condenándolos a una vida de constreñimiento dentro de un

²⁹ Cf. Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe. 6500-3500 BC. Myths and Cult Images*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1996.

³⁰ Casilda Rodríguez Bustos, *El Asalto al Hades. La rebelión del Edipo*, Monterrey, Imprenta Tamayo, 2010, p. 277.

género con el cual podrían no identificarse *de facto*. Este argumento es una pendiente resbaladiza respecto de los poquísimos casos de bebés intersexuales que a través de una intervención quirúrgica eran arbitrariamente asignados un sexo o el otro para poder participar plenamente en sociedad (al menos, en la estricta sociedad de la época). Para disputar esta visión constructivista *queer*, entre los feminismos críticos de género recientemente se ha reafirmado la noción de que “el sexo no se asigna al nacer, el sexo se *observa* al nacer”. De este postulado se pueden extraer varias conclusiones.

Desde nuestra posición, el afirmar que el sexo meramente se observa sería caer de nuevo en un reduccionismo positivista con consecuencias tanto ontológicas (i.e., que definen lo que hay y lo que no) como ético-políticas (i.e., que definen como actuar en consecuencia) que querríamos evitar. Recordemos que el positivismo, durante los siglos XIX y XX, descartó toda vivencia subjetiva de la persona en *pro* de una materialidad corporal objetiva pasible de ser científicamente analizable y socialmente disciplinable. El positivismo acompaña y provoca el nacimiento y la afirmación de la organización técnico-industrial de la sociedad, fundada y condicionada por la ciencia, lo que hoy en día podemos ver, por ejemplo, en los desarrollos teóricos y prácticos del transhumanismo, atados por supuesto al transgenerismo. Desde el lente positivista, la ciencia empírica (i.e., lo captable por medio de la observación y cuantificable en datos objetivos) se considera como única manifestación legítima de lo real, pretendiendo en última instancia servir como única religión auténtica y, por tanto, como único fundamento posible de la vida humana individual y social³¹.

³¹ Nicolás Abbagnano, *Historia de la Filosofía. Volumen 3: La filosofía del Romanticismo*, Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar (trads.), Barcelona, Hora, 1994, p. 236.

A partir de fines del siglo XX y comienzos de nuestro siglo se empieza a apreciar un cambio en el modo de abordar la cuestión, dejando de lado los análisis positivistas reduccionistas de la sexualidad —entendida meramente en sus aspectos anatómicos y fisiológicos—, para dar lugar a la interpretación postestructuralista/constructivista del cuerpo y de la subjetividad del ser humano. El concepto de género y aún el de sexo se han ido actualizando constantemente desde entonces, incluso dentro del paradigma médico-científico. La definición de género como “identidad” en particular se remonta al discurso de la medicina de entre los años '50 y '70, y se dispara a partir de las investigaciones sobre la intersexualidad y la transexualidad de John Money, pionero en la teoría de la identidad de género, y Robert Stoller, quien adoptó la teoría de Money y se encargó de difundirla diferenciando el sexo biológico del género asumido.

John Money fue un psiquiatra y sexólogo que dedicó toda su carrera al estudio de los casos en los que la identificación sexual de los niños intersexuales no correspondía con la asignada al nacer, llegando a la conclusión de que el principal factor en la determinación de la identidad sexual de una persona no era su biología, sino su crianza dentro de un género o el otro a través de lo que él denominó “roles de género”. Money es conocido por haber llevado a la práctica su teoría sobre la fluidez del género en el fatídico caso John/Joan: un bebé de sexo masculino con genitales mutilados por una mala praxis quirúrgica que sería desde entonces criado como niña, con consentimiento de los padres y desconocimiento del propio niño. Sus estudios fueron fundamentales para los posteriores desarrollos de la teoría de género feminista, pues si se probaba que el género era arbitrario y construido en lugar de fijo e inmutable, se lo podría adjudicar a las relaciones sociales patriarcales

contingentes y variables, dando lugar, por ejemplo, a la idea de que hay infinitud de géneros fuera del binomio opresivo varón-mujer. Cabe destacar que el experimento no salió como se esperaba, y el niño nunca se adaptó a su nueva identidad sexual, llevando a problemas de conducta, depresión, y su eventual suicidio. A pesar de eso, Money y sus colaboradores nunca descartaron sus hipótesis sino que intentaron seguir sosteniéndola mediante nuevas hipótesis *ad hoc*. Más aún, Money pretendió universalizar su teoría sobre la neutralidad innata del género, extendiendo a todos los bebés sus conclusiones sobre los bebés intersexuales, algo similar a lo que sostienen los ideólogos *queer* hoy en día.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, desde nuestra perspectiva, el concepto del género no sólo no es suficiente para abordar las problemáticas específicas de las mujeres, sino que no tiene ninguna buena base científica que justifique su uso en la descripción de la formación de la identidad sexual. Una de las mayores diferencias entre los feminismos es precisamente la discusión acerca del uso de este concepto, dependiendo de si el eje se pone sobre lo social (el género como relación jerárquica entre hombres y mujeres) o lo individual (una cuestión de libre elección identitaria). Para los feminismos de corte postestructuralita-constructivista como el *queer*, el género sentido es parte de la identidad personal. Los feminismos de corte marxista-materialista como el radical (que explican el surgimiento de la conciencia a partir de las condiciones materiales de existencia) ven toda identidad, incluso la sexogenérica, como una construcción producida alrededor de ciertas normas sociales; en el caso del género, de los estereotipos de femineidad y masculinidad. Estos estereotipos sociales son cambiantes, por lo tanto no pueden definir el género (menos aún el sexo) de la persona: en la Edad Media el celeste era un color femenino porque representaba la pureza (lo cual se refleja, por

ejemplo, en las imágenes de la virgen); en muchas tribus el cabello largo en los hombres representaba masculinidad mientras que el cabello rapado humillación (piénsese en el rapado de cabeza de los hombres en el servicio militar o en los campos de concentración); los zapatos de tacón fueron utilizados en primer lugar por hombres de la corte, y como estos podríamos nombrar decenas de ejemplos más. El mayor problema con la transformación del concepto de “género” en “identidad de género”, además de que prácticamente lo reduce a sus manifestaciones visibles (los estereotipos de género), es que lleva a conclusiones totalmente contradictorias con la agenda feminista, es decir, la lucha de las mujeres contra los reduccionismos, los estereotipos y demás ataduras que coartan nuestra libertad.

No solo eso, sino que el uso del concepto de “género” proviene exclusivamente de la necesidad de insertar la problemática de las mujeres en la academia: si hablamos de “estudios de género” es más factible que supere las barreras del prejuicio que si hablamos de “estudios feministas”. El problema es que el concepto, al irse desprendiendo de la matriz feminista que lo dota de sentido, culmina en una “perspectiva de género” que refiere a cualquier problemática menos a las problemáticas específicas de las mujeres, y que sustituye el término “sexo” por “género”, llegándose a usar, así, la palabra “género” en lugar de “mujeres”, o incluso como sinónimo de “feminista”. Como sostiene Sheila Jeffreys:

“Se trata de un género despolitizado, aséptico y de difícil asociación con la violencia sexual, la desigualdad económica y las víctimas mortales de abortos clandestinos. Quienes se consideran muy alejadas de los escabrosos detalles de la opresión de las mujeres han redescubierto el género como juego [...] El sexo como

representación, el sexo en público, el sexo para excitar a un público: todo esto son formas propias de la industria del sexo. Ha sido siempre el papel histórico de las mujeres. No es una revolución”³².

El feminismo constructivista concibe el patriarcado como una entelequia, una mera ideología (que, por lo tanto, puede modificarse a través del plano simbólico), un sistema no adjudicable a nadie en particular y a todos en general. En cambio, el feminismo de corte materialista clásico entiende que el patriarcado es un sistema de opresión que favorece a unos gracias a la explotación de otros: el patriarcado son los hombres, y los estereotipos y roles de género son un aspecto de él. Desde la perspectiva de Butler esto carecería de sentido porque su nivel de análisis es el individuo, como es propio del enfoque socioeconómico liberal. Es el individuo el que es afectado por un sistema opresivo (para esta perspectiva: el binarismo), y los colectivos sociales son solo sumatoria de individuos. La superación del problema es por lo tanto individual: el cambio de representaciones, comportamientos, autodefiniciones de cada quien.

Desde los feminismos dialécticos (idealistas o marxistas) las mujeres existimos de forma conceptual y real porque tenemos una comunidad de vivencias que emergen de nuestro lugar en este mundo: para el feminismo radical, el de las oprimidas en un patriarcado; para el feminismo de la diferencia, el de impulsoras de la vida aún en contextos absolutamente desfavorables para la vida. Este rol se apoya en una materialidad concreta: nuestra capacidad de reproducir la sociedad (en nuestra capacidad de procrear, nuestra sexualidad y nuestra fuerza de cuidado) que, en contextos patriarcales, los hombres usufructúan a su favor principalmente

³² Sheila Jeffreys, *La herejía lesbiana*, Universitat de València, 1998, p. 68.

a través de la violencia sexual. Las mujeres somos el sujeto político del feminismo porque el género es político, el sexo es político, y, lo es la relación dialéctica entre ellos. Todas las mujeres, sobre todo las feministas, somos disidentes de género: nadie acepta de buen grado la imposición del lugar de oprimida, de víctima, de inferioridad³³. Beauvoir exclamó la famosa sentencia: “No se nace mujer, se llega a serlo”, refiriéndose a que ser mujer es más que la pura materialidad biológica que nos constituye y que nuestra situación de opresión es contingente y evitable en tanto no se basa en una inferioridad natural sino construida. Pero para hablar de la construcción del patriarcado y de nuestras experiencias dentro de él (favorables o desfavorables, pero indudablemente femeninas) no se puede dejar de lado la especificidad orgánica y fisiológica, lo cual por supuesto no quiere decir que nos reduzcamos a ella.

6. Entonces, ¿qué significa ser mujer?

Quizá la diferencia central entre el feminismo radical y el *queer* no se limite a las distintas concepciones de género que promulgan (como eje de opresión social vs. como expresión subjetiva, respectivamente) sino a un asunto aún más de base que es la forma de entender la identidad. Desde la perspectiva liberal se considera la identidad como algo relativo o emergente de un mundo subjetivo interno y por lo tanto autodefinido; o, al menos, emergente de experiencias infantiles previas (e. g., la socialización y la cultura a la que somos expuestos). En ese sentido, la noción de identidad como individual reduce lo social a una suma de individualidades, rompiendo con la comunidad que construye esa identidad de experiencias. Desde la perspectiva dialéctica, la identidad no

³³ Lucía J. Ghisletti Panné y Ana Marco Cavallo, *F.R.I.A. Teoría y praxis del feminismo radical en Argentina*, Editorial Académica Española (Omniscryptum SRL.), 2024, p. 47.

es un asunto privado e individual sino la comunidad de experiencias de un conjunto de personas, a partir de la cual surge la persona como individuo. El mayor problema de la visión feminista radical es su tendencia a caer en un reduccionismo sociologista al no poder dar con una explicación no-constructivista de lo que constituye ser mujer, pues no encuentra un universal concreto en donde apoyarse y está, por lo tanto, obligada a concluir que sólo existen personas de sexo femenino individuales unidas de manera abstracta y contingente por las relaciones sociales-patriarcales que las contienen. Nada define el ser mujer más que la biología (genitalidad, cromosomas, hormonas, etc.) y el lugar de opresión en el que el patriarcado nos ubica por esta misma materialidad corpórea explotable. El feminismo radical encuentra su apoyo ontológico en la presencia indubitable del cuerpo justamente por su fuerte impronta materialista (desde nuestro punto de vista, demasiado ligada a una visión positivista del cuerpo y la persona humana; es decir, que deja por fuera cualquier subjetividad). En cambio, lo que aquí se propone es no pensar la identidad femenina como un universal abstracto que generaliza lo común a todas las mujeres empíricas, descartando lo particular de cada una de ellas, ni como mero conjunto de representaciones psíquicas deseantes que se expresarían en identidades de género contingentes.

Lo que nos proponemos es rescatar una concepción ontológica, realista, histórica y femenina de lo que es ser una mujer. Siguiendo el fundamental concepto de “reconocimiento” en Hegel³⁴, podemos decir que el sexo no es ni socialmente asignado (como asume el *queerismo*) ni empíricamente observado (como sostiene el materialismo positivista) al momento del nacimiento, sino que es *reconocido* dentro de

³⁴ Especialmente en: Georg W. F. Hegel, “Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre” en *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica 1992, pp. 113-121.

un entramado inter- subjetivo de público conocimiento dentro del proceso de la historia. Para la filosofía hegeliana, denominada idealismo absoluto, hay una identidad sujeto-objeto que es el punto de llegada del espíritu racional que se desarrolla a lo largo de la historia humana: el sujeto es el espíritu y su objeto es el despliegue de la libertad a través de un proceso dialéctico que envuelve los momentos anteriores y los supera (*aufhebung*). El espíritu (*Geist*, que puede ser traducido como la autoconciencia de los pueblos en este proceso hacia la libertad), está conformado por los individuos, pero también por un “yo” universal, el “nosotros” de todos los tiempos que ha tomado conciencia de sí mismo a través de la interacción de todas las conciencias. Por eso nada es más real y verdadero que lo intersubjetivo, lo que la conciencia universal ha pensado y objetivado como ciencia, moral, arte, religión o filosofía. En esto, el principal obstáculo que vemos para su realización es el mismo relatado por Fukuyama en *El Fin de la Historia y El Último Hombre*³⁵: la posmodernidad viene a barrer con todo lo que encontrábamos sólido (tradicionalmente sostenido por la metafísica y particularmente por la ontología) para reemplazarlo por inter-secciones arbitrariamente armadas en función del código socioeconómico vigente, que en el caso del mundo globalizado del siglo XXI es la democracia liberal y su lógica de consumo capitalista. Eso hace que hoy día sea difícil hablar de “la mujer” o “las mujeres” (incluso para los movimientos denominados feministas) y que en cambio encontremos por doquier referencias a “lo femenino”, “lo masculino”, “la feminidad” (es decir, categorías sencillas y *fashion* pasibles de ser llenadas con cualquier objeto de consumo para el goce personal). Lo revolucionario de la propuesta del feminismo de la diferencia es su capacidad de pensar por fuera del entramado económico-político-cultural global y ver en el ser mujer una marca imborrable y

³⁵ Cf. Francis Fukuyama, “The End of History?”, *The National Interest*, 16, 1989: 3–18.

esencial universal. Las mujeres, más allá de toda cultura, más allá de toda socialización, tenemos experiencias comunes que son aunadas dentro de una categoría universal: la mujer, originalmente como concepto, que posteriormente se desarrolla de forma dialéctica a lo largo de la historia para incluir a las mujeres particulares en todas sus variantes, pero siempre partiendo de su diferencia ontológica.

Casi todos podríamos estar de acuerdo en que un animal hembra cualquiera no es una mujer y un animal hembra humano sí. ¿Por qué espontáneamente pensamos así? ¿Cuál es la diferencia entre ambos? Ahora podemos decir que es por el despliegue del concepto de mujer en la Historia y el reconocimiento histórico de la construcción de la identidad femenina a partir de sus distintas manifestaciones culturales, que es una característica que los demás mamíferos –por más que presenten similitudes a las humanas, inclusive en el hecho de amamantar– no poseen por no tener construcciones culturales que los diferencien del estrato natural. Ser mujer se construye, sí, pero es una construcción desde el propio mundo femenino. Las mujeres sabemos lo que son las mujeres porque tenemos experiencias comunes que nos identifican como tales. Tenemos lo biológico, tenemos lo social y tenemos lo ontológico desplegado en términos concretos reales. Hablar de ontología es dar profundidad, es escapar al vaciamiento capitalista que convierte todo en *commodities*, en juegos de ponerse y sacarse identidades cual accesorios de ropa: así escapamos al caótico vaciamiento ontológico de la filosofía *queer*. Hablar de ontología permite dar un sustento metafísico que sostiene todo nuestro aparato firmemente: así escapamos, también, al patriarcado y a las interpretaciones que los varones (erróneamente) hacen sobre lo que es ser mujer, atando nuestra identidad a cierto estereotipo social. La salida es, entonces, pensar la identidad femenina dialécticamente, es decir, como una universalidad necesaria y concreta,

mediada por múltiples y variables determinaciones de cada particularidad, pero partiendo del despliegue de un concepto universal. A diferencia de la política falogocéntrica, basada en el Sujeto-Uno (racional, libre y auto-idéntico) y en su lucha por la dominación, la política de la diferencia sexual idealista entiende el ser-dos como la fundación necesaria de una nueva ontología, una nueva ética y una nueva política en la cual lo otro es reconocido como otro y no como lo mismo. También en sentido ético-político, la sexualidad femenina ofrece el modelo de un modo de ser capaz de concebir, contener y liberar la diferencia en la igualdad.

La dificultad de construir una historia de las mujeres reside, en gran medida, en que es una historia que no está escrita más que en las vidas privadas de las mujeres de cuyas voces no han quedado registros; pocas mujeres han escrito novelas, ensayos, poemas o artículos de periódicos que hayan trascendido en el mundo masculino. Recuperar la memoria cultural de las mujeres supone un trabajo de excavación: hacer una historia de las mujeres es hacer arqueología. Necesitamos reconstruir una cultura y genealogía propias si queremos ser algo más que lo que *no* es el universal masculino; para eso no basta con agregarnos pronombres personales o llevar el lenguaje hacia una falsa neutralidad agregando una “e” al plural masculino. Necesitamos relatar y escuchar; pero, sobre todo, necesitamos reflexionar sobre nuestras propias vidas y reconocernos tanto en nuestra diversidad como en nuestras semejanzas. Nuestra historia debe centrarse no solo en reponer a la mujer como sujeto invisibilizado y oprimido por la historia masculina, sino como creadora de un orden cultural y simbólico propio y ajeno al patriarcal. Necesitamos una historia sobre, por y para las mujeres, y para eso necesitamos mujeres comprometidas con la búsqueda de lo que realmente significa ser mujer en su sentido más pleno, originario y real, ajeno a los dictados socio-

económicos actuales. Si el feminismo pretende desintegrar las estructuras de poder que atan y someten a las mujeres, ponen en peligro a las infancias y, en general, disminuyen la calidad de la vida humana (en tanto las mujeres cumplen un rol esencial de cuidado de la vida), debe con urgencia volver a hacer filosofía en el sentido más genuino del término; esto es, pensar la diferencia sexual en términos ontológicos sin temor de caer en un “esencialismo” y resignificar el uso de las capacidades –ya sean actuales o potenciales– que todas las mujeres compartimos por el complejo hecho de ser mujeres, y que, más aún, nos constituyen como tales.

El sentido matricial como anclaje al mundo

Andrea Graciela Villar

1. Introducción

Vivimos tiempos de olvido del mundo y crisis del sentido, no sólo en términos de significaciones que se han vuelto inválidas, sino del vacío que se abre en el lugar de su formación o donación. La derrota general del sentido halla su explicación en la “disolución de esta capacidad originaria de hacer o recibir sentido” que lleva a que todo ocurra “como si un mundo surgiera, o unos mundos, o unos trozos de mundo, sin que haya nadie para acogerlos, cogerlos o recogerlos en tanto que ‘mundo’”¹.

A partir de esta lectura del presente que hace el filósofo Jean-Luc Nancy, se despliega mi objetivo de cuestionar el papel de la semiosis simbólica como única fuente dadora/formadora del sentido y de encontrar los anclajes que nos ligan al mundo más allá del lenguaje y del significado.

En primer lugar, partiendo del concepto de subjetividad matricial o subjetividad-como-encuentro, elaborado por la psicoanalista y pintora Bracha Ettinger, me propongo rastrear las trazas del sentido que emerge en el proceso que ella llama metramorfosis. En términos ontogenéticos, dicho proceso tiene lugar en el encuentro uterino entre el cuerpo femenino maternal y el hijo por nacer, pero se reanuda cada vez que se

¹ Jordi Massó Castilla Cristina Rodríguez Marciel, “Prefacio”, en Jean-Luc Nancy, *La frágil piel del mundo*, Madrid, De Conatus, 2021: 9-19.

producen encuentros o alianzas matriciales que transforman los límites entre yo/no-yo en umbrales.

En segundo lugar, elaboro los conceptos de sentido matricial y de estado de gracia, articulando aportes de Bracha Ettinger, Jean-Luc Nancy, León Rozitchner y Clarice Lispector.

En tercer lugar, y en relación con la comprensión emergentista y encarnada de la semiosis desarrollada por el antropólogo Eduardo Kohn, desarrollo mi doble tesis de que el sentido matricial es el sentido primordial en el que anidan los demás sistemas semióticos y que la relacionalidad matricial funda cualquier posibilidad de relacionalidad posterior como teniendo sentido. Señalo, además, las insuficiencias de cualquier indagación ontológica que soslaye los hábitos matriciales en/desde los que hemos emergido a la vida humana.

Por último, propongo que, de los tiempos oscuros del sinsentido y del vacío existencial, se sale matricialmente.

2. La subjetividad-como-encuentro o matricial

La teoría matricial de Bracha Ettinger le otorga al cuerpo femenino el lugar de principio de subjetivación fundado en la co-emergencia, donde el “co” es antes y paralelo a cualquier imaginación del sujeto solo, separado con su ego². Ella postula el encuentro psicosomático primordial

² Bracha L. Ettinger, *Life Drive and the Feminine*, 25 de noviembre de 2021. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=MMFPfzVGHik>.

de cada sujeto nacido con una diferencia sexual desde lo femenino³, al que llama lo femenino matricial, donde un “eros femenino, matricial y maternal”⁴ no solo forja un tipo particular de subjetividad en un cuerpo femenino –subjetividad matricial–, sino que insiste posteriormente y a lo largo de la vida.

Esta noción de subjetividad-como-encuentro femenino/prenatal, relativiza la conceptualización hegemónica de la subjetividad-como-separación⁵, al plantear que, en términos ontogenéticos, los enlaces fronterizos (*borderlinking*) y los espacios fronterizos (*borderspacing*) son primeros respecto de cualquier rechazo o separación posteriores (nombre del padre, castración), e incluso su dinámica continua en paralelo a estos mecanismos⁶. Madre (*m/Other*) e hijo co-emergen en copoiesis: una metamorfosis de *co-emerging-with*, *birth-with-birthing*, de unión-en-diferenciación o de diferenciación-en-unión, de alianzas entre un yo y un no-yo (diferencias diferenciándose en unión) que no son de índole simbiótica, pero tampoco de rechazo o abyección. Las experiencias matriciales trazan redes de conexiones que “dan sentido” a la metamorfosis, por lo que sentido y memoria emergen en el mismo proceso⁷. Estas trazas de sentido constituyen un tipo de sensibilidad que conservamos como manera de *borderlinking* cuando entramos en ciertas zonas afectivas.

³ Griselda Pollock, “Matrix as Sensing-Thinking Apparatus”, en Bracha Ettinger, *Matrixial Subjectivity, Aesthetics, Ethics*, Volume I 1990-2000, London, Palgrave Macmillan, 2020, p. 82.

⁴ Bracha L. Ettinger, *Maternal Subjectivity and the Matrixial Subject*, 2012. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=mdkbYsjlMA8&t=1928s>.

⁵ Griselda Pollock, ob. cit., p. 1.

⁶ *Ibíd.*

⁷ Bracha L. Ettinger, *Matrixial Subjectivity, Aesthetics, Ethics*, pp. 170-171.

La metramorfosis es un principio creativo⁸. Originariamente, se trata de un proceso de transformación que ocurre en el encuentro intrauterino entre sujetos parciales, donde la diferenciación-en-co-emergencia del yo y no-yo es creada por relaciones de sintonía, por ligeros movimientos en/entre distancia y proximidad, acompañadas por afectos matriciales compartidos y difusos de placer-con-displacer (*pleasure-with-displeasure*). Estos afectos están conectados a oscilaciones de tacto y presión, fluctuaciones de movimiento y equilibrio, amplitudes cambiantes de las voces y variaciones de luz y oscuridad⁹.

El aparato de donación/producción de sentido de la embarazada subjetiviza al sujeto parcial prenatal, vía trauma y fantasía. Surgirá para ambos un enlace a (*link a*) matricial que, a diferencia del objeto a (*object a*) de la voz, la mirada y el pecho, no será perdido en el estadio edípico, sino suspendido. Cada vez que, a lo largo de nuestra vida, experimentamos afectos matriciales, se confirma la apertura de un espacio matricial donde un mínimo sentido es creado. Afectos como el sobrecogimiento, la empatía, la admiración, el horror, el asombro, la compasión, la conexión cuasitelepática, la fascinancia (*fascinance*)¹⁰, el

⁸ Bracha L. Ettinger, *The Matrixial Borderspace*, Minneapolis, University of Minnesota, 2006, p. 65.

⁹ *Ibíd.* p. 66.

¹⁰ La fascinancia es un efecto estético que opera en la prolongación y demora del tiempo que produce un encuentro-acontecimiento y permite una transformación creativa del sujeto o de los sujetos que participan del encuentro. Es una actualización de nuestra potencialidad matricial para la vinculación fronteriza, que se produce gracias a la mirada, el tacto, el movimiento, la voz, la respiración y, más allá de los sentidos, mediante la trans-sensación conjunta en la belleza – cuerda vibrátil que abre un acceso a la trascendencia en el ahora inmanente; que ofrece ocasión para el respeto, la contemplación y nuevos encuentros-

ser testigo/dar testimonio del goce y el trauma de otros (*wit(h)nessing*), la imposibilidad-de-no-compartir (*the-impossibility-of-not-sharing*), acompañan fenómenos matriciales (*matrixial phenomena*), donde el conocimiento no-cognitivo del otro confirma la producción de sentido. La metramorfosis transforma los límites o separaciones en umbrales o *borderlinks*. De ahí que Ettinger hable de una “transgresión con-en-hacia lo femenino” (*transgressing with-in-to the feminine*) y afirme que constituye un tipo de saber (*knowledge*) transcrito gracias a los afectos matriciales¹¹.

Los afectos matriciales son portadores de sentido y vehículo de la inscripción cruzada en la que nos conocemos unos a otros por llevar trazas de experiencias matriciales¹². Estas trazas constituyen una memoria o saber no-cognitivo que opera como puente y acceso al otro en un campo de resonancia subjetivante. La coafectabilidad en severalidad (*severality*)¹³ es propia de la metramorfosis y tiene su propio eros: participás en un movimiento erótico que te subjetiviza y también

acontecimientos—. Véase Bracha L. Ettinger, “Fragilization and Resistance”, en *Studies in The Maternal*, 1 (2), 2009. Disponible en: <https://www.mamsie.bbk.ac.uk/article/id/4072/>. También, Griselda Pollock, *Looking back in fascinane and wonder: Reading and thinking with Ettingerian concepts*, Psychoanal Cult Soc, Volume 27, pp. 439-465, 2022. Disponible en: <https://doi.org/10.1057/s41282-022-00319-8>

¹¹ Bracha L. Ettinger, “Matrixial Subjectivity...”, p. 355.

¹² *Ibíd.* p. 354.

¹³ Con el término *severality*, Ettinger pretende remarcar que su concepto de matriz (*matrix*) evoca una pluralidad pre-simbólica, una relación entre más que uno. No hay un uno inicial. Véase Callum Neill, *Severality: Beyond the Compression of the Cogito*, Subjectivity 24 (1), septiembre 2008. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/263325394_Severality_Beyond_the_Compression_of_the_Cogito.

subjetiviza a otro u otros, al resonar con una determinada atmósfera fantasmática, traumática y gozante¹⁴.

El eros matricial seduce a través de una mirada, un contacto, un movimiento, una voz, una palabra. Tiene el potencial de conectarnos con el tiempo-espacio-acontecimiento arcaico de la coemergencia con el Otro y el Cosmos, convirtiéndolo en un encuentro-acontecimiento presente¹⁵, aunque los afectos fálicos –envidia, narcisismo, agresividad, ambivalencia y, en concreto, angustia ante la difuminación o el colapso de los límites entre el yo y el otro¹⁶– intentarán neutralizarlo.

Lo que resulta clave aquí es que un encuentro o alianza matricial ocurre sin necesidad de que exista un conocimiento mutuo entre las partes, solo un discernimiento del otro como un no-yo que produce reajustes inconscientes de la distancia-en-proximidad y resintonizaciones transubjetivas, propios de la dimensión matricial de la subjetividad y sus antenas eróticas. La condición necesaria para que despierten y resuenen esas cuerdas constituidas durante la vida intrauterina va más allá de los sentidos; exige, para Ettinger, cierta renuncia o autofragilización del yo¹⁷, que permita el pasaje a un campo transgresor de encuentro-acontecimiento más allá del campo relacional¹⁸.

¹⁴ Bracha L. Ettinger, “Fragilization ...”, p. 13.

¹⁵ *Ibíd.* p. 4.

¹⁶ Bracha L. Ettinger, “Matrixial Subjectivity...”, pp. 65 -66.

¹⁷ Bracha L. Ettinger, *Psychoanalysis and Matrixial Borderspace*, 4 de noviembre de 2007. Disponible en:
https://www.youtube.com/watch?v=vDGKWb5a3Kc&ab_channel=EuropeanGraduateSchoolVideoLectures.

¹⁸ Bracha L. Ettinger, “Fragilization and...”, p. 21.

3. La *mater* o lengua materna

El concepto de sentido matricial que aquí voy a proponer, surge de la articulación de mi lectura de Ettinger con la del filósofo argentino León Rozitchner.

Como dije anteriormente, según Ettinger, el sentido que emerge en la metramorfosis está constituido por trazas fantasmáticas y traumáticas de nuestra vida intrauterina, cuya memoria es activada en determinadas atmósferas afectivas. Se trataría de un sentido no mediado lingüísticamente, puramente psicosomático, de carácter subsimbólico. No se trata de una lengua perdida (a la manera del objeto a del psicoanálisis lacaniano), sino de enlaces (entre sujetos parciales –mujer deviniendo madre/hijo por nacer–) que han sido suspendidos en la etapa edípica, pero que nos persiguen con un anhelo, no de totalidad perdida (la fantasía fálica de una abolición de la diferencia), sino de cierto tipo de vinculación fronteriza (*borderlinking*), y funda el potencial de este proceso en y para cada encuentro-acontecimiento (*encounter-event*)¹⁹.

Por su parte, León Rozitchner²⁰ trae a escena la etapa arcaica y fundante vivida con la madre como experiencia creadora de sentido, del

¹⁹ Griselda Pollock, ob. cit., pp.15-16.

²⁰ En *Materialismo ensoñado* (2011), el filósofo argentino buscará los fundamentos del pensamiento en la lengua materna interrumpida por la lengua patriarcal. La filosofía, dice, “debería volver cada vez buscando el origen perdido y rehacer todo el camino para poder afirmar algo en su pensamiento como origen de todo lo existente. Es decir, en esa primera relación negada en la cual confundidos nacimos, cuyo lugar creador del sentido se usurpa, allí se oculta y se desvanece la evocación arcaica de la materialidad sensible de la

primer sentido concreto, sentido sentido, “sentido afectivo primero, tan intenso como continuo, que subsiste vivo como una memoria indeleble que reanima a los cuerpos”²¹. La lengua materna ensueña la materia viva y deja sus huellas sensibles, que repercutirán y refulgirán “en toda presencia de sentido pleno”²².

“La conjunción vivida con el cuerpo de la madre del cual cada uno se ha desprendido dejó su estela donde se despliega, en su materialidad etérea, cada cosa que vemos, porque su cuerpo fue la primera materialidad extensiva desde la cual se fue abriendo, en su cuerpo expandido, la materialidad del mundo hasta abarcar todo lo que existe”²³.

Esta lengua materna es la matriz de toda lengua hablada, formada en “ese interregno surgente de la propia historia donde todavía el significante coincidía con el significado sin poder distinguirse”²⁴.

“[...] Las significaciones arcaicas van surgiendo en la coalescencia de afectos, sabores, olores, saliencias rugosas o lisas, cavidades húmedas de un cuerpo erógeno pleno de pregnancies y fragancias que los dedos voraces excavan para atraparlas antes que se

madre que fundará al Ser de puro ‘pensamiento’”. Véase León Rozitchner, *Materialismo ensoñado. Ensayos*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2011, p. 58.

²¹ Emiliano Exposto, “El materialismo ensoñado en la filosofía de León Rozitchner”, en *Avatares Filosóficos*, [S.l.], n. 3, 2016, pp. 210-224, p. 221. Disponible en:

<http://revistas.filo.uba.ar/index.php/avatares/article/view/1196/505>.

²² León Rozitchner, ob. cit., p. 29.

²³ *Ibíd.*, pp. 35-36.

²⁴ *Ibíd.*, p. 14.

desvanezcan, imágenes confusas superpuestas, ritmadas y conglomeradas por la melodía sonora de la voz materna que sintetiza y ordena el caos de las sensaciones y de las cualidades. Y que así se fueron abriendo camino los enlaces creadores de un sentido que incluye lo disperso y lo organiza: construye el primer ‘concreto sentido’, esa originaria síntesis de lo múltiple o esa unidad de lo diverso”²⁵.

El sentido circulaba en “ese entremedio que entre los dos se abría”²⁶, el éter materno o espacio de ensoñamiento que es la trama sensible, afectiva, del pensamiento. La lengua materna –lengua afectiva, no simbólica– y sus enlaces de sentido son fundantes de la conciencia, aunque la lengua patriarcal pretenda ocultarlos.

“[...] si nos preguntamos qué quedaron de esos enlaces cuando nos vamos haciendo adultos ¿no debiéramos afirmar entonces con toda contundencia que la materialidad ensoñada, fundamento primero de todo sentido, no desaparece nunca y seguirá siendo el soporte que la lengua patriarcal oculta al desplazarla –salvo cuando intenta reavivar la memoria más profunda, y entonces se hace poesía?”²⁷

La experiencia primera y simbiótica con el cuerpo de la madre deja huellas indelebles que siguen sosteniendo y se despliegan “en todas las relaciones adultas generosas, fraternas y amorosas” ²⁸. Aunque el *ordo amoris* vivido con ella no pueda ser recobrado, sí puede ser fantaseado,

²⁵ *Ibíd.*, p. 15.

²⁶ *Ibíd.*, p.14.

²⁷ *Ibíd.*, p. 19.

²⁸ *Ibíd.*, p. 18

ya que “es el que sin embargo se actualiza y al cual retornamos para cobijarnos en tiempos de terror”²⁹.

“[...] es la epifanía de los signos cuando estos se reencuentran y se abrazan con su fundamento. La angustia se ausenta después de haber roto los límites que el terror nos ha impuesto y el cuerpo puede volver a desplegarse y enlazarse con los otros cuerpos”³⁰.

Más arriba decía que cada vez que, a lo largo de nuestra vida, experimentamos afectos matriciales, se confirma la apertura de un espacio matricial donde un sentido no-lingüístico es donado/formado. Se trata del sentido matricial que emergió en la metramorfosis primordial como lengua matricial y que, de ahí en más, cada vez que resuene, anidará la semiosis a la carne del mundo –que, desde el origen uterino, es de índole matricial–. En este sentido, voy más allá de Rozitchner y su lengua materna resonante –que se centra en la experiencia posnatal³¹–. La caja de resonancia del sentido matricial es el vientre donde hijo por nacer y mujer embarazada establecen la primera relación en intrincación de la que todos los nacidos provenimos. Suelo afectivo de lo fantasmático y traumático en el cuerpo orgánico de una mujer. Enredo inicial, relacionalidad matricial que funda cualquier posibilidad de relacionalidad posterior como teniendo sentido.

²⁹ León Rozitchner, *El terror y la gracia*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, 2003, p. 37.

³⁰ León Rozitchner, “*Materialsimo...*”, p. 43.

³¹ Véase Emiliano Exposto, “El materialismo ensoñado”.

4. Las venidas de sentido

El sentido matricial remite al vientre/caja de resonancia en el que fuimos acogidos y prosperamos vivos, haciéndose sentido del mundo, cada vez, por resonancia.

“Constitución matricial de la resonancia, y constitución resonante de la matriz: ¿qué es el vientre de una mujer embarazada sino el espacio o el antro donde viene a resonar un nuevo instrumento, un nuevo *organon* que se dobla sobre sí mismo y luego se mueve, y sólo recibe del exterior los sonidos a los que, un buen día, se pondrá a hacer eco mediante su grito? Pero, en términos más amplios, más matriciales, siempre es en el vientre donde, hombres o mujeres, terminamos por escuchar o comenzamos a hacerlo. Los oídos dan acceso a la caverna sonora en que entonces nos convertimos”³².

El acceso al sentido matricial implica un espaciamiento que se abre como experiencia del aquí-ahora en su finitud, tal como sugiriera Nancy.

“Todo acceso al sentido, a lo finito del sentido, espacia el tiempo de la reproducción general: el acceso no produce nada, y no es productible. Pero tiene lugar –si es posible decir “tiene lugar” – como la materialidad singular, inapropiable, de un aquí-ahora. Digamos: como un goce”³³.

³² Jean-Luc Nancy, “A la escucha”, p. 77-78.

³³ Jean-Luc Nancy, *Un pensamiento finito*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2002, p. 25.

El acceso al sentido implica la apertura de un espacio resonante donde el sentido se siente sentir (sensaciones) y se comprende comprender (hace sentido). Quiasmo: “lo que siente en el sentir, es que comprende que siente, y lo que hace sentido en el sentido, es que se siente él mismo hacer sentido”³⁴.

Sentido sensato (comprender, entender), sentido sensible (sentir sensaciones), ultrasentido –sentido que trasciende la significación–. Si el sentido es “una puesta en juego [...], la remisión de una presencia a otra cosa que sí misma o a una ausencia de cosa”³⁵, la resonancia es la propia apertura del sentido “como ultrasentido o sentido que va más allá de la significación o la pasa por alto”³⁶.

Las “venidas de sentido”³⁷ son estallidos singulares, “destellos materiales”³⁸ en el aquí-ahora finito. Con el sentido viene la existencia, lo que proporciona, de manera evanescente, la cálida certeza de existir y una lucidez leve –un “estado de gracia”, diría Clarice Lispector –.

Sentido como venida que trasciende la significación pero que, sin embargo, hace sentido sensato y sensible, por resonancia. El cuerpo es caja de resonancia del ultrasentido, dice Nancy; y el sujeto, aquel que resuena a su escucha. Entonces, ¿no será que cuando resonamos algo del orden de lo que viene y pasa –y, sin embargo, es sentido y hace sentido–, es por apertura de un espacio matricial de resonancia, hecho de cuerdas e

³⁴ *Ibíd.*, p. 5.

³⁵ Jean-Luc Nancy, “A la escucha”, p. 53.

³⁶ *Ibíd.*, p. 63.

³⁷ *Ibíd.*, p. 33.

³⁸ Jean-Luc Nancy, *El sentido del mundo*, Buenos Aires, La Marca, 2003, p. 193.

hilos que conservan el potencial de intrincarnos, como alguna vez con nuestra madre arcaica³⁹?

5. El estado de gracia

“El estado de gracia del que hablo no se usa para nada. Es como si viniera únicamente para que se sepa que realmente se existe y existe el mundo. En ese estado, además de la tranquila felicidad que se irradia de personas y cosas, hay una lucidez que yo llamo leve, porque en la gracia todo es muy leve. Es la lucidez de quien no necesita adivinar más: sin esfuerzo, sabe. Solo esto: sabe. No me preguntes qué, porque solo puedo responder del mismo modo, se sabe.

Y hay una bienaventuranza física que no a nada se compara. El cuerpo se transforma en un don. Y se siente que es un don porque se está experimentando, de una fuente directa, la dádiva de repente indudable de existir milagrosa y materialmente.

Todo gana una especie de nimbo que no es imaginario, proviene del esplendor de la irradiación matemática de las cosas y del recuerdo de la gente. Comienza a sentirse que todo lo que existe respira y exhala un finísimo resplandor de energía. La verdad del mundo, sin embargo, es impalpable.

No es ni de lejos lo que apenas imagino que debe ser el estado de gracia de los santos. Este estado jamás lo conocí y ni siquiera consigo adivinarlo. Es solo la gracia de una persona común que la vuelve súbitamente real porque es común y humana y reconocible.

Los descubrimientos en ese sentido son inefables e incommunicables. E impensables. Es por eso que en la gracia me mantuve sentada, quieta, silenciosa. Es como en una anunciación.

³⁹ Aludo a la prematernal *archaic m/Other* de Ettinger.

Sin ser, sin embargo, precedida por ángeles. Pero es como si el ángel de la vida viniera a anunciarme el mundo⁴⁰.

El estado de gracia se produce gracias a la apertura de un espacio matricial donde las barreras o límites logran ser atravesados, gracias a la irrupción del eros femenino matricial –insistiendo en el orden fálico de las separaciones, interrupciones, formas, palabras–. En él, se sabe sin esfuerzo. Aquí el saber es de índole afectiva y se recibe como “dádiva”, de “fuente directa”. Personas y cosas son fuente de “irradiación”, dice Lispector como haciendo un guiño a Ettinger; según esta última, la metamorfosis originaria crea antenas eróticas comunes (*joint eroticized aeries*) que se irán conformando por las huellas de su irradiación afectiva⁴¹. La antena erótica de la psique (*erotic antena of the psique*), siempre uniendo-en-separación con/del otro, porta los sentidos matriciales y la potencialidad de su germinación en el campo de nuestra sensibilidad y afectos.

La lucidez leve que provoca el estado de gracia es un afecto matricial. También lo es la felicidad que acompaña a este estado, esa especie de beatitud que, asociada por Lispector al acto de pensar liberado de la forma, se explicaría por la certeza alcanzada de existir aquí y ahora.

Llamaré “estado de gracia” a la experiencia de la venida de sentido matricial que, aunque inapropiable, ancla la semiosis simbólica al mundo y se siente/hace sentido como “la dádiva de repente indudable de existir milagrosa y materialmente”.

⁴⁰ Clarice Lispector, *Agua viva*, Buenos Aires, Corregidor, 2020, pp. 87-89.

⁴¹ Bracha L. Ettinger, *The Matrixial Borderspace*, p. 83.

6. Anclar la semiosis al mundo

Retomo ahora un episodio relatado por el antropólogo Eduardo Kohn, en su bello libro *Cómo piensan los bosques*, porque fue lo que me llevó a pensar el lugar que el sentido matricial tiene en la cadena de remisiones infinitas que es la semiosis.

Se trata de una experiencia de ansiedad vivida por el autor en medio de derrumbes en la selva amazónica, de un sentimiento de duda radical y la sensación de estar separado de su cuerpo y del mundo:

“A la mañana siguiente, luego de una noche intermitente, yo seguía de alguna manera fuera de mí. No podía parar de imaginar situaciones peligrosas, y todavía me sentía desconectado de mi cuerpo y de las personas a mi alrededor. Por supuesto que fingí no estar sintiendo nada de esto. Tratando de por lo menos actuar normal, y en el proceso agravando mi íntima ansiedad al no poder darle existencia social, llevé a mi prima a una corta caminata a lo largo de la ribera del río Misahuallí, un río que atraviesa el pueblo de Tena por la mitad. A los pocos minutos vi una tangara alimentándose entre los matorrales de los fragosos bordes del pueblo, justo donde los mohosos bloques de cemento se chocan con los pulidos cantos del río. Había traído conmigo mis binoculares y logré, después de una breve búsqueda, localizar el ave. Giré la rueda de enfoque y en el momento en que el grueso pico negro del ave se hizo nítido experimenté un cambio repentino. Mi sensación de separación simplemente se disolvió. Y, como una

tangara que está siendo enfocada, regresé de golpe al mundo de la vida”⁴².

Kohn sigue a Pierce en su afirmación de que “el mundo se caracteriza por ‘la tendencia de las cosas a adoptar hábitos’”⁴³, regularidades, patrones, relacionalidad, propósitos y posibilidades futuras. Esta tendencia del mundo a la regularidad y, por lo tanto, a la predictibilidad, es la condición para la semiosis⁴⁴. “Los signos son hábitos a propósito de hábitos”⁴⁵. Como somos del mundo, el pensamiento es como el mundo, un hábito que guarda continuidad con los hábitos del mundo del que emergió.

En el mundo biótico, la semiosis surge de procesos materiales y energéticos y continúa encarnada y enredada con ellos. No hay una semiosis desprovista de materialidad, pues las dinámicas semióticas emergentes son direccionales lógica y ontológicamente, es decir, remiten a un umbral anterior del que dependen, pero guardan continuidad y quedan anidadas dentro de él. Existen distintos umbrales emergentes

⁴² Eduardo Kohn, *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*, Buenos Aires, Hekht, 2021, p. 66.

⁴³ *Ibíd.*, p. 82.

⁴⁴ La semiosis es la creación e interpretación de signos. “La vida es (...) un proceso de signos. Cualquier dinámica en la que ‘una cosa [...] está en lugar de otra para alguien, en algún aspecto o capacidad’ (CP, 2.228), así como lo plantea la definición del signo de Peirce, estaría viva”. Véase Eduardo Kohn y Santiago Cruzada, “How Dogs Dream... Diez años después”, en *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, Volumen 12, Número 3, septiembre-diciembre 2017, p. 282. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62354698002>.

⁴⁵ Eduardo Kohn, *ob. cit.*, p.82.

anidados⁴⁶: desde las dinámicas autoorganizacionales de la materia no viva, pasando por las dinámicas vivientes –constitutivamente semióticas, hasta la semiosis simbólica típicamente humana. Toda la semiosis viviente remite a procesos materiales, energéticos y autoorganizacionales de los que depende. A su vez, la referencia simbólica emerge y está anidada dentro de modos de referencias icónicas e indiciarias⁴⁷ que constituyen un sustrato compartido con los no humanos y, por lo tanto, marcan la existencia de una continuidad entre los modos de representación humanos y no humanos.

El sistema simbólico de referencias o semiosis simbólica es un sistema de hábitos que, si bien crece de modos icónicos e indiciales más fundamentales, pierde contacto con ellos, pues constituye un sistema convencional y abstracto cuya estabilidad referencial depende de las relaciones que tienen los símbolos entre sí. Su dinámica es inherentemente creadora de hábitos nuevos, por lo que el pensamiento simbólico guarda el peligro de arrancarnos “de los hábitos del mundo en los que estamos insertos”⁴⁸.

⁴⁶ La teoría emergentista de la semiosis, en la que se basa Eduardo Kohn, ha sido elaborada por el neuroantropólogo norteamericano Terrence Deacon.

⁴⁷ Los “procesos sýnicos más básicos involucran signos conocidos como íconos, que encarnan semejanzas (por ejemplo, una fotografía o la coloración críptica de la piel de un lagarto), y aquellos que Peirce etiquetó ‘índices’ (por ejemplo, una manga de viento o la llamada de alarma de un mono), los cuales se ven afectados por los objetos que representan. [...] estos procesos son más susceptibles a las cualidades, eventos y patrones del mundo que la referencia simbólica, cuyo modo de representación es más indirecto”. Véase Eduardo Kohn y Santiago Cruzada, “How dogs...”, p. 281.

⁴⁸ Eduardo Kohn, “Cómo piensan...”, p. 84.

Es solo cuando los propios hábitos de la mente, los hábitos de los otros y los del mundo quedan alineados icónica e indexicalmente, que alcanzamos la sensación de existir coperteneciendo al mundo común, en un estar afuera al que, sin embargo, permanecemos ligados. Es lo ocurre en el episodio de la tangara, según Kohn.

7. Hábitos matriciales

Mi tesis es que tanto en el episodio de la tangara relatado por Kohn, como en el estado de gracia descrito por Lispector, estamos en presencia de experiencias cuya particularidad radica en que anclan la semiosis al mundo, por vía de una apertura del sentido y el acceso al sentido matricial, anidado en hábitos o patrones de relacionalidad propios de esa intrincación primera de la que emergimos como materia viva humana, en/desde/con el cuerpo maternal que nos gestó.

El sentido matricial viene como ecos de un big bang, metramorfosis en el útero materno que se reanuda por resonancia. Provenimos de un tiempo-espacio prenatal/prematernal de co-poiesis que abre nuestra potencialidad para nuevos encuentros, alianzas, conexiones. Mutuos fuimos en el origen, enredados, intrincados, en un modo de existencia⁴⁹ cuyos hábitos aún nos ligan al mundo, aunque sean soslayados por Kohn y otros exponentes del llamado “giro ontológico”⁵⁰.

⁴⁹ Decía el filósofo Etienne Souriau, que existir es siempre existir de alguna manera o modo. Cada modo de existencia tiene una manera de mantener unidos los elementos que lo componen, según ciertas relaciones. Véase David Lapoujade, *Las existencias menores*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Cactus, 2018.

⁵⁰ Este giro surge hace tres décadas dentro del campo disciplinar de la Antropología, pero sus indagaciones ontológicas han tenido amplia repercusión,

Adherida al interés por descubrir las redes semiótico-materiales a las que pertenecemos y las formas de relacionalidad y de agentividad que no se circunscriben al lenguaje, lo simbólico o lo humano, una de sus representantes más destacadas, Donna Haraway, plantea la existencia de conexiones carnales con el mundo, de “una comunicación encarnada [...] que tiene lugar en la forma de patrones enredados, semióticos, superpuestos, somáticos, no como señales denotativas y discretas emitidas por individuos”⁵¹; “danza cultural-natural constitutiva”⁵² de la red relacional de la que formamos parte las especies compañeras. Ahora bien, ¿acaso no son los hábitos matriciales en/desde los que emergimos como materia viva humana y de los que más tarde –ya nacidos– se nos separó, los que mejor explican nuestra conexión carnal con el mundo?, ¿no es la carne⁵³ matricial nuestra carne inicial, experiencia arcaica con la

provocando un cambio teórico general. Sus exponentes más destacados son: Eduardo Viveiros de Castro, Bruno Latour, Donna Haraway, Philippe Descola, Isabelle Stengers. Véase Arqueologías del porvenir, mayo 9/2020. *Una instrucción a la unidad de “giro ontológico”*, por Emanuel Biset. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=OxaWoFKDj8o>.

⁵¹ Donna Haraway, “Cuando las especies se encuentran: introducciones”, en *Tabula Rasa*, 31, 23-75, 2019, p. 51. Disponible en: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.02>.

⁵² *Ibíd.*, p. 52.

⁵³ “La carne [...] especie de principio encarnado que introduce un estilo de ser dondequiera que haya una simple parcela suya. La carne es, en este sentido, un elemento del Ser. No hecho o suma de hechos, aunque sí adherente al lugar y al ahora. Mucho más, inauguración del dónde y del cuándo, posibilidad y exigencia del hecho, en una palabra, facticidad, lo que hace que un hecho sea hecho. Y juntamente con ello, lo que hace que tenga sentido, que los hechos parcelarios se dispongan alrededor de un ‘algo’”. Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970, p.174.

madre que insiste⁵⁴ y que funda nuestra capacidad de hacer sentido del mundo, conectándonos con él?

Intentando evitar caer en el excepcionalismo humano, tanto Haraway como otros teóricos actuales⁵⁵ inscriptos en ontologías relacionales –para los cuales los embrollos, los enredos, la imbricación, las intra-acciones, las hibridaciones son anteriores a las entidades cerradas o individuos y escapan a cualquier binarismo–, pasan por alto los primeros patrones de relacionalidad y de donación/formación de sentido propia del animal vivíparo humano. Ninguna excepcionalidad humana, salvo la de erigir sobre esta base un mundo simbólico capaz de arrancarnos de nuestros anclajes matriciales.

⁵⁴ En el sentido que aquí lo expreso, dicha experiencia arcaica va más allá del *ordo amoris* del que habla Rozitchner, incluyendo la etapa prematernal/prenatal a la que alude Ettinger. Al respecto, en una relectura de “Lo siniestro” (1919), de Freud, ella señala cómo un afecto familiar (*heimlich*) asciende en espacios matriciales de co-poiesis, en un proceso de *co-in/habit(u)ating*: las antenas eróticas entrelazan a los sujetos, que se afectan y transforman mutuamente, transgrediendo sus subjetividades-como-encuentro, ensamblándose en una identidad temporaria. Mientras resuena el efecto *heimlich*, experiencia y sentido emergen. Se trata de un transitorio retorno-en-transformación (*return-in-transformation*) de la madre arcaica. Véase, en particular, Bracha L. Ettinger, “The Heimlich” (1997), Bracha L. Ettinger, *The Matrixial Borderspace*; también, Bracha L. Ettinger, *Fragilization and Resistance*”.

⁵⁵ Pienso, concretamente, en las feministas materialistas contemporáneas. Véase Stacy Alaimo y Susan Heckman (eds.), *Material feminisms*, Bloomington, Indiana University Press, 2008.

8. Anclajes matriciales

De la mano de la *mater* de Rozitchner, la *matrix* de Ettinger ha sido inspiración para postular aquí la matricialidad como hábito, intrincación primera que traza un sentido que es activado y nutrido en determinadas atmósferas afectivas. La matricialidad define los patrones de relacionalidad que nos subjetivaron en intrincación con nuestra madre. Desde el enredo matricial inicial, son los hábitos matriciales –y el sentido que emerge con ellos– los que nos anidan al mundo y su semiosis viviente. La separación vino después.

Como reconoce Ettinger, existe un descontento existencial por el hecho de haber sido expulsados de la matricialidad una vez nacidos. Llevamos la huella de esa intrincación incestuosa fetal-maternal y el deseo incestuoso de unión –que no puede realizarse en el cuerpo de otro modo que la prenatalidad y la prematernidad– es sublimado en la compasión y en la belleza⁵⁶. El eros femenino-prematernal o matricial elude la prohibición del incesto con su particular ética y estética, siguiendo el patrón básico del encuentro psico-somático en el embarazo⁵⁷ y persiguiéndonos con su anhelo de enlace a los otros y al mundo.

Así como la lógica abstracta y fálica no genera el terreno psíquico ni los afectos y emociones necesarios para que nuestra humanidad se

⁵⁶ Griselda Pollock, *Mother Trouble: The Maternal-Feminine in Phallic and Feminist Theory in Relation to Bracha Ettinger's elaboration of Matrixial Ethics/Aesthetics*, *Studies in the Maternal*, 1 (1), 2009, p. 27. Disponible en: www.mamsie.bbk.ac.uk.

⁵⁷ Bracha L. Ettinger, citada por Griselda Pollock, ob. cit., p 26.

sostenga en su inevitable vinculación con el/los no-yo(s)⁵⁸, tampoco logra hacer sentido existencial del mundo. Para ello necesitamos resintonizar los enlaces creados en la etapa prenatal-prematernal y despertar afectos matriciales que nos reintroduzcan en la red matricial de la que aún formamos parte. A través de la autofragilización, dice Ettinger, las leyes invisibles externas y las regularidades, irregularidades y caos, o más bien ondas, vibraciones y frecuencias de fuentes externas se sintonizan y re-sintonizan con las ondas, vibraciones y frecuencias internas⁵⁹. Gracias a los afectos matriciales, nos alineamos a los hábitos del mundo –también a sus irregularidades–, que son nuestros porque somos del mundo, diría Kohn. Y lo somos matricialmente. Porque matriciales han sido nuestros primeros afectos y hábitos, copoiéticamente gestados en un vientre/caja de resonancia femenino matricial, donde nos fuimos diferenciando-en-unión con nuestra madre, ensoñando y resonando el sentido que allí se hacía memoria.

Ya nacidos, debemos nutrirnos de encuentros-acontecimientos matriciales para, por fin y cada vez, “volver al vientre donde cada palabra va a nacer”⁶⁰ y confirmar así que la existencia no deja de venir y envolvernos, cálida y levemente, con su sentido matricial.

⁵⁸ Grisela Pollock, prefacio a Bracha L. Ettinger, “Transgressing with-in-to the feminine”, en Bracha Ettinger, *Matrilineal Subjectivity, Aesthetics, Ethics*, p. 350.

⁵⁹ Bracha L. Ettinger, “Fragilization and ...”, p. 27.

⁶⁰ Juan Gelman, “Carta a mi madre”, citado por León Rozitchner, *Materialismo ensoñado*, p. 9.

Autores

Binetti, María José

María José Binetti es Doctora en Filosofía (Universidad de Navarra, 2004), Magíster en Estudios de las Mujeres y de Género (Universidad de Luján, 2018), investigadora del CONICET (Argentina) con sede en el Instituto de Investigaciones en Estudios de Género (Universidad de Buenos Aires), y profesora de grado y posgrado en diversas universidades nacionales. Su trabajo de investigación se ha centrado en el pensamiento continental contemporáneo interpretado en continuidad con el idealismo alemán y especial énfasis en los estudios kierkegaardianos. Actualmente, desarrolla su actividad en torno a los nuevos realismos, el pensamiento feminista de la diferencia sexual y una propuesta neo-existencial. Entre sus libros se destacan *Mater/realismo. Aportes para una filosofía feminista de la diferencia sexual* (Prometeo, Buenos Aires, 2018), *El idealismo de Kierkegaard* (Universidad Iberoamericana, México 2015); es también traductora de la obra de Kierkegaard del danés al español y ha publicado más de 100 artículos en revistas internacionales. Además de su carrera académica, la filósofa es activa defensora de los derechos de las mujeres basados en el sexo, contacto para Argentina de la campaña Women's Declaration International.

Camporeale, Emmanuele

Magíster en Ciencias Filosóficas por la Università Cattolica del Sacro Cuore de Milán, con una tesis titulada “Critica della Ragione di Genere”, donde analizó el concepto de género desde una perspectiva fenomenológica del cuerpo y sus posibles modificaciones técnicas. Actualmente realiza su doctorado en Filosofía en la Pontificia Universidad

Católica de Argentina, con un proyecto de tesis sobre la conexión entre el transhumanismo y las teorías de género *queer*, poniéndolas en diálogo crítico con el pensamiento de Hans Jonas.

Errasti Pérez, José Manuel

Es profesor titular del Área de Personalidad, Evaluación y Tratamientos Psicológicos del Departamento de Psicología de la Universidad de Oviedo. Autor de más de treinta publicaciones especializadas en revistas nacionales e internacionales. En la actualidad trabaja en el estudio de la relación entre determinadas características del uso de las redes sociales en adolescentes y ciertos rasgos de personalidad. Autor del libro *Introducción a la Psicología de la Personalidad* (Promolibro); José Errasti y Marino Pérez Álvarez, *Nadie nace en el cuerpo equivocado*, Deusto, Barcelona 2022. José Errasti, Marino Pérez Álvarez, Nagore de Arquer, *Mamá, soy trans. Una guía para familias de adolescentes con conflictos de género*, Deusto, Barcelona 2023.

Fernández Ahumada, Daniel Osvaldo

Escritor argentino, graduado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es autor, entre otros ensayos, de *Homo Sapiens Patriarchalis Quo Vadis* (La luna qué, 2016), *La civilización sociopática* (La luna qué, 2017), *Once Again* (Ebook, 2020). Ha fundado el colectivo *El fracaso del patriarcado*.

García, Ana María

Licenciada en Psicología (Universidad de Buenos Aires – 1986), profesora en enseñanza media y superior de Filosofía (Universidad de

Buenos Aires – 2023), integrante y coordinadora de equipos en el área de educación de la Provincia de Buenos Aires (2005 -2023). Actualmente integra el grupo de estudios en Filosofía y diferencia sexual (IEGE-Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires) y es miembro del Programa de apoyo a la investigación de dicha Facultad.

Ghisletti Panné, Lucía J.

Investigadora del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, miembro del grupo de investigación sobre Materialismo y Diferencia Sexual del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (UBA). Diplomada en Educación Sexual Integral (UBA). Ensayista sobre la relación entre tecnología, salud y medio ambiente. Activista feminista y anarcoprimitivista.

Lértora Mendoza, Celina A.

Es Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid. Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Comillas (España): Miembro de la Carrera del Investigador Científico del Conicet, institución de la cual ha sido becaria de iniciación y perfeccionamiento, interna y externa. Se especializa en historia de la filosofía y la ciencia medieval, colonial y latinoamericana, y en epistemología, con numerosas publicaciones de libros y artículos, participaciones en congresos, jornadas y encuentros, sobre temas de su especialidad. Ha sido y es profesora de diversas universidades argentinas y del exterior. Es presidenta fundadora de la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano (FEPAI) y Coordinadora General de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

Mioli, Alejandro G.

Licenciado en Filosofía por la FFyL/UBA. Es profesor ordinario de Lógica y Epistemología en la USAL, y Metodología de las Ciencias Sociales en CBC/UBA. Ha publicado varios trabajos sobre estos temas y en particular desde hace diez años trabaja en una serie de proyectos de Filosofía de la Religión situada en América Latina, en la USAL, en cuyo marco ha publicado trabajos en los distintos volúmenes de la serie *Religación en América Latina I-IV*, publicados por Ediciones del Signo.

Negrete Alcudia, Juan Antonio

Profesor en la Conselleria de Educación Valenciana, imparte cursos de estudios avanzados en la Universidad de Valencia. Es autor de artículos relacionados con la filosofía antigua y la metafísica, y de libros monográficos entre los cuales: *Heráclito. Un comentario filosófico* (Ápeiron, 2018), y *Platón I y II* (Ápeiron, 2021, 2023).

Sicerone, Daniel Alberto

Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Cecilio Acosta de la República Bolivariana de Venezuela. Magister Scientiarum en Filosofía por la Universidad del Zulia de la República Bolivariana de Venezuela. Ex Becario Doctoral del Conicet e investigador del Instituto de Investigaciones de Estudios de Género de la Universidad de Buenos Aires. Estudiante de la carrera de Análisis en Sistema en el ISFT 177. Miembro del Grupo de Estudios “Filosofía y Diferencia sexual” adscrito al IIEGE-UBA. Autor de los libros *El marxismo latinoamericano: una traducción gramsciana* y *Marxismo pagano*. Miembro de la Red Iberoamericana Foucault.

Troncoso Hidalgo, Diego

Psicólogo Clínico con experiencia tanto en clínica y laboral. Se ha especializado con dos Diplomados de la Universidad de Chile y la Universidad Católica en atención Clínica de orientación Psicoanalítica y en Instituciones de Salud. En atención clínica trabaja con adolescentes y adultos, y tiene experiencia en adicciones, malestar anímico y neurosis agudas. Ha obtenido certificados en Riesgo Psicosociales y Diagnóstico Patología Laboral.

Villar, Andrea Graciela

Politóloga (Universidad del Salvador, 1992). Cofundadora y codirectora de la revista digital de experiencias y arte *Que Responda el Viento* (2012-2021). Poeta. Actualmente, dirige tesinas de grado de la Licenciatura en Artes Visuales (Universidad Nacional de Río Negro), vinculadas a los debates en torno a “lo posthumano”.

MARÍA J. BINETTI (COORDINADORA)

ÍNDICE

Introducción <i>María José Binetti</i>	5
“Eros: el retorno de una idea especulativa” <i>María José Binetti</i>	15
“Erótica del logos, lógica del erôs. La teoría del Deseo en Platón” <i>Juan Antonio Negrete Alcudia</i>	39
“El Nacimiento de Eros en el Nuevo Diseño Comunal: la ilusión de Platón” <i>Daniel Osvaldo Fernández Ahumada</i>	61
“Margarita Porete: el espejo del amor humano para el amor divino” <i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	93
“Farsa y falacias de la retórica <i>queer</i> ” <i>José Manuel Errasti Pérez</i>	111
“Recorridos transhumanistas y posthumanistas: atolladeros académicos” <i>Diego Troncoso Hidalgo</i>	151

“Eros y Psique. Una ocasión para interrogarse acerca de lo erótico y lo tanático en la época actual” <i>Ana María García</i>	191
“Mi cuerpo es mío: una crítica política” <i>Alejandro G. Mirolí</i>	211
“La inconsistencia ontológica de la ‘repetición’ como construcción sexual en Judith Butler” <i>Emmanuele Camporeale</i>	245
“La diferencia sexual en cuestión: filosofía especulativa hegeliana frente al constructivismo <i>queer</i> ” <i>Daniel Sicerone</i>	273
“¿Qué es una mujer? Aportes filosóficos sobre el concepto de mujer en los distintos feminismos” <i>Lucía J. Ghisletti Panné</i>	301
“El sentido matricial como anclaje al mundo” <i>Andrea Graciela Villar</i>	331
Autores	353

En búsqueda de la sexualidad... ¿perdida?

Escriben

María José Binetti
Emmanuele Camporeale
José Manuel Errasti Pérez
Daniel Osvaldo Fernández Ahumada
Ana María García
Lucía J. Ghisletti Panné
Celina A. Lértora Mendoza
Alejandro G. Miroli
Juan Antonio Negrete Alcudia
Daniel Sicerone
Diego Troncoso Hidalgo
Andrea Graciela Villar

