Nuevo realismo feminista

María J. Binetti



Hemisferios de Igualdad

EDICIONES COMPLUTENSE

Nuevo realismo feminista

La colección Hemisferios de Igualdad aborda el conocimiento de la investigación en género desde la transversalidad y con una visión integral, teniendo en cuenta las diferentes concepciones y contextualizaciones culturales a nivel internacional.

Comité científico de la colección

Dirección
Isabel Tajahuerce Ángel
Universidad Complutense de Madrid, España

Secretaría
Margarita Márquez Padorno
Universidad Complutense de Madrid, España

Asesoría
Nidia Abatedaga
Universidad de Córdoba, Argentina

Andrea Donofrio
Universidad Complutense de Madrid, España

Rebecca Haidt
Ohio State University, EE.UU.

Javier Juárez Rodríguez
Universidad de Medellín, Colombia

Cristina López Villar
Universidade da Coruña, España

Jorge Augusto Luengo López
Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España

Isabel Menéndez
Universidad de Burgos, España

Mª Belén Prados Suárez
Universidad de Granada, España

Manqinq Qiu
Instituto de Tecnología de Pekín, China

Rosa San Segundo Manuel
Universidad Carlos III de Madrid, España

Sahar Talaat
Universidad del Futuro en Egipto, Egipto

Nuevo realismo feminista

María J. Binetti

EDICIONES
COMPLUTENSE

Primera edición: octubre 2026

© 2026, María J. Binetti
© 2026, Ediciones Complutense
Pabellón de Gobierno
Isaac Peral s/n
28015 Madrid
913 941127
info.ediciones@ucm.es
www.ucm.es/ediciones-complutense

ISBN: 978-84-669-4038-2
DOI: https://dx.doi.org/10.5209/hei.009

Diseño de cubiertas de la colección: Koln Studio
Imagen de cubierta: *Shakti I.* Aurembiaix Sabaté.



Esta publicación se edita con licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International. Esta licencia permite copiar y distribuir el material en cualquier medio o formato, pero sin crear derivados ni adaptaciones de la obra, únicamente con fines no comerciales y siempre que se otorgue la atribución al creador. La atribución se debe hacer de la siguiente manera:

Binetti, María J. *Nuevo realismo feminista.* Madrid: Ediciones Complutense, 2026. https://dx.doi.org/10.5209/hei.009

Cualquier material de terceros contenido en este libro no está cubierto por la licencia Creative Commons. En caso de reutilizar material de terceros, es necesario obtener los permisos directamente del propietario de los derechos de autor.

Ediciones Complutense es miembro de Unión de Editoriales Universitarias Españolas (UNE) y está asociada a Cedro.

Ediciones Complutense garantiza un riguroso proceso de selección y evaluación de los trabajos que publica.

A mamá y a papá

En la memoria de mi maestro, Francisco García Bazán,
que me enseñó a venerar la verdad donde sea que la descubra.

Agradezco:

A Women's Declaration International por haber tejido la mayor red internacional de mujeres que trabajan por la defensa de nuestros derechos basados en el sexo. Estaba sola hasta que fuimos cuerpo y legión.

A la Howard V. and Edna H. Hong Kierkegaard Library, porque en sus largas estadías descubrí el pensamiento feminista.

Al Grupo de Estudios: Filosofía y Diferencia Sexual por resistir a la colonización ideológica.

A la Asociación para la Promoción de los Derechos Civiles de Argentina y a todos quienes con generosidad trabajan por una sociedad más libre. Será justicia. Será libertad.

Índice

Prólogo **15**

Introducción **25**

Relatos queer de un mercado psicotrópico **31**

1. Ese orgasmo revolucionario del mayo francés 33
2. De la *Unterschied* a la *différance* 40
3. Entre París y California: la construcción del género 46
4. Ficciones posfeministas sin mujeres 54
5. La implosión de los géneros queer 61
6. Un mercado contrasexual 68
7. El programa de Yogyakarta para cambiar «sexo» por «identidad de género» 74
8. La financiación condicionada del régimen internacional . . . 83
9. Deconstruyendo las falacias queer 87

De vuelta a lo real: el giro de la última filosofía **115**

1. Aproximaciones al giro realista del siglo XXI 116
2. Un intento de reconstrucción categorial 126
3. Una ontología más-que-material 149
4. El no uno biopsicosocial 174
5. El animal que es espíritu 181
6. Entre la naturaleza y el espíritu: la mediación sexual 192

La diferencia sexual, el otro nombre de un realismo feminista . **201**

1. El diferir mujer de toda diferencia 203
2. El cuerpo de la diferencia sexual 214
3. El alma de la diferencia sexual 226

4. La erótica del mutuo reconocimiento primordial 251
5. Esa esencia llamada mujer 263
6. La libertad de ser y devenir mujer 281

Conclusiones 297

Bibliografía 307

Prólogo

Considero un honor haber sido elegida para escribir el prólogo a este libro de María José Binetti, una obra sin duda necesaria, necesaria para la Academia y necesaria para la política feminista actual partiendo de la diferencia sexual y el nuevo realismo.

Desde el inicio, Binetti propone una filosofía fuerte y decidida que desafía toda la glosa sociopolítica en que se ha convertido cierto pensamiento feminista, que anclado en una insuficiente aspiración a la igualdad, es incapaz de profundizar en la consistencia ontológica de ser mujer. En el frontispicio mismo de su Introducción, la autora propone nuevos caminos y métodos para dar un salto epistemológico diseñando una síntesis entre el giro realista, ontológico o especulativo del siglo XXI, y el feminismo de la diferencia sexual. No olvidemos que la posmodernidad había instaurado que la ontología era totalitaria y los estudios culturales, emancipatorios. La gran trampa era que el *género* se había convertido en el sustituto imaginario de la diferencia sexual con una gran autonomía constructivista y performática. Hoy todo es género hasta el punto de borrar el sexo y el sujeto político *mujer*.

El nuevo realismo feminista trata de ser una síntesis superadora de realismo y feminismo diferencialista, teniendo en cuenta que la diferencia sexual es una instancia ontológica originaria, radical y constitutiva. Es a través de las mujeres que podemos conceptualizar la existencia en general, su sentido y dinamismo, de modo que se pretende pensar a través de ellas lo real en cuanto tal como lugar originario de la existencia humana. La diferencia sexual, pues, es el nombre del nuevo realismo en los umbrales del siglo XXI.

Fueron las propias pensadoras feministas las que, paso a paso, han ido introduciendo el concepto de género como sustitutivo de sexo, que se convierte en identidad de género. Binetti hace este recorrido, intentando llegar al corazón de todas las falacias que desde el mundo *queer* se instalan en el corazón mismo del llamado posfeminismo. Una de las características fundamentales del pos-

https://dx.doi.org/10.5209/hei.009.00
Nuevo realismo feminista. María J. Binetti. © Ediciones Complutense, 2026.

modernismo es el nominalismo, para el cual no hay hechos, sino interpretaciones, discursos, palabras, siguiendo a Nietzsche. Fue la caída de los grandes relatos, según Lyotard, ya que la racionalidad es una colonización y la razón equivale al poder de dominación. La alternativa posmoderna a los grandes relatos modernos son los microrrelatos situados hasta hegemonizar el campo teórico del feminismo, en el cual la mujer es solo un producto cultural.

La posmodernidad cultural convierte al feminismo en un constructivismo radical derivado de la sex-pol freudomarxista de Wilhem Reich en los años 30, la *différance* posestructuralista y la teoría de género. Todo este bagaje pasado por el filtro de las universidades estadounidenses es lo que ha dado en llamarse la *French Theory* o construcción del género. Ese constructivismo se convirtió en la teoría central del nuevo pseudofeminismo. La teoría del género, insisto, se fue formando desde el propio feminismo. Joan Scott concibe el género como una forma primaria de relaciones significativas de poder que oprimen a las mujeres en relaciones desiguales e injustas. Más aún: «El género permitió eliminar la diferencia sexual de la política, lo cual es tenido por un avance feminista». Gayle Rubin instituye el sistema sexo-género transformando la sexualidad biológica en producto de la cultura; la sexualidad política comprende las prácticas sado, perversas, fetichistas o pedófilas, lo que explica parte del adoctrinamiento actual en centros de enseñanza o campamentos de verano. Para Teresa De Lauretis, el género es una representación y para Foucault es la capacidad performativa del mismo, o sea, es autoconstruido, independiente del sexo. No obstante, el paroxismo de la insensatez nos llega de la mano de Judith Butler cuando postula en *Cuerpos que importan* que «lo social actúa unilateralmente sobre lo natural y le imprime sus parámetros y sus significaciones». Así pues, «el género es la significación social que asume el sexo dentro de una cultura dada […] ¿Qué queda pues del sexo, si es que queda algo, una vez que ha asumido su carácter social como género?». De aquí a considerar que las mujeres no existen, ni siquiera hay un paso: es lo mismo. ¿Qué sentido, pues, tendría el feminismo? La doctrina del género llevada hasta sus últimas consecuencias es el verdadero «caballo de Troya» de este movimiento, frente a lo que se levanta la potente voz de nuestra autora devolviendo a la realidad la esencia y la materialidad que comporta el ser mujer.

En semejante selva performativa, nuestra autora, María José Binetti, trata de salvar el sujeto político del feminismo, que no es otro que la mujer, las mujeres, ontológicamente consideradas. A partir de las mujeres podemos conceptualizar la existencia en general, su sentido y dinamismo. Se trata, pues, de

pensar a través de ellas lo real en cuanto tal, ya que es el lugar originario de la existencia.

La diferencia sexual es el nombre de un nuevo realismo cuyo tiempo ha llegado. Y espero que haya llegado para quedarse, ya que explica mucho más coherentemente la realidad de los sexos y del sujeto político del feminismo. En su afán por recuperar un feminismo sensato y fundamentado en un pensamiento original, Binetti instaura un principio que cambiaría todas las políticas actuales basadas en la simple diversidad, ya que desde el punto de vista realista, el reconocimiento jurídico de minorías no tendría por qué producir derechos particulares «de» minorías, sino aplicar los derechos humanos a toda persona en un marco de referencia objetivo y común. Es decir, que una persona de piel negra tiene derechos humanos, no por ser negra, sino por ser humana. Una lesbiana, no tiene derechos por su orientación sexual, sino por humana. Y, abundando en el tema, una persona trans no tiene derechos por trans, sino por persona. Es decir, que todos tenemos los mismos derechos humanos sin discriminación por supuestas características. Otra cosa es la aplicación de esos derechos, como propone Carol Gilligan en su ética del cuidado.

Con todo, el auténtico escollo que sostiene el edificio de una supuesta igualdad no diferencialista es la aseveración de Simone de Beauvoir cuando declara: «La mujer se afirma y diferencia en relación con el hombre (varón) y no este en relación con ella; esta es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, Él es lo Absoluto: Ella es el Otro». La diferencia aquí constituye una relación de sumisión y supeditación de la mujer respecto del varón, que, si bien en el patriarcado son ciertas, cabría considerarla como denuncia de un Absoluto impuesto y una alteridad insignificante. Al mismo tiempo, este absoluto podemos considerarlo como el Uno hegeliano en la cúspide del Espíritu, de la metafísica de Occidente. Como bien consideraba Koyève, la interpretación de Hegel marcaría los tiempos futuros del pensamiento: «Es posible que el porvenir del mundo y, en consecuencia, el sentido del presente y la significación del pasado, en el fondo dependan de la manera en que hoy se interpretan los escritos hegelianos». Y esos escritos apuntan al Uno como culminación de todas las síntesis y final del camino.

Binetti hace una de las interpretaciones actuales más interesantes y aperturistas de este dilema polifacético que se nos presenta en el panorama filosófico. Como fondo de este panorama, el giro lingüístico, al afirmar que «si la realidad no se adecúa a la lógica, tanto peor para la realidad», impone una lógica que deriva hacia un relativismo absoluto, cuyos extremos plantean una serie de alternativas constitutiva de la actual crisis civilizatoria: civilización/barbarie,

humanismo/neotribalismo identitario; eros/tánatos, ontología realista/nominalismo social; feminismo/ideología queer, dilemas a los que hay que añadir feminismo de la diferencia/feminismo de la igualdad, tal vez la primera crisis teórica con la que se enfrentó el movimiento feminista como trasunto de un feminismo marxista y un feminismo cultural. Para llevar a cabo el primero, Butler, ha sustituido la explotación económica por las diversas opresiones sufridas por los diferentes grupos marginales o identitarios, mientras que Binetti ahonda en el giro que sustituye el Sujeto Universal del Uno por un viraje hacia el Sujeto Universal del Dos, pensamiento inaugural de Luce Irigaray. En este quiebre se fundamenta todo el feminismo de la diferencia. Mujer/hombre no son ya reflejo de la primera respecto al segundo, no. Son sujetos ambos en una alteridad radical. Ya no hay un Absoluto y un Otro, según la interpretación que hace Beauvoir de Hegel.

El feminismo de Binetti transita hacia un nuevo humanismo. Ella entiende la dualidad de los sexos como una interrelación cooperativa entre ellos sin la necesaria confrontación de los antagonismos que Chantal Mouffe considera constitutivos de las sociedades humanas. Un antagonismo que siempre se da entre proyectos hegemónicos opuestos, irreconciliables racionalmente. Junto con Ernesto Laclau, Mouffe postula que las luchas van más allá de la confrontación entre clases y se integran, más bien, entre los movimientos sociales, especialmente el feminismo. La confrontación no tiene porqué derivar en una tiranía, como lo sería para Hobbes, sino en una democracia liberal y radical. Para Mouffe, las categorías de sexo o género no deberían ocupar el escenario del análisis feminista, sino desterrarlas como carentes de sentido, porque el sujeto no constituye una identidad fija, sino que está vinculado a una serie de posiciones de sujeto, de donde deriva la interseccionalidad que ha irrumpido en el feminismo para que entre todas estas «posiciones de sujeto» (sexo, raza, clase social, nacionalidad, edad, etc.) sumen el famoso 99 %, movimiento liderado por Nancy Frazer.

La polémica es contra la identidad, sobre todo de «mujeres», de modo que la diferencia sexual tampoco tenga sentido, sino la vinculación de las posiciones de sujeto que se identifiquen con determinados operadores éticopolíticos. Las feministas no pueden estar vinculadas por su identidad esencial –que Mouffe considera un esencialismo– ni por su diferencia sexual. Por lo tanto, no tiene sentido la lucha de las mujeres en tanto que mujeres, sino la unión con diferentes movimientos.

Las reflexiones de Mouffe y de Laclau creo que provienen de un posmarxismo que conserva una cancha de juego histórica, pero sin futbolistas, y aho-

ra quiere continuar el partido con jugadores de diversos deportes para seguir liderando el deporte rey con sus antagonismos televisados de cada domingo.

Afirmando que la ontología no era más que una razón instrumental supremacista y disciplinaria, pasó a ser algo rechazable epistemológica y políticamente considerada. De este planteamiento se derivó que la «esencia mujer», objetivo a batir de la cultura *woke*, no era más que una representación normativa y estereotipada, pasando a ser un significante vacío que nos llevaba a afirmar con Lacan que «la mujer no existe» ni, por tanto, encarna el sujeto político del feminismo, que es lo que Binetti quiere salvar y reivindicar.

Sin embargo, el sexo biológico existe, que el socioconstructivismo sustituyó por el género y que Butler, en los años 90, define como una ficción reguladora que se impone al nacer con el nombre dado, de donde se infiere que al cambiar de nombre se cambia de género porque no hay nada esencial en su origen, sino una performatividad discursiva. Esto permite afirmar que «una mujer trans es una mujer» y «un varón trans es un varón» solo por un registro nominal, el colmo del nominalismo (*flatus vocis*). Dicho planteamiento confirma que el enemigo a destruir por el posfeminismo es el feminismo de la diferencia, única corriente teórica que nos puede liberar de la posmodernidad vulgar y la moda queer.

Binetti se atreve a polemizar con el antiesencialismo posmoderno, lo que podría suponer un desprestigio para la Academia queer, y lo califica de insolvencia intelectual ya que confunde la esencia ontológica con la representación general de propiedades óntica de tipo sociocultural, en definitiva, interpretaciones y simulacros sin original y sin copia hasta el punto de sustituir la ontología y la gnoseología por una sociología y epistemología social multiculturalistas y atomizadoras. Añadiría a esto que la propia ciencia naufraga ante este acercamiento ficcional a la realidad. Por el contrario, la corriente del nuevo realismo que la autora defiende está en parte liderada por Markus Gabriel, Slavoj Žižek y Catherine Malabou, sin olvidar el *Manifiesto del nuevo realismo* de Maurizio Ferraris.

Sin embargo, el giro más arriesgado que realiza Binetti es afirmar que la esencia procede del ser; por consiguiente, no existe en sí ni por sí, sino que es el resultado de su movimiento diferencial, es decir, aquel que desfonda la simple identidad y la insta a un movimiento reflexivo que la habilita a ser otra: dar a luz lo posible, de aquí que la negatividad de la esencia proyecta la energía liberadora de lo real. O, como afirma Malabou, «la esencia significa la transformabilidad de los seres, nunca su estabilidad sustancial», puesto que la sustancia es aquello que existe de manera simplemente idéntica y que constituye

así la realidad fundamental de las cosas: seres individuales, objetos o elementos naturales. La sustancia cierra, la esencia abre. La manifestación de la esencia es lo que llamamos existencia, que, según Gabriel, constituye el aparecer en un campo de sentido. La unidad de ambas instancias es la «realidad».

Con el nuevo realismo se acabaron las ficciones jurídicas por las cuales lo que no admitimos en otros campos, sí se admite cuando un hombre asegura sentirse mujer. Por ejemplo, si yo voy a la Administración y le digo que soy pobre, pero me siento rica, no van a engrosar mi cuenta corriente para afirmar mi delirio. Sin embargo, semejante *boutade* se admite cuando un hombre autocertifica sentirse mujer.

Con el feminismo de la diferencia se cierra el círculo por el que ni Él es lo Absoluto ni ella lo Otro supeditado. Por el contrario, se abre una espiral por el cual Ella –mujer– es también devenir mujer. No que cualquier «otro» pueda asimilarse a ser mujer por imperativo de un «motor inmóvil» externo (el Estado) que transmuta la esencia-mujer en un género, lo que nos llevaría a una neutralización de los sexos y, por tanto, a una deshumanización de la especie, con la consecuente reificación de estereotipos sexistas.

La segunda parte de *El segundo sexo* se abre con una frase que ha sido en extremo polémica: «No se nace mujer, se llega a serlo» (Beauvoir), suponiendo un dualismo excluyente entre ser y devenir. Con el feminismo de la diferencia de Irigaray, el pensamiento feminista se hace ontología, ser se hace devenir y la diferencia, una categoría constitutiva radical: Sí se nace mujer. Somos cuerpos sexuados. Esa es la realidad y el camino hacia un realismo necesario tras la fragmentación, dispersión y absoluta arbitrariedad del sujeto. El en-sí (significante) y el para-sí (significado) enmarcados ambos en un campo de sentido.

Comprendo que para el común de los lectores resulte mucho más fácil el pensamiento de la igualdad que el de la diferencia, pero de seguir el primer camino, el feminismo tendrá que renunciar a ser filosofía y restringirse a un relato sociopolítico circunstancial. Peor aún si toma el camino del género y de la interseccionalidad de agentes diversos, ya que esta dirección nos lleva ineludiblemente al borrado de las mujeres de la historia.

Motivos suficientes tenemos para reflexionar sobre la propuesta de Binetti que, siguiendo a Irigaray, conceptualiza la diferencia ontológica a la luz de la diferencia sexual femenina como sujeto absoluto y autónomo, como realidad y como arquetipo, ya que la diferencia sexual femenina es potencia de lo nuevo y fuerza activa de creación. La mujer es la mediación universal de la existencia humana. Todos, incluso los más poderosos, somos nacidos de mujer, una

categoría soberana en la especie humana que en el patriarcado no ha sido reconocida. No así durante los milenios preindoeuropeos, que investigaciones arqueológicas como las de Marija Gimbutas han demostrado y expuesto científicamente. Solo el feminismo de la diferencia ha tratado de develar y restituir su sentido, cuando la divinidad era femenina y las mujeres organizaban y regían los pueblos y comunidades, por mucho que la Academia trate de negar un posible matriarcado inmemorial. Cuando se habla de empoderamiento, no hay otra motivación más profunda que la recuperación de aquella realidad.

Otro tema de controversia que Binetti trata de dilucidar es la dualidad naturaleza-cultura, resuelta por el realismo en la continuidad, acción recíproca y unidad biopsicosocial. Inteligencia y cultura surgen de la naturaleza y esta no es una *tabula rasa*. En este campo también la diferencia sexual tiene algo que decir, no para deslindar los sexos en un dualismo al estilo pitagórico, que es como entendió el feminismo igualitario la diferencia. Una diferencia que se muestra, sobre todo en el cerebro, en su plasticidad y diversidad, en el que las específicas hormonas, por ejemplo, influyen en gran medida.

En una conferencia en la que mencioné el tema, escuché voces de ¡hereje! Sin embargo, las propias autoridades en biología han obligado a los laboratorios a experimentar con animales, no solo machos, como hasta ahora, sino también hembras, las cuales tienen otros modos de enfermar y de sanar, lo que nos tendría que llevar a exigir en todas las facultades de Medicina una especialidad sobre «medicina de la mujer». En los cerebros de las mujeres, por ejemplo, el cuerpo calloso es de mucho más volumen que el de los varones y, por tanto, hay mayor conexión entre ambos hemisferios. Y no digamos el «cerebro materno», que pone en funcionamiento para la reproducción y crianza una serie de hormonas que ningún hombre en un pretendido maternaje social podría producir. ¿Cómo un acto jurídico podría cambiar la biología, la naturaleza, el sexo? Se trata de una ficción jurídica.

Además, el dimorfismo sexual no se realiza solamente en la dimensión física, sino también en la psicológica. Es decir, que el alma (psique) también es sexuada, erótica, lo cual se expresa en el mito de Eros y Psique. O, como afirma Binetti, desentrañando las raíces del psicoanálisis, la concepción de un sujeto autodiferencial progresivo, que nace del en-sí sustancial, sentir inmediato e inconsciente, y se eleva al para-sí de la autoconciencia espiritual por la fuerza generadora de Eros.

Por más que Binetti explique muy prolijamente el significado de la maternidad en la reproducción desde todos los puntos de vista, tampoco olvida la posición del lesbianismo como una posibilidad creadora de la sexualidad de la

mujer. Para ello cita a Andrea Dworkin: «ser lesbiana es el recuerdo del útero, cuando éramos uno con nuestras madres, hasta el nacimiento cuando fuimos separadas». Y considera que las relaciones heterosexuales son secundarias respecto a la homosexualidad primera y original. Esta afirmación desmiente la conjetura de que Binetti es una apologista de la maternidad. En absoluto. Lo único y magnífico que ha hecho es seguir las palabras con las que Luce Irigaray abre su obra *Ética de la diferencia sexual*:

> La diferencia sexual representa una de las cuestiones o la cuestión que debe pensarse en nuestra época. Cada época –según Heidegger– debe pensar una cosa. Solamente una. Probablemente la diferencia sexual sea la que corresponde a nuestro tiempo. ¿La cuestión de nuestro tiempo que, si fuera pensada, nos traería la «salvación»?

Nuestra época, he aquí la clave. Y nuestra época es la de un posmodernismo pop que impregnando determinados movimientos de izquierdas termina haciendo política global total-capitalista, y cuyas características fundamentales son: un escepticismo radical, la difuminación de los límites, el poder del lenguaje, el relativismo cultural y la pérdida de lo individual y lo universal, todo ello dirigido hacia un poshumanismo realmente letal.

Por todo ello, su aportación es definitiva en este momento político y cultural que solo puede ser combatido desde un diferencialismo realista y feminista. La crítica posmoderna rechaza tanto la visión del individuo como de la humanidad, y solo le da valor a pequeños grupos identitarios locales como productores de conocimiento, valores y discursos, los cuales, de hecho, han transformado la sociedad en un mundo del simulacro, como ya anunciaba Jean Baudrillard con aquella alegoría de Borges sobre los mapas y el territorio cuando «Colegios de Cartógrafos levantaron un mapa del Imperio que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él». Ya no distinguimos entre el mapa construido de la Academia y lo real de la vida, de la ciencia y de la política, hasta el punto de que los cartógrafos nos han conducido a la confusión de lo que ha dado en llamarse cultura *woke*.

El término *woke* surgió dentro de la comunidad negra de los Estados Unidos de América y significaba «estar alerta o despierto ante la injusticia racial». Retomó nuevas fuerzas con el movimiento *Black lives matter* mientras se extendía hacia otros movimientos reivindicativos. Esos que estaban alerta son los *woke*, es decir, los despiertos, los portadores de la verdad y ejecutores de la «política de la cancelación», procurando la muerte psíquica y académica de

aquellos que se opusieran a su verdad. Esta práctica orwelliana es la que ha tenido que sufrir Binetti. Y esta obra que prologo es su gran respuesta epocal ante semejantes despropósitos.

Un tema clave en su polémica lo constituyen los *Principios de Yogyakarta* de 2007 ante el Consejo de los Derechos Humanos de Naciones Unidas relativos a los derechos LGTBIQ2S+. Dichos *Principios* no fueron votados más que por los interesados, sin embargo, se está imponiendo en muchos Estados como derecho positivo, consiguiendo el mayor genocidio simbólico de la historia con lo que ha dado en llamarse «el borrado de las mujeres». Estas leyes aplicadas evitan los términos de mujer y madre, sustituidos por «persona gestante» y otros equivalentes, y convierten la lucha feminista en una victoria queer, como ha sucedido en la reciente Ley del Aborto de Argentina, como constata la propia Binetti en uno de sus artículos, «Lo que la prensa dijo: Argentina, el primer país en legalizar el aborto sin "mujeres"».

Lo que más me intriga de este movimiento es la afirmación de Helen Pluckrose y James Lindsay: «Según esta visión, si alguien no es una víctima perpetua, está cooperando con los poderes del mal». Así como la acusación de quietismo de Martha Nussbaum contra Judith Butler, porque en la cultura del victimismo, el estatus deriva de ser tenido por víctima y así obtener el apoyo de terceras partes.

Nuestra época, tan repleta de posverdad, de guerras, de perversiones y de hipersexualismo necesita voces como la de María José Binetti que puedan ser debatidas en la Academia y en la calle, voces de mujeres valientes que nos devuelvan a la realidad de la vida y de nuestra identidad. Casualmente, recibí ayer una tarjeta postal desde Roma que representa el secuestro de Perséfone (Proserpina) por parte de Hades (Plutón) de Bernini en la Galería Borghese. Esta magnífica escultura expresa la mayor tragedia de nuestra historia, porque Perséfone fue raptada y llevada a los infiernos y obligada a casarse con Hades, que, además del mito, representa la realidad de los secuestros y violaciones de mujeres, y masacre de hombres durante las invasiones patriarcales. Estas invasiones liquidaron el existente matriarcalismo, como lo documenta Gimbutas, introdujeron el intercambio de mujeres e instituyeron el matrimonio patriarcal o contrato sexual que desarrolla Carole Pateman: «El contrato social presupone el contrato sexual y la libertad civil presupone el derecho patriarcal». Los *Himnos homéricos* continúan la historia con la búsqueda por toda la Tierra de Deméter, la Madre, quien, presionando a Zeus, consigue que su hija vuelva con Ella durante seis meses del año.

El más importante mito occidental no ha conmocionado al feminismo como debería, sin embargo, me remito para terminar a las palabras finales de este libro: «Hacer filosofía desde ese campo abierto de sentidos que es la realidad, ha sido la propuesta de estas páginas, con la convicción de que la diferencia sexual femenina es hoy la cuestión del realismo, el *Zeitgeist* de una época que definirá nuestro rostro humano». Se trata de que el universal-mujer tenga cabida en esta nueva cosmovisión, que la identidad femenina no sea una suma de interseccionalidades sociales y menos un género, sino un sujeto libre, tampoco un espejismo masculino en una desigualdad espuria o bastarda, sino un sujeto político con su propia genealogía, que, como hijas de una Madre guardiana de la libertad, seamos rescatadas de la barbarie patriarcal para crear y recrear nuestra propia cultura y nuestra identidad personal. Nada humano nos es ajeno, lejos de ese poshumanismo que nos amenaza con los infiernos del simulacro y nos engaña con el relativismo de la posverdad. Solo la verdad nos hará libres. Solo la realidad puede instalarnos en el corazón mismo de la vida.

Victoria Sendón de León
Ronda, Málaga
26 de febrero de 2026

Introducción

Este es un libro de filosofía, convencido de que las ideas hacen la historia y en esa historia se refleja el rostro humano, para su reconocimiento o espanto. Lo propio de una idea filosófica es la pretensión de ultimidad y universalidad. La filosofía es discurso inaugural y final, en cuyo medio la existencia comprende sus condiciones de posibilidad y realización. En una época hegemonizada por el relato socioconstructivista, vencida por el escepticismo relativista y entregada a ideologías posverdad, restituir la instancia filosófica es una cuestión de dignidad intelectual.

Este es un libro de filosofía realista, que supone la existencia de criterios objetivos y universales de verdad, libertad y justicia. Verdad, libertad y justicia, esos trascendentales de la acción propiamente humana, han sido vaciados de sentido. Transitamos tiempos oscuros que abdicaron de la verdad para multiplicar simulacros y ficciones imaginarias, con la inevitable consecuencia de una disolución subjetivista indetenible. Del nominalismo identitario no se sale multiplicando significantes vacíos y afectos ciegos. Es necesario saltar a lo real para comprender entonces que siempre estuvimos allí pese a los desesperados intentos de desmentida. En la licuación posmoderna de todo referente objetivo, la restitución del realismo filosófico es una cuestión de supervivencia.

Este es también un libro de filosofía feminista, convencido de que la realidad de las mujeres constituye una reserva de sentido y valor capaz de desactivar los efectos deshumanizantes del constructivismo posgenerista y transhumano. Se trata, en concreto, de un feminismo de la diferencia sexual entendiendo por tal la diferencia radical, esencial y constitutiva de las mujeres en cuanto que tales, la que convirtió al feminismo en un realismo ontológico. En virtud de esa diferencia, el pensamiento feminista dejó de ser una simple corriente socio política o cultural para alcanzar el sentido ontológico y ontosexual del pensamiento. Fue entonces cuando la voz de las mujeres trascendió

https://dx.doi.org/10.5209/hei.009.01
Nuevo realismo feminista. María J. Binetti. © Ediciones Complutense, 2026.

el simple reclamo político en un mundo masculino para animarse a decir desde sí mismas la realidad en su conjunto.

La propuesta de un *Nuevo realismo feminista* es un intento de síntesis de lo que se ha dado en llamar el giro realista, ontológico o especulativo del siglo XXI y el feminismo de la diferencia sexual. Creemos que la acción recíproca entre realismo y feminismo, feminismo y realismo es mutuamente potenciadora. Un *Nuevo realismo feminista* es una ontología posposmoderna y posposfeminista.

La oscuridad espiritual del tiempo presente, escenificada por surrealistas *performances* de emancipación imaginaria, acusa la agonía del paradigma posmoderno por autolicuación. La era posmoderna había emprendido la tarea de una progresiva desrealización y desontologización del pensamiento bajo la falsa premisa de que la ontología era un constructo social totalitario, imperialista y colonial. Se asumió entonces que la ficción nos haría libres y así se instaló la narrativa cultural y literaria en lugar de la filosofía, los modelos epistemológicos en el lugar del conocimiento real, superestructuras culturales y estructuras económicas en lugar de creación humana espiritual. El axioma de que todo es reducible a construcciones discursivas y normas sociales fue la trampa que encerró a la posmodernidad en su propia ficción autoinstituida. Cosas, cuerpos, sexos, géneros, subjetividades, hijos, deseos, fantasías, ideas, etc., todo resultó ser el producto de una maquinaria económica que determina existencia humana. La conclusión final, que cae por su propio peso constructivista, es la de una posmodernidad producto de ocultos poderes estructurales e incapaz de emanciparnos de aquello que la mueve. Los microrrelatos que prometían liberarnos eran otros títeres del mismo aparato estructural.

El feminismo o posfeminismo *mainstream* se ha revelado también títere del *establishment*. Su malentendido inicial fue suponer que una teoría social desontologizada, que reduce a las mujeres a constructos discursivos y ficciones reguladoras, lograría la emancipación en virtud de novedosas construcciones, tan arbitrarias como las precedentes. Sociologismo, relativismo y subjetivismos sin sujeto convirtieron al pensamiento feminista, primero, en un posfeminismo nominalista para el cual «mujer» es el *flatus vocis* de representaciones generales abstractas. Segundo, en un transfeminismo para el cual «mujer» representa el contenido imaginado por cualquier sujeto discursivo que se enuncie tal. El resultado está a la vista: la cultura se liberó «de» las mujeres y prolifera en feminidades imaginarias basadas en los constructos hegemónicos que se suponía debía eliminar. Este pos/transfeminismo, también llamado ideología *queer*

o, de ordinario, *woke* o *wokismo*, constituye hoy el manual ideológico de los aparatos económicos y políticos globalizados.

Si en algún tiempo remoto el feminismo supo luchar por erradicar los estereotipos culturales que oprimían a las mujeres y las condenaban al ostracismo social y político, el transfeminismo lucha hoy por proteger esos estereotipos femeninos y masculinos a título de profunda identificación de género. Si la propuesta supo ser la igualdad sustantiva entre varones y mujeres, el posfeminismo ha descubierto que la igualdad sustantiva es un metarrelato imperialista, colonial y eurocéntrico, y que varones y mujeres son una ficción social basada en una discriminatoria y estigmatizante heteronorma binaria. La propuesta es ahora multiplicar micronarrativas moleculares, flujos afectivos y modos de habitar todos diversos, pero formalmente iguales.

Casualmente, o no, las ficciones, relatos y *performances* posmodernas gravitan de manera casi compulsiva en torno a una misma diferencia sexual. Solo y exclusivamente respecto de la diferencia sexual vale que la autocertificación de percepciones imaginarias supla por el sexo legal y deba ser tomada como sujeto de derechos y protecciones de orden público. Ninguna otra autocertificación perceptiva de clase, raza, nacionalidad, edad, filiación, lugar de nacimiento, ocupación, condición de discapacidad, etc. suple por su correspondiente estado legal. Solo y exclusivamente la diferencia sexual, mejor dicho, solo el sustituto genérico-imaginario de esa diferencia hiperrealiza la voluntad posmoderna de que ser es ser percibido –*esse est percipi*–. La ficción de culto que le permitió al posfeminismo sustituir la diferencia sexual por un constructo social imaginario se llama «género», el operador cultural del sexo reproductivo. Puesto en el lugar de la diferencia sexual, el género fue avanzando en autonomía hasta convertirse en el constructor de todas las cosas: mujeres, varones, cuerpos, sexos, sexualidades, subjetividades, deseos, vestimentas, fantasías, modales, poses, identificaciones e identidades, etc.

El género pasó de ser una categoría descriptiva y analítica de las ciencias sociales a ser el significante maestro, autoinstituyente y constructor del mundo humano. Esta evolución cultural del género tiene una historia conceptual que comienza con el marxismo, en rigor, con la teoría marxista de la ideología y el postulado de que la cultura es el efecto superestructural de relaciones económico-materiales de producción, o bien, en el caso del sexo, de reproducción. El género es la adaptación feminista del clásico esquema marxista: estructura económico-material / superestructura histórico-cultural; relaciones de producción y reproducción / clases sociales. Ni la posmodernidad ni el postransfeminismo de los géneros abandonaron jamás los supuestos economicistas de este

materialismo histórico y su derivado socioconstructivista, del cual depende la lógica de la existencia humana, también de las mujeres.

Hoy el género son los géneros de todo tipo. Hay géneros cis, trans, bio, tecno, post, ciber, xeno, alien, etc. Géneros femeninos, masculinos, andróginos, binarios, no binarios, queer, neutros, inespecificados, indefinidos, pangenéricos, multi, metro, demi, poli, supra, infra, metagéneros++. Las infinitas posibilidades genéricas construyen escalas de menor a mayor masculinidad o feminidad entre cuyos extremos hay indecidibles espectralidades imaginables. Cada sujeto puede masculinizarse, feminizarse, androgenizarse, neutralizarse, etc., a voluntad y por grados, con ayuda de los recursos xenocibernéticos a vuelta de mercado. La ingeniería posgenérica y transgenerista avanza a pasos indetenibles. De las mujeres solo queda el anacrónico recuerdo de haber sido y habitado el mundo de una manera normativa, excluyente y estigmatizante de las minorías alogenéricas.

Parvus error in principio magnus est in fine. Décadas de surrealismo posverdad nos han dejado de vuelta en manos de los mismos aparatos de producción que, según la teoría marxista de la ideología, construyen la lógica humana, también la posmoderna. Muchos coinciden, en especial los nuevos realismos, que la posmodernidad agoniza por hipertrofia. En su desierto, crece lo que salva.

Un realismo feminista afronta hoy el desafío de deconstruir la deconstrucción y sus constructos, reponer las grandes categorías ontológicas del pensamiento y reelaborarlas a la luz de la diferencia sexual. Tal es el objetivo de este libro, que intentará una síntesis superadora de realismo y feminismo. Del primero, porque un realismo sin feminismo desconoce el origen concreto de la existencia. Del segundo, porque un feminismo sin ontología realista termina por negar a las mujeres. La lección de una teoría política sin ontología ya la aprendimos.

A lo largo de la historia de la filosofía, el realismo se ha dicho de muchas maneras. Hay realismos empíricos, ónticos, científicos, morales, epistemológicos, ingenuos, críticos, etc. El realismo que suscribimos aquí constituye una concepción ontológica y especulativa que se distingue tanto de los viejos realismos metafísicos y sustancialistas como de los viejos antirrealismos socioconstructivistas, igualmente metafísicos. En comparación con el realismo metafísico, suponemos una conceptualización no sustancialista, deflacionaria, dinámica y relacional de la realidad; en comparación con la metafísica constructivista, suponemos la objetividad y universalidad de lo real, irreducible al sujeto imaginario. Dicho por la positiva, concebiremos una realidad no una y

no toda, desfundada, negada y mediada por una diferencia absoluta. Lo haremos en continuidad con el idealismo absoluto, en especial hegeliano, retomado de una u otra manera por algunos autores neorrealistas.

La determinación feminista de un realismo tal reside en el lugar de diferencia sexual como instancia ontológica originaria y radical. Que la diferencia ontosexual sea constitutiva de todo diferir y devenir es el primer principio del feminismo de la diferencia. Este principio sintetiza dos grandes ideas especulativas. Por un lado, la concepción romántico-idealista de una diferencia no dualista, autodiferencial y creadora de la identidad; por el otro, la conceptualización dinámica de ese diferir en términos de energía sexual, Eros, fuerza vital primordial. La síntesis feminista de ambas ideas encuentra en la mujer el origen y arquetipo de esa diferencia esencial que da nacimiento a la existencia. Para un realismo feminista, desde el origen es una diferencia en continua generación. La razón de un realismo tal es esencialmente erótica.

No es el objetivo de estas páginas discutir sobre el *factum* óntico «de» las mujeres, sus cualidades empíricas, las propiedades más o menos generales y accidentales que las afectan, o bien sobre lo que cada una perciba ser en su insondable intimidad particular. Cualquiera de estas discusiones «de» las mujeres, supone que hay una realidad «de» la mujer. Asumimos ese *factum* óntico de que hay mujeres como una verdad evidente, objetiva y universal, en el mismo sentido en que damos por hecho la existencia de los varones, el sol, el agua, los números, el acto de pensar, el color rojo o la muerte. Y suponemos, además, que el hecho de que la mujer exista no es ontológicamente irrelevante ni indiferente a la existencia en general. Bajo tal supuesto, nuestro objetivo consiste en derivar las implicaciones ontológicas de aquel *factum*, entendiendo que la diferencia sexual hace sentido universal. Nuestro objetivo no es por lo tanto analizar ónticamente a las mujeres, sino pensar a través de su existencia fáctica la realidad en cuanto que tal, el lugar del origen, su dinamismo conceptivo y conceptual.

Podríamos hablar de este realismo feminista como una arqueología ontosexual abocada a exhumar las marcas de un origen sepultado por siglos de falo-logo-centrismo, como diría Luce Irigaray. La conceptualización de la diferencia sexual contiene una teoría integral de la sexualidad femenina que es clave para la comprensión de la unidad biopsicosocial y espiritual de la persona humana. Esa teoría explica, por la negativa, que la ingeniería social transgenerista constituya un capítulo central del proyecto transhumanista y poshumano. Una ontología de la diferencia sexual le responderá al ensamblaje de partes y moléculas xenogenéricas con la organicidad dinámica del animal

espiritual, sexuado y sexual. Una perspectiva integral de la sexualidad contiene las variables de referencia para medir las distorsiones que el constructivismo sociologista ha introducido en la política sociocultural y hasta en el régimen internacional de los derechos humanos de las mujeres, hoy en ostensible retroceso. Un nuevo realismo constituye, en este sentido, un humanismo feminista.

El presente libro se compone de tres capítulos. El primer capítulo es una crítica realista deconstructiva del socioconstructivismo posmoderno en versión queer. Entendemos por teorías queer aquella ideología para la cual la diferencia sexual es una ficción normativa, discriminatoria y estigmatizante, que debe ser sustituida por las múltiples posibilidades de los géneros identitarios. El segundo capítulo trata del giro especulativo del siglo XXI y los primeros principios del realismo ontológico que elaboraremos aquí, en continuidad con el idealismo absoluto y algunos autores de inspiración hegeliana tales como Markus Gabriel, Slavoj Žižek o Catherine Malabou. El tercer capítulo intenta una arqueología de la diferencia ontosexual femenina que exhume las marcas de su erótica primordial y libere su potencia de transformación. Soy en este punto simplemente deudora de la genealogía trazada por Luce Irigaray y el círculo italiano de Diotima.

Ha sido un lugar común del nominalismo posfeminista y sus derivas imaginarias caricaturizar al feminismo de la diferencia como una suerte de anacrónico sustancialismo ginecocéntrico, ya superado por el nomadismo antiesencialista de todos los géneros. Mostraremos en estas páginas que la desontologización de la realidad en general y de la diferencia sexual en particular nos han hundido en proceso de retribalización identitaria que busca fundar el orden común en ficciones privadas. La diferencia sexual es el nombre de un nuevo realismo especulativo cuyo tiempo ha llegado. En ese diferir, el feminismo está llamado a reconocerse como autoconciencia de su tiempo, reserva de sentido, potencia de generación.

Relatos queer de un mercado psicotrópico

La filosofía de la segunda mitad del siglo pasado se desarrolló bajo el paradigma que Richard Rorty denominó el «giro lingüístico», entendiendo por tal la construcción de la realidad a través del lenguaje, autoinstituyente de sí mismo y lo otro. Según este lingüisticismo fundacional, las reglas, diferencias y relaciones sintácticas del lenguaje construyen la semántica de una realidad convertida en una función discursiva. El paradigma lingüisticista postula al lenguaje como una especie de fundamento metafísico que performa todas las sensaciones, percepciones, representaciones, ideas, imaginarios sociales, etc. El sujeto y objeto de la filosofía se desplazó así de las cosas a los discursos y su performatividad: hermenéutica, deconstrucción, estudios culturales, análisis sintácticos y textuales protagonizaron la escena bienpensante, fuera de la cual solo hay esencialismos totalitarios. Reducida al análisis del lenguaje, la filosofía se clasificó en discursos de tipo científico –la filosofía analítica– o relatos socioculturales, la así llamada filosofía continental posmoderna. De esta última hablaremos en lo sucesivo.

La posmodernidad parte del axioma nominalista según el cual no hay hechos, sino significantes, fonemas, nombres, discursos e interpretaciones. El carácter perlocucionario que la lingüística anglosajona le atribuyó a ciertos actos particulares de lenguaje, el nominalismo posmoderno se lo atribuyó al lenguaje en cuanto que tal, una suerte de *a priori* metafísico performativo de todo. El universo se convirtió así en un juego de signos y relaciones significantes autocontenidos en cada sistema simbólico, donde la verdad o falsedad de las enunciaciones depende de la sintaxis enunciativa, es decir, de la propia enunciación performativa de su verdad o falsedad. El hecho de que la verdad sea una función enunciativa es lo que se conoce como posverdad o posfalsedad, consistente con una era posfáctica. Aquel viejo sofisma del *homo mensura* reaparece ahora en versión discursiva, con un inevitable deslizamiento hacia el psicologismo autodeclamatorio, como veremos.

https://dx.doi.org/10.5209/hei.009.02
Nuevo realismo feminista. María J. Binetti. © Ediciones Complutense, 2026.

Asumida la esencia discursiva de la realidad cual axioma instituyente, la condición posmoderna descrita por Jean-François Lyotard[1] procedió a demoler los grandes metarrelatos modernos y sustituirlos por microrrelatos situados. Lo que la condición posmoderna entiende por metarrelato moderno es su propia versión simplificada y reduccionista de cierta modernidad ilustrada, intelectualista y sustancialista, que por cierto ya había sido criticada y superada por la modernidad romántico-idealista. La posmodernidad arma así su propio relato de lo moderno –teoría marxista de la ideología mediante– como si se tratase de un dispositivo racionalista de control y uniformización sociocultural. De este modo, la razón iluminista que se suponía liberadora y progresista, resultó ser una fuerza de colonización y disciplinamiento, pura voluntad dominación. Entre sus grandes metarrelatos coloniales se encuentran los derechos humanos, las instituciones democráticas y republicanas, los valores éticos universales, el concepto de persona humana, las variables objetivas de verdad y justicia, el conocimiento científico, y demás instituciones como las universidades, los partidos políticos o los medios de comunicación. Los posmodernos denunciaron entonces que la razón era el mecanismo superestructural de la estructura económico-política y aquellos relatos, sus operadores ideológicos. Algo así como un historicismo materialista remixado por un socioconstructivismo cada vez más diseminado.

La alternativa posmoderna al totalitarismo moderno consistió en la multiplicación de microrrelatos situados, cada uno de los cuales sería su propia medida posverdad. Escepticismo, relativismo y ficción enmarcan esta proliferación discursiva, cuyos enunciados performan representaciones y hechos. La nueva fe creyó que esos microrrelatos entregados a sus propios juegos sintácticos nos liberarían del totalitarismo de la razón instrumental, que la proliferación anarquizante de ficciones y simulacros garantizaban la emancipación. La posmodernidad mantiene el ideal emancipador de la modernidad, pero en una estructura posfordista de producción, correlativa a microagenciamientos individuales anticoloniales y anticapitalistas. El metarrelato marxista de una superestructura universal fue así dispersado por microrrelatos imaginarios que recrearán una nueva estructura antisistema.

Lo cierto es que, a pesar de sus buenas intenciones revolucionarias, los microrrelatos posmodernos son por axioma efecto de las mismas estructuras de poder que producen el aparato ideológico, una ficción más proyectada por

[1] Jean-François Lyotard, *La condition posmoderne: rapport sur le savoir* (Paris: Éditions de Minuit, 1979).

los dispositivos de control económico-políticos, y como tal incapaz por principio de superar aquello que los produce. Cualquier discurso está de antemano precontenido por el sistema operatorio del poder. Si la posmodernidad creyó que el escepticismo y el relativismo posverdad nos liberarían del totalitarismo moderno, ha resultado ser –por principio– un camino de ida al autoritarismo populista y el dogmatismo irracional en manos del mercado. Cuando la creencia desacredita la posibilidad de una medida objetiva de verdad y justicia, entonces, concluye Maurizio Ferrari, «el argumento del más fuerte es siempre el mejor»[2]. El círculo posmoderno se cierra donde todo empezó, en la voluntad de poder del aparato económico.

También la filosofía feminista de la segunda mitad del siglo pasado sufrió el impacto del giro lingüístico y su paradigma posmoderno, de lo cual resultó un posfeminismo culturalista[3] basado en relatos y representaciones sociales, y deslizado por su propio peso constructivista hacia un transfeminismo subjetivista. El autofundacionalismo performativo del discurso y sus correspondientes epistemologías culturales hegemonizaron el campo teóricopolítico del feminismo bajo el presupuesto de que la mujer es una representación social, la ficción normativa de ciertos dispositivos de poder imperialista y coloniales. Llámese género a esa superestructura cultural, producto de fuerzas económico-reproductivas, el sexo.

La profesión de fe socioconstructiva del feminismo *mainstream* fue un gradual proceso multicausal en el cual confluyeron varias líneas teóricas, en especial la sex-pol freudomarxista, la *différance* posestructuralista y la teoría del género. El golpe de gracia fue el surgimiento de las teorías queer y su axiomática sustitución del sexo por la identidad de género auténticamente sentida. En lo que sigue, intentaremos articular las fases principales de este proceso de licuación constructivista, con especial énfasis en la diferencia sexual como núcleo operativo de la disolución identitaria.

1. Ese orgasmo revolucionario del mayo francés

La segunda revolución francesa del 68 se parece a un espejo invertido de la primera: subjetiva en lugar de universal y sexual en lugar de política. Posmarxismo y psicoanálisis son sus grandes aliados teóricos bajo la premisa de que

2 Maurizio Ferraris, *Manifesto of New Realism* (SUNY Press, Albany 2014), 3.

3 Cfr. Linda Nicholson, ed., *Feminismo/posmodernismo* (Buenos Aires: Feminaria, 1992).

la liberación sexual es praxis política. Si la razón resultó ser un poder opresivo, entonces la fuerza revolucionaria debía residir en alguna instancia afectiva ajena a las conceptualizaciones racionales. El gran hito en esa dirección es la alianza freudomarxista tramitada por autores como Wilhelm Reich, Reimut Reiche o Herbert Marcuse, quienes descubren la organización sexual de la estructura capitalista y sientan las bases para un «orgasmo revolucionario»[4] que restituya al proletariado sexual la salud psicopolítica. La novedosa interpretación bolchevique del psicoanálisis asumió una relación directa y proporcional entre la represión sexual, la alienación de clase y las bases económicas de la lógica cultural. De esas premisas nació la sex-pol, un dispositivo de salud mental de tipo asambleario que preparaba la revolución. El orgasmo se convirtió así en el elemento de la liberación proletaria.

Eros y civilización[5] jugó un papel protagónico en la interpretación de esta sexualidad política reprimida y alienada por el aparato capitalista. Herbert Marcuse introduce en esa obra un novedoso esquema dualista –desconocido por Freud– entre el principio del placer y el principio de realidad, reinterpretado desde la estructura económica de racionalidad y rendimiento. El freudomarxismo parte del supuesto de que habría una suerte de sexualidad originaria ordenada al placer, pura energía libidinal esencialmente polimorfa, imaginaria, espontánea y autopoiética que ha sido reprimida por la estructura económica y su concomitante superestructura racional disciplinaria, capitalista, opresora y alienante. Entre la sexualidad pura y la realidad racional opresora, Marcuse recurre a la imaginación como potencia originaria libremente creadora. La imaginación trabaja en favor de la liberación sexual contra la represión de la realidad y la razón.

Varias son las ideas de la sex-pol marcusiana recepcionadas por el orgasmo revolucionario de aquel mayo francés. Primero, la idea de un entendimiento formal representativo –típico del iluminismo francés– que Marcuse reinterpreta como principio de razón, realidad y rendimiento. La segunda idea es la creencia en una sexualidad íntegra y sin mancha que, si no fuera frenada por la economía capitalista, fluiría de manera armónica e inocente, incapaz de producir mal alguno. Para escándalo de Freud, la sexualidad primaria de Marcuse es esencialmente buena, políticamente justa y éticamente impecable, pero el capitalismo la corrompe. Todo malestar e injusticia vienen de afuera, de las

[4] Tomamos la idea de «orgasmo revolucionario» de Sheila Jeffreys, *Anticlimax: A Feminist Perspective on the Sexual Revolution* (New York: NYU Press, 1991), 74.

[5] Cfr. Herbert Marcuse, *Eros y civilización* (Madrid: Sarpe, 1983).

redes económicas del capital. La tercera idea marcusiana es el desplazamiento del eje revolucionario de lo político-estructural a lo subjetivo individual. Marcuse ya no enfatiza la clase proletaria sino el individuo reprimido, al cual aplica la diseminación multiorgásmica de la posmodernidad.

A las asambleas sex-pol le sucedieron las masacres del estalinismo, el nazismo y las guerras mundiales. Sin embargo, su éxito diferido reverbera en la revolución cultural del 68, calificada por algunos como la primera revolución del siglo xx, hegemónicamente masculina. Varios autores han visto en el mayo francés el fin de la revolución industrial y el comienzo de un capitalismo microagencial centrado en el deseo, el consumo y la producción de imaginarios subjetivos. Más aún, lo han entendido como la coartada ideológica del capitalismo para multiplicar su base de producción. La tesis de pensadores como Michel Yves Clouscard, entre muchos otros[6], es que –contra el pronóstico freudomarxista– la politización del deseo sexual no redundó en la emancipación soñada, sino en la captura de la sexualidad por los dispositivos capitalistas de consumo, producción y excitación libidinal. La nueva superestructura ya no será represiva y disciplinaria, será consumista, libertaria y multiorgásmica. Su poder instrumental es la seducción subliminal y sus aparatos de excitación permanente multiplican y diversifican la libido. El ideal de producción es una subjetividad hiperactiva en permanente flotación y mutación rizomática, sin raíces, centro ni eje, narcotizada por un consumo esquizoide, como dirían Guattari y Deleuze, o perversa, según Foucault.

Mayo francés constituye una instancia de inflexión en la que los aparatos de producción y control cultural catectizaron a la izquierda revolucionaria, mientras esta elevaba la imaginación al poder. La sexo-política francesa post-68 hereda el compromiso con una libido redimida del principio de realidad y entregada a sus propias ficciones imaginarias, cada vez más moleculares y rizomáticas. Si la propuesta marcusiana consistía en erosionar imaginariamente el sistema de la razón a fin de restituir la pulsión sexual a su integridad original, la micro política posmoderna descree de los originales y solo proyecta simu-

6 Cfr. Michel Yves Clouscard, *Neofascismo e ideología del deseo* (Quito: Edithor, 2019); Eva Illouz y Dana Kaplan, *El capital sexual en la modernidad tardía* (Barcelona: Herder, 2020); Luc Boltansky y Eve Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo* (Madrid: Akal, 2002); Dany-Robert Dufour, *El arte de reducir cabezas. Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo global* (Buenos Aires: Paidós, 2007; Esteban Anchustegui Igartua y Manuel Lázaro Pulido, *La ideología liberal de la nueva izquierda del siglo XXI: La alienación 'progre' de una tradición clásica* (Madrid: Dykinson-Sindéresis, 2023; Felipe Schwember, «Utopía libertaria y utopía queer, ¿un matrimonio imposible?», *Revista de Estudios Políticos* 194 (2021): 127-155.

lacros sin original ni copia, *performances* y seducciones en el vacío hiperreal. La generación sexo-política de los 70, representada por autores como Gilles Deleuze, Félix Guattari, Guy Hocquenghem, Jean-François Lyotard, Michel Foucault o Jean Baudrillard, ha confiado el destino económico-político al proyecto de la postsubjetividad microagencial.

El *Anti-Edipo*[7] ocupa un lugar canónico en la construcción de un poscapitalismo esquizoide, liberado del principio de realidad y confiado en una sexualidad polimorfa, desorgánica, sin cuerpo y performada por múltiples yoes inconexos. Gilles Deleuze y Félix Guattari proponen un tipo de libido antiedípica, desligada y descompuesta en múltiples pulsiones parciales y unívocas, indiferentes las unas a las otras. Cada pulsión es pura afirmación inmediata y positiva sin falta ni negatividad, objeto ni sujeto, carente de desarrollo, reflexión o desdoblamiento interior, pura posición tautológica y autorreferencial que se basta a sí misma en su simple agitación instantánea. Ellas agitan cuerpos sin órganos ni subjetividad, vale decir, sin centro, organización, finalidad o sentido. La conexión de unas pulsiones parciales con otras es extrínseca, espontánea y azarosa. Su combinación proyecta un yo esquizoide de múltiples identidades, efecto de pantalla sobre el cual la maquinaria socioeconómica inscribe nuevos libretos sobre fugaces deseos. Yo, cuerpo, subjetividad, realidad, objeto son unidades ficticias, imaginarias, que ensamblan múltiples agitaciones parciales; su proyección solo dura un instante sin continuidad ni historia, para ser sucedida por una nueva configuración también instantánea, discontinua y nómada.

La sexualidad anedípica opera por líneas de fuga que escapan del edificio edípico-molar hacia devenires minoritarios que decodifican y recodifican nuevos discursos. Sin embargo, lo cierto es que el pasaje de una ficción macroestructural a muchas ficciones microagentes reunidas en ensamblajes no cambia la relación estructural, más bien la confirma. En cualquier caso, detrás de la pantalla, el sujeto es el otro: el aparato de producción que maneja en secreto los hilos del postsujeto esquizoide sin rostro ni historia, sin continuidad… ni revolución.

En la línea sucesoria del mayo francés, sigue la *Economía libidinal*[8] de Lyotard, cuya libido es también pura afirmación inmediata a la que nada le falta, vibraciones sin objeto, fin o sentido. Estas pulsiones son unívocas en su

[7] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti-Edipo. capitalismo tardío y esquizofrenia* (Barcelona: Paidós, 2004).

[8] Jean-François Lyotard, *Economía libidinal* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000).

posición e indiferentes unas con otras, desaparecen así como aparecen, sin dejar rastros. Según describe Lyotard, la libido agita unívocamente cualquier cuerpo, discurso, sistema o aparato político. Eso mismo piensa Jean Baudrillard[9], para quien la sexualidad es pura energía *sponte sua*, indiferente e indeterminada, carente de fin, norma, límite o principio referencial, de donde se sigue que toda norma es un imposición arbitraria y violenta. Su juego opera por fuera de lo real, en el vacío de una hiperrealidad obscena y pornográfica entregada a la seducción y el simulacro.

Texto canónico de la nueva generación sexo-política es la *Historia de la sexualidad*[10] de Foucault, donde sexualidad significa una praxis cultural efecto de tecnologías económico-políticas. Foucault se propone mostrar que no hay nada «natural» en la sexualidad porque ella misma es una construcción política producto de la episteme moderna. En rigor, para Foucault la sexualidad es un invento de la modernidad victoriana caracterizado, entre otras cosas, por la institucionalización de las prácticas reproductivas, el disciplinamiento desde el Estado y la psiquiatrización del placer homosexual. La alternativa foucaultiana propone un nuevo regimen sexo-político basado en la autogestión individual, privada y minoritaria del placer, sin más normas ni leyes que la fluidez del deseo. Esto incluye la autogestión de placeres minoritarios tales como el sadomasoquismo, la pedofilia o pedosexualidad, diversidad genérica de particular interés para Foucault. Pero más allá de su autogestión privada, lo interesante es que Foucault sincera la alianza entre un nuevo empresariado sexual, autogestor del capital erótico, y el imaginario individualista y neoliberal inspirado por su estancia californiana[11].

La sexualidad autoempresarial propuesta por Foucault se referencia en Sade, ese gran libertino exponente de la violencia, el caos y destructividad intrínsecas a la pulsión sexual[12]. Sade permite comprender que la voluntad de poder, aniquilación, tortura y muerte es la quintaesencia de la sexualidad, su fuerza se-

9 Cfr. Jean Baudrillard, *Seduction* (Montreal: New World Perspectives, 1990).

10 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2014).

11 Para esta síntesis de neoliberalismo y sexo-política en Foucault remitimos a Luis Diego Fernández, «La crítica política de Paul B. Preciado a Michel Foucault: una respuesta desde una perspectiva foucaultiana», *Revista de Filosofía* 52/1 (2022). https://doi.org/10.24215/29533392e039 (Consultado el 25 de octubre de 2025).

12 Para el paradigma sádico de la sexualidad foucaultiana remitimos a Michel Foucault, *Language, Madness, and Desire. On Literature* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015), 93-146.

creta, la desublimación emancipante. Este tipo de desublimación es lo que su autor propone como alternativa a la represión victoriana, por supuesto bajo asumiendo que quien se emancipa es quien ejerce el poder de tortura y destrucción, claro. En otros términos, el paradigma foucaultiano erotiza las relaciones desiguales, el sometimiento, la perversión y la tortura a título de juego sado, *top-bottom, butch-femme*, adulto-niño, varón-mujer. A eso se dedican, explica Foucault, los hombres solos cuando se juntan[13]. El resto de lo que hacen deben saberlo los niños de la colonia de Túnez.

El sadomasoquismo se instituyó como práctica insignia de estas nuevas sexualidades perversas, moleculares y rizomáticas, habituadas al desmembramiento anedípico, las fantasías esquizoides y los niños. El imaginario posdisciplinar encuentra en el ano el referente privilegiado del orgasmo revolucionario, primer principio de toda evacuación normativa. En continuidad con Foucault, Guy Hocquenghem postula el ano como un órgano apoteósico: círculo de los círculos, uróboros infinitos y anillo siempre abierto a una pene-tración inefable. Según Hocquenghem, el ano representa el instrumento por excelencia de la desterritorialización heteronormativa y la recodificación democrática e igualitaria, en la medida en que todos tenemos algún ano siempre dispuesto a ser penetrado. Los anales de Hocquenghem celebran así el polimorfo y anedípico poder de «abrirse hasta el infinito de las conexiones posibles en todos los sentidos sin lugares asignados»[14]. Pureza mística e igualitarismo político a la par.

Otra ferviente apologista del éxtasis sadomístico es Gayle Rubin, entusiasta de los rituales gay e imitadora de sus códigos *à la butch*. La propuesta sexo-política de Rubin reivindica las subculturas sado, el fetichismo, la promiscuidad, el sexo público, la transexualidad, la pornografía y el sexo transgeneracional, pedofilia o pedosexualidad como diversidad genérica, todo bajo la doble modalidad libre o comercial y a toda edad. Consecuente con su apertura mental, la autora defiende la descriminalización de la industria pornográfica y prostituyente en su totalidad[15]. La premisa común es que todo vale en ese juego inocente, espontáneo y reparador que es la sexualidad, puro fluir imaginario y lúdico incapaz de dañar. Hacer el amor con un zapato, un niño,

13 Michel Foucault, *¿Qué hacen los hombres juntos?* (Madrid: Grupo Editorial Cinca, 2015), 94.

14 Guy Hocquenghem. *El deseo homosexual* (Madrid: Melusina, 2009), 89.

15 Cfr. Gayle Rubin, *Deviations* (Durham & London: Duke University Press, 2011).

un asno adulto o cualquier otro fetiche o persona[16]: todo es válido y auténtico respecto de una libido íntegra y armónica que no conoce límites.

La estrategia desplegada bajo el ideario post-68 fue cambiar el relato cultural a fin de renovar el sistema de producción: sustituir la disciplina e imposición por la seducción y autogestión del capital. La relación estructural entre el aparato económico-político y la sublimación libidinal se mantiene intacta, solo que ampliando sus posibilidades de expansión. El goce masculino y homomasculino transgredió la norma tradicional a efectos de habilitar culturalmente la erotización de las relaciones de explotación, dominación y tortura. Siguiendo el análisis de la historiadora Sheila Jeffreys, podríamos decir que el resultado de la revolución orgásmica fue la potenciación de la supremacía masculina a través de nuevas formas de hipersexualización –pedofilia y sado, prostitución y pornografía, imposición de cánones de moda y belleza, etc.– que expandieron la subordinación de mujeres y niños a la esfera pública y comercial[17]. En términos de políticas de las mujeres, las décadas de los 70 y 80 añadieron al uso doméstico dentro del dispositivo de la familia nuclear tradicional –sobreviviente incólume a la revolución sexual–, el uso público como objetos de consumo masivo dentro de la industria pornográfica y prostituyente. En ambos casos, los aparatos de poder multiplicaron sus redes gracias a la retórica sexo-política.

En breve, el orgasmo revolucionario *à la* francesa fue el atajo ideológico que le permitió al sistema económico-político desregular el mercado sexo-político de cuerpos, subjetividades, mujeres y niños. La propuesta foucaultiana de un neoliberalismo de izquierda operado por fuera del Estado mediantes prácticas minoritarias, antiburocráticas, antipunitivistas y tolerantes en materia de libre experimentación de los placeres, esa izquierda neoliberal consuma las buenas intenciones de la sex-pol. Si la revolución industrial produjo mercancías, la revolución sexual producirá postsujetos anedípicos, psicotrópicos y punk. Maurizio Ferraris describe esta operación como una «desublimación represiva»[18] cuyo nuevo amo concede la libertad sexual a cambio de tomar todas las demás libertades.

[16] Gayle Rubin, «Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality», en *Pleasure and Danger*, ed. Carole Vance (London: Routledge & Kegan Paul, 1984), 267-319, 310.

[17] Recomendamos el excelente estudio historiográfico de Sheila Jeffreys, *Anticlimax*; así como el trabajo de Dorchen Leidholdt y Janice Raymond, *The Sexual Liberals and the Attack on Feminism (*New York: Teachers College Press, 1990).

[18] Ferraris, *Manifesto of New Realism*, 10-12.

El legado de la revolución psicobolche a la posteridad posfeminista y queer es el de un deseo-máquina social en manos de microestructuras fluidas, anárquicas y rizomáticas.

2. De la *Unterschied* a la *différance*

Una de las grandes categorías de la corriente posmoderna y sus epígonos posfeministas y queer es la «diferencia», traducida por el posestructuralismo francés como *différence* o *différance*. La *différance* interpreta en términos lingüisticistas lo que la ontología idealista, en especial hegeliana, llama *Unterschied*[19] y conceptualiza como el autodiferir dialéctico de la identidad, su negatividad creadora que no excluye la identidad, sino que es ella misma identidad desdoblada, reflexiva, mediada. El posestructuralismo francés conoció este tipo de diferencia a través de las lecciones sobre Hegel impartidas por Alexandre Kojève y Jean Hyppolite, y desde entonces no dejó de insistir en una diferencia no dualista, más allá de la oposición excluyente de contrarios, dinámica y creadora.

Sin embargo, a diferencia de la ontología idealista, el pensamiento francés de la *différence* o *différance* se enmarca en el giro lingüístico y la fenomenología de la conciencia cartesiana, de donde toma su impronta nominalista. Esa diferencia opera como medio, mediación, «entre» o «tercer género» intermedio del devenir. En rigor, se trata de un operador discursivo que diferencia y conecta significantes entre sí y con Otro del lenguaje. La *différence* o *différance* pertenece al lenguaje y este al registro representativo de la conciencia que distingue sus representaciones de lo irrepresentable. Autores como Jacques Derrida, Jacques Lacan o Deleuze gravitan en torno a ese diferir estructural.

Derrida introdujo la *différance* como una instancia de negatividad no dialéctica superadora de la oposición entre la identidad y la diferencia abstracta, simples representaciones claras y distintas del entendimiento formal. La *différance* está más allá de todos los opuestos, no es ni diferencia ni identidad, ni presencia ni ausencia, ni ser ni pensamiento finito, ni interioridad y exterioridad, ni afirmación y negación, ni acción ni pasión; ella ni siquiera es, no tiene existencia o esencia, ni depende de ninguna categoría del ser[20]. Instalada más allá

[19] Volveremos más adelante sobre la «diferencia» tal como la concibe Hegel en la lógica de la esencia de la *Ciencia de la lógica*.

[20] Jacques Derrida, *Marges de la Philosophie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1972), 6-7.

de la lógica binaria, lo representable y sido, la diferencia derridiana se afirma como un tercer género, entre o medio que siempre excede todo intento de identificación. Sin embargo, esta *différance* opera discursivamente, mejor dicho, opera el lenguaje mismo que es el apriori de todo comienzo.

Para el posestructuralismo de Jacques Derrida «en el comienzo es la ficción, hay escritura»[21], y la escritura se compone históricamente como un tejido de diferencias[22]. La diferencia cumple la función estructural de separar y relacionar significantes entre sí y con el Otro del discurso, lo no discursivo ni representable, el exceso impensable e imposible, el sublime silencio de lo inconmensurable que limita negativamente todo decir y representar. Dado que para Derrida se comienza por escritura, entonces el lenguaje no dice la presencia de un real irreducible al nombre, sino más bien su ausencia y la trascendencia de un Otro indecible, cuya Diferencia imposible hace posible el lenguaje.

En sintonía derridiana, también Jacques Lacan entiende la diferencia como lo que separa al lenguaje del Otro inconmensurable, un Real trascendente e inaccesible cuya ausencia hace posible las articulaciones discursivas en el vacío abierto por la falta. Lacan distingue lo Real, que escapa a toda simbolización, de las realidades construidas a través de la sintaxis simbólica y la semántica imaginaria. Los significantes lacanianos no están asociados a un significado objetivo –tal como lo presupone la lingüística– ni enuncian un referente exterior al lenguaje. Por el contrario, los significantes son autónomos y priman sobre el significado que ellos producen a título de sujeto por encadenamientos de imágenes fónicas, articuladas por la diferencia de un Real inaccesible. La pura ausencia de un Real que no es ni puede pensarse justifica el comienzo de la ficción, la escritura o el discurso sin referente ni contenido objetivo. También en el caso de Lacan, nos encontramos con apriorismo discursivo que se enuncia a sí mismo y al Otro, y opera a través de la diferencia como intervalo articulador de letras, sílabas y palabras.

Tanto para Derrida como para Lacan, el lenguaje funciona como condición metafísica de posibilidad de todo contenido semántico, objetivo y subjetivo, una suerte de trascendental discursivo operado, finalmente, por el Otro Real. La diferencia que separa y une fonemas y grafemas es extrínseca, opera desde afuera de los significantes. Ella es además unívoca, se dice siempre en el mismo plano de producción discursiva, esto es, en el registro de las representacio-

21 Jacques Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre* (Paris: Galilée, 1988), 105.

22 Cfr. Derrida, *Marges de la Philosophie*, 12-13; también *L'écriture et la différence* (Paris: Éditions du Seuil, 1967).

nes. Su posición es pura afirmación inmediata, performativa de imágenes subjetivas y discursos culturales. La diferencia impide la significación plena de lo Real, difiere y abre toda operación simbólica a nuevas significaciones formales.

Este tipo de constructivismo discursivo operado por una diferencia formal representa al sujeto. A diferencia del *subjectum* clásico –*hypokeimenon* puesto debajo, subyacente, base de todo lo demás–, el sujeto lacaniano no precede, sino que procede de las cadenas significantes que lo producen a título de representación de aquello que los significantes significan entre sí. En palabras de Lacan, el sujeto es «sujeto de un significante. Lo enuncio con la fórmula mínima de que un significante representa un sujeto para otro significante»[23]. Él pertenece por definición al registro representativo solo presente en el lenguaje. No hay un sujeto que preexista al lenguaje, este post-existe a nivel de procesos simbólicos como resultado retroactivo de relaciones diferenciales entre significantes. Los significantes poseen un valor subjetivo porque representan –no a un contenido objetivo– a un sujeto. El lenguaje no nombra objetos exteriores que existan con independencia del discurso, por el contrario, nombran al sujeto y el modo en que este es significado y enunciado por suerte de cogito lingüístico: *loquor ergo sum*[24]. La posición radicalmente discursiva-representativa del sujeto es una de las tesis centrales de la ideología socioconstructivista, como veremos.

Para Lacan, lo mismo que para Derrida, suponer que existe una realidad prediscursiva es un círculo cuadrado, porque la realidad es de suyo una función discursiva de uso colectivo y representación imaginaria individual. De aquí que las condiciones de enunciación sean idénticas a las condiciones de verdad, y las relaciones intersubjetivas, reducibles a prácticas culturales. Dado que el sujeto es instituido/constituido por la sintaxis estructural del lenguaje, autores como Cornelius Castoriadis entienden que es por principio imposible juzgar o criticar políticamente el contenido de la ley que lo estructura y de la cual es efecto[25]. Todo sujeto hablante o grupo de sujetos es instituido/constituido históricamente por un orden simbólico presupuesto del cual no puede escapar, excepto por la referencia inefable al Otro. Cualquiera sea la constelación simbólica en cuestión –el régimen nacional socialista, la Santa Inquisición o la

23 Jacques Lacan, *Aún. Seminario 20* (Buenos Aires: Paidós, 1998), 171.

24 Remitimos en este punto a Mikkel Borch-Jacobsen, *Lacan. The absolute Master* (Stanford University Press, 1991), 169-196.

25 Cornelius Castoriadis, *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987. La creación humana I* (México: Fondo de Cultura Económica, 2004), 132-133.

sharía–, el sujeto será efecto de sus significaciones. 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 inconmensurable del discurso y la escritura. El cuerpo es para Lacan una sustancia material que goza y cuyo goce opera un *impasse* en la operación representativa, un corte o desfase que le impide al lenguaje cerrarse sobre sí mismo. Esa plusvalía de lo Real del cuerpo inscribe una falla estructural, un *hiato* insuperable en la formalización simbólica que separa al sujeto hablante de la sustancia gozante. Entre el *loquor* de la conciencia representativa 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 significante o representativa, 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 sujeto que habla. En palabras de Lacan, la sexualidad se parece al «eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir»[26]. En breve, hay sujetos que dicen, cuerpos mudos que gozan y sexualidad que reverbera.

Arribamos así a la diferencia sexual en el contexto del dualismo lacaniano, versión discursiva de la conciencia cartesiana y su *res extensa*. La diferencia sexual es una operación discursiva inscrita en el orden de los significantes por falla y sustracción. Respecto de su goce inconmensurable con cualquier decir, solo es posible guardar silencio. Las implicancias de esta idea recogidas por el posfeminismo son enormes. Por un lado, la diferencia sexual entre mujeres y varones pertenece al orden simbólico representante del sujeto discursivo. Dicho por Lacan, «los hombres, las mujeres y los niños no son más que significantes. Un hombre no es otra cosa que un significante»[27], una función discursiva asignada por el lenguaje. Cada sexo es un «locus», una posición en el lenguaje y su sintaxis. La conclusión cae de suyo: «no hay relación sexual»[28], lo que hay son relaciones discursivas y praxis culturales que construyen varones y mujeres en conexión con el lenguaje. Por el otro lado, dado que el cuerpo es una sustancia gozante muda e irrepresentable, la diferencia sexual le es ajena, no hace mella en su inefable Real.

[26] Jacques Lacan, *El seminario. Libro 23: El sinthome* (Buenos Aires: Paidós, 2006), 18.

[27] Lacan, *Aún. Seminario 20*, 44.

[28] Jacques Lacan, *... o pero. Seminario 19* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 12.

Sin embargo, enunciar lo inefable es también un modo de decirlo y representarlo. Motivo por el que tanto Lacan como Derrida han pronunciado el modo propio en el cual la mujer o lo femenino pertenecen a lo que el discurso dice que es lo no decible. En palabras de Derrida «la mujer, sujeto imposible del discurso»[29], el no sujeto o el Otro del lenguaje. Dicho por Lacan, «la mujer no toda es, hay siempre algo en ella que escapa del discurso»[30]. Ambos enuncian a la mujer por oposición extrínseca a lo masculino, que sería lo decible, representable y determinable. Conforme con la diferencia sexual tal como la representa la metafísica clásica, los dos colocan a la mujer del lado de lo infinito e indeterminado, el apeiron, lo amorfo y oscuro. La mujer es el vacío indecidible más allá, inaccesible al lenguaje, un Real barrado o *peu partout* ajeno a la formalización. La posición (no) discursiva de la mujer o lo femenino corresponde al cuerpo que goza más allá del Falo, de manera muda y sorda. Lo masculino, en cambio, es lo claro y distinto, lo representable y formalizable que goza al modo decible del Falo.

En virtud de la alteridad inconmensurable de lo femenino, tanto Derrida como Lacan imaginan haber superado el dualismo clásico y el esencialismo de las representaciones identitarias. La enunciación de un Real trascendente e inaccesible equivale para ellos al punto de fuga del representacionalismo, la instancia de sustracción y apertura que empuja siempre nuevas cadenas significantes. La mujer sería así un punto ciego y vacío, una posición formal sin contenido que –explica Silvia Tubert– no propone nuevos modelos de identidad ni alguna supuesta feminidad auténtica, sino que en rigor no significa nada[31]. Mujer es tan solo un nombre, y cualquier interpretación que asuma lo contrario peca de biologicismo y esencialismo metafísico. Tubert advierte entonces que «la sexualidad solo puede ser considerada, si no queremos recaer en posiciones esencialistas, en el nivel de los procesos simbólicos»[32], es decir, como institución/constitución del sujeto discursivo representado por significantes. Lo Real de lo sexual no es esencialista porque nunca está presente, es más bien un metaausente que abre el juego de la sintaxis lingüística en continua flotación.

Eso significa la mujer: una posición discursiva que goza de manera inefable, sin contenido objetivo, pero con algún contenido subjetivo dislocado del cuer-

29 Derrida, *Psyché*, 106-7.

30 Lacan, *Aún. Seminario 20*, 44.

31 Silvia Tubert, *La sexualidad femenina y su construcción imaginaria* (Buenos Aires: Librería de Mujeres Editoras, 2010), 276.

32 *Ibid*.

po. Dado que se trata de un lugar en el discurso, cualquier sujeto hablante puede ser significado por el mismo conforme sean los significantes que lo representan. Los cuerpos, por su parte, gozan mientras su libido excede, desborda la operación formal representativa, nada podemos decir de ellos.

Deleuze comparte con Derrida o Lacan la afirmación de una diferencia no dualista ni dialéctica que opera más allá de la lógica representativa como energía generadora. *Diferencia y repetición*[33] deja en claro que el movimiento de la diferencia es volver, repetirse a cada instante en lo finito desde su idealidad infinita e inconmensurable. La *différence* deleuziana comparte igualmente la posición inmediata, simple y puramente afirmativa a la que nada le falta, un pleno, *conatus* o intensidad autoidéntica a su posición siempre múltiple. Sin embargo, en lugar del apriorismo discursivo de aquellos, Deleuze prioriza el flujo de fuerzas materiales, rizomáticas y moleculares, sobre las cuales opera el lenguaje como organizador cultural. Deleuze y Guattari llaman «materia al plan de consistencia o cuerpo sin órganos, es decir, el cuerpo no formado, no organizado, no estratificado o desestratificado, y a todo lo que circulaba por ese cuerpo, partículas submoleculares y subatómicas, intensidades puras, singularidades»[34]. La materia funciona cual sustrato irreducible e indecidible de toda forma, representación o significante, un soporte indiferenciado en cuya inmanencia acontece el diferir que siempre vuelve como diverso, multiplicando fuerzas, líneas de fugas, agenciamientos y devenires moleculares en el plano de la pura inmanencia. Se trata de una diferencia unívoca e indiferente a su diversidad, que solo distingue por diferir extrínseco. Dado que según Deleuze, «la inmanencia en estado puro exige un Ser unívoco»[35], entonces la diferencia se dice siempre de la misma manera.

El materialismo deleuziano desplegado a partir de una diferencia creadora constituye un constructivismo radical cuyas construcciones son, al fin de cuenta, también discursivas. Su propio autor explica que «el plano de la inmanencia tiene que ser construido, la inmanencia es un constructivismo»[36] de formas, figuras, impresiones, imágenes, metáforas, ficciones, nombres, simulacros, etc. En el plano de la inmanencia, las moléculas se agregan y desagregan, combinan o desacoplan en continuos devenires aleatorios. El contenido del pensamiento

33 Gilles Deleuze, *différence et répétition* (Paris: Puf, 1968).

34 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo tardío y esquizofrenia* (Valencia: Pre-textos, 2002), 51.

35 Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión* (Barcelona: Atajos, 1999), 168.

36 Gilles Deleuze, *Negotiations* (New York: Columbia University Press, 1995), 146.

son sus mismas representaciones, ficciones o simulacros autoconstruidos en su diferir inmanente.

Tanto en la versión discursiva de Derrida y Lacan como en la versión materialista de Deleuze, la diferencia es idéntica a su construcción cultural. El diferir de este tipo de diferencia puramente afirmativa a la cual nada le falta solo puede ser extrínseco, puesto entre significantes o ficciones el uno fuera del otro. Su negatividad es reactiva. Unas fuerzas reaccionan contra otras, se eliminan, suman o restan, construyen y destruyen. Lo que ellas no pueden hacer estrictamente hablando es transformar-se, porque para eso es necesario un principio reflexivo de negatividad intrínseca que les permita devenir esencialmente otra y misma. Pero tal no es el caso de esta diferencia puramente positiva, simple afirmación inmediata que desaparece al instante de su posición para repetir infinitamente nuevas configuraciones igualmente azarosas. Esta representación de la diferencia como multiplicadora externa «entre» partículas o significantes ensamblados es una noción central del pensamiento posfeminista y sus derivas queer.

3. Entre París y California: la construcción del género

El encuentro de la sexo-política *à* la francesa y el individualismo liberal americano acontecido durante las últimas décadas del siglo pasado con epicentros como California y New York dio origen a la *French Theory*. Un lugar privilegiado de ese encuentro es la teoría de género, surgida en el marco de la sociología feminista norteamericana y asimilada progresivamente al constructivismo posmoderno. Repasemos brevemente la evolución conceptual del género y sus efectos concomitantes.

La noción del «género» fue tomada de la sexología clínica del psicólogo John Money y difundida por Robert J. Stoller (1968)[37] bajo el supuesto de que el modo de crianza determina la identidad de género con independencia del sexo biológico. Money coincide con la sex-pol freudomarxista en la construcción social de algo natural, el género sería una especie de res *cogitans* cultural que determinaría los significados de la muda *res extensa* natural. Los estudios de las mujeres y feministas incorporan esta noción a fin de enfatizar el carácter

[37] Cfr. John Money, «Hermaphroditism: An Inquiry into the Nature of a Human Paradox». (Tesis doctoral, Universidad de Harvard, 1952); Robert Stoller, *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity* (London: Karnac, 1968).

histórico y cultural de la opresión de las mujeres con independencia de la naturaleza. Se asumió entonces que solo disociando el género del sexo biológico sería posible mostrar que la subordinación cultural de las mujeres no emanaba con necesidad de la biología o alguna otra entelequia inmutable, sino que era el resultado contingente de relaciones sociales. El supuesto fue un sexo natural e invariable, relacionado de manera extrínseca y arbitraria con un género cultural y contingente. Este marco teórico aplicó el género de dos maneras principales: 1) como categoría de análisis sociohistórico; 2) como categoría del derecho internacional.

En tanto que categoría de análisis social feminista, el concepto de género fue usado por primera vez por Ann Oakey en *Sexo, Género y Sociedad*[38] para ser luego consagrado por la academia norteamericana de los 80 como instrumento central del feminismo. La historiadora norteamericana Joan Scott, influida por el constructivismo de Michel Foucault y Jacques Derrida, es una de las grandes artífices del género que ella define como «un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder»[39]. Esta definición articula dos elementos centrales: la referencia extrínseca del género al sexo biológico y la construcción política este. El género es para Scott un sistema de relaciones sociales entre varones y mujeres determinado por una distribución del poder jerárquica, desigual y opresiva para estas.

Autoras como Scott y adláteres imaginaron que la despolitización del sexo o diferencia sexual en favor de la construcción política del género contribuiría a la emancipación de las mujeres y la consecución de su igualdad sustantiva con los varones. A los hechos, asegura Scott, el género permitió «eliminar la "diferencia sexual" de la política»[40], lo cual supuso un gran avance feminista. El sexo, por su parte, fue reducido a una condición natural extracultural, una especie de sustrato material, universal y necesario, pero muda y pasiva, sobre el cual se inscribe el aparato cultural del género. Así las cosas, Gayle Rubin instituye el «sistema sexo-género»[41], entendiendo por este último el conjunto

38 Ann Oakley, *Sex, Gender and Society* (London: Temple Smith, 1972).

39 Joan W. Scott, «El género: una categoría útil para el análisis histórico», *Revista del Centro de Investigaciones Históricas* 14 (2002), 35-36.

40 Joan W. Scott, *Only Paradoxes to Offer* (Cambridge, Harvard University Press. 1996), 3.

41 Cfr. Gayle Rubin, «The Traffic in Women. Notes on the Political Economy of Sex», en *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna R. Reiter (New York & London: Monthly Review Press, 1975), 157-210.

de disposiciones por el cual una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana. La interpretación de Rubin se inspira en la teoría marxista de la ideología y aplica al sistema sexo-género la relación causal entre la estructura de producción económica y la superestructura cultural, efecto de aquella. El género resulta así la superestructura ideológica de la estructura reproductiva del sexo, escindida entre la clase explotadora y la clase explotada.

Curiosamente, luego de haber despolitizado el sexo para politizar en su lugar al género conforme con la clasificación marxista de una estructura económico-material y una superestructura cultural, Rubin se da cuenta de que también el sexo y la sexualidad son políticos. Su solución fue entonces pensar una política radical de la sexualidad, pero fuera de la política de género que comprende a las mujeres y al feminismo[42]. La sexualidad política es la que comprende las prácticas sado, perversas, fetichistas, pornográficas, pedófilas, etc. A las mujeres, en cambio, les corresponden las políticas de género abstraídas de la sexualidad, que desde la perspectiva sado y la apología de la pedófila de Rubin son tachadas de conservadoras y puritanas. Según Rubin, entonces, el sexo y la sexualidad de las mujeres no son políticas, son más bien reaccionarias. Lo político es el género.

Las políticas de género enfocadas en la opresión sistémica de las mujeres –estructuralmente desiguales de los varones– reemplazaron a las políticas sexuales, ahora enfocadas en prácticas sexo-libertarias. Proliferan así los estudios de género atentos a las variables y elementos que producen la desigualdad estructural. Aparece entonces un nuevo matiz del concepto de género, que ya no se reducirá a una simple categoría de análisis, sino además una praxis performativa. Por un lado, explica Teresa, «el género es una representación»[43], vale decir, algo mental, una imagen o noción. Sin embargo, el género es además «el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, conductas y relaciones sociales por el despliegue de una tecnología política compleja»[44]. La idea de «tecnología» procede de Michel Foucault y se refiere al conjunto de técnicas y estrategias representativas y discursivas que producen efectos políticos. Apli-

42 Cfr. Rubin, Gayle, «Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality», en *Pleasure and Danger*, ed. Carole C. Vance (London: Routledge & Kegan Paul, 1984), 267-319.

43 Teresa de Lauretis, *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction* (Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1987), 3.

44 *Ibid.*

cada al género, designa la capacidad performativa del mismo, productor de representaciones y prácticas.

Asumido como tecnología, el género deja de ser un concepto descriptivo, analítico o explicativo para convertirse en una simbólica performativa de sujetos imaginarios y colectivos políticos. Los efectos del género son el género mismo, vale decir, su autoinstitución simbólico-imaginaria. El posfeminismo da de este modo el primer paso hacia el constructivismo radical. De tener una relación de correspondencia causal con el sexo –su estructura reproductiva–, el género fue avanzando progresivamente hacia una suerte de entelequia política independiente del sexo, autoconstituída o autofundada. La autonomización del género coincide con su progresiva sustancialización metafísica: el género ya no aplica a la perspectiva política del sujeto mujer, sino a una simbólica semoviente, autoproductora «de» –genitivo objetivo mediante– las mujeres como sujetos imaginario-discursivos. En otros términos, se pasó de un análisis historicista a un constructivismo sociolingüístico con pretensiones omniexplicativas, vale decir, metafísicas.

En tanto que categoría legal, el género fue introducido en el sistema internacional de los derechos humanos durante la década de los 90 en el marco de un modelo social de interpretación y aplicación jurídica con el propósito de enfatizar la proyección social del sexo biológico. Su noción aparece por primera vez en la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer de Beijing de 1995, a saber, en la Declaración y Plataforma de Acción que la usan unas 200 veces[45]. Si bien la Plataforma de Beijing no define expresamente la «perspectiva de género», la aplica como equivalente a la «perspectiva de mujer»[46] en el sentido diferencialista y continuo del sexo, socialmente expresado. No hay dualismo sexo-género en los tratados internacionales, sino un continuo biopsicosocial respecto del cual el género significa la dimensión política. A partir de Beijing, este se convierte en un concepto clave del derecho internacional y un instrumento fundamental de protección y antidiscriminación de las mujeres. La perspectiva de género tiene la función de sensibilizar, prevenir y corregir la aplicación de las normas, así como de transversalizar políticas e intervenciones relativas a las mujeres.

[45] Para la categoría de género en el derecho internacional Cfr. Úrsula Basset ed., *Superando desafíos: un abordaje integral sobre la mujer en clave de derechos humanos* (Buenos Aires: Konrad Adenauer Stiftung, 2024), 107-137.

[46] Basset, *Superando desafíos: un abordaje integral*, 114.

La CEDAW empleó la categoría de «discriminación basada en el género» en su Recomendación General número 28 (I.5) de 2010, entendiendo por género

> las identidades, las funciones y los atributos construidos socialmente de la mujer y el hombre y el significado social y cultural que la sociedad atribuye a esas diferencias biológicas, lo que da lugar a relaciones jerárquicas entre hombres y mujeres, y a la distribución de facultades y derechos en favor del hombre y en detrimento de la mujer.

El sexo, por su parte, es definido como «las diferencias biológicas entre el hombre y la mujer». El Glosario de Igualdad de Género de la ONU lo define como «las formas en que los roles, actitudes, valores y las relaciones con mujeres y hombres son construidas por todas las sociedades en todo el mundo». Y en el mismo sentido lo usa el Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional (1998), cuyo artículo 7(3) afirma que « el término 'género' se refiere a los dos sexos, masculino y femenino, en el contexto de la sociedad. El término 'género' no indica ningún significado diferente al anterior».

Hasta aquí entonces, el uso del género en el marco internacional de los derechos humanos supone una relación inherente con el sexo, del cual es la proyección social. El sujeto jurídico de la perspectiva de género son las mujeres, es decir, a las personas de sexo femenino en su integridad y continuidad biopsicosocial. Esta aplicación clara, precisa y eficaz del género se irá perdiendo con la progresiva autonomización de este en una suerte de entelequia social omnipresente, productora «de» mujeres y varones y, a la postre, sujeto jurídico *per se* en sustitución de mujeres y varones, como veremos a continuación.

Ahora bien, el modelo social de interpretación y aplicación en el cual el género aparece, supone que este siempre está en intersección con otros muchos significantes performativos también de realidades culturales. A la perspectiva de género se le añade así la perspectiva jurídica interseccional como paradigma social múltiple e instrumento del derecho antidiscriminatorio, en especial de mujeres y niñas. La perspectiva interseccional fue introducida en la jurisprudencia por la abogada estadounidense Kimberlé Crenshaw con el objetivo de que el ejercicio de la justicia pudiera ponderar la conexión de múltiples ejes de opresión social. A saber, género, color, clase, casta o situación socioeconómica, etnia, condición minoritaria, edad, identidad de género, elección sexual, idioma, creencia o religión, ocupación, opinión política, nacionalidad, ubicación urbana o rural, peso, belleza, estado de salud, capacidades o discapacidades cognitivas, tamaño, talla, altura, verbales, auditivas, visuales, ambulatorias,

habilidades sensorio-motrices, situación parental, estado civil, genealogía familiar, condiciones sanitarias, nivel educativo, antecedentes penales, analfabetismo, situación de asilo o refugio político, viudez, situación migratoria o apátrida, VIH/sida, privación de la libertad, situación de trata y explotación, conflicto armado ++.

La aplicación del enforque interseccional es, junto con el género, también producto de la sociología feminista norteamericana y, como en el caso de aquel, será progresivamente subsumido por un constructivismo sociologista que sustancializará los ejes de la intersección a título de entelequias autoproductoras de los sujetos sociodiscursivos. En otras palabras, la interseccionalidad dejará de ser un método de análisis social o aplicación jurídica para convertirse en una metafísica sociologista primero y psicologista después, como veremos.

La evolución socioconstructivista del género, su autonomía performativa e imaginaria, encuentra un punto de inflexión en el autofundacionalismo lingüisticista de Judith Butler, para quien la repetición en el tiempo de actos discursivos produce cuerpos, sexos, géneros, deseos, subjetividades, prácticas e instituciones sociales, etc.[47] Cualquier cosa que pensemos es el efecto sedimentado del discurso social instituido en el imaginario individual y colectivo. Lo social es él mismo sujeto productor, acto productivo y objeto producido del discurso, social. La hazaña performativa de Butler radica en haber resuelto el dualismo entre un sexo natural inmutable y un género cultural contingente e histórico en un monismo lingüisticista, respecto del cual el cual el sexo –autosubsistente– ya no se relaciona de manera extrínseca con el género, sino que es el producto simbólico-imaginario de este. A esto apuntan las célebres afirmaciones butlerianas según las cuales el sexo es un ideal regulador, una ficción o práctica normativa, efecto del colonialismo y del capitalismo global eurocéntrico[48], y también un diagnóstico asignado por el médico[49] o un espectro[50].

47 Cfr. Judith Butler, «Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista», en *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*, ed. Sue-Ellen Case (Johns Hopkins University Press: 1990), 270-82; también *Undoing Gender* (New York: Routledge, 2004); «Problemas de los géneros, teoría feminista y discurso psicoanalítico», en *Feminismo/posmodernismo*, ed. Linda Nicholson (Buenos Aires: Feminaria, 1992), 75-95; *Bodies that Matter. On the discursive Limits of 'Sex'* (New York: Routledge, 1993).

48 Judith Butler, *¿Quién teme al género?* (Barcelona: Paidós, 2024), 257.

49 Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (Buenos Aires: Paidós, 2019), 35.

50 Judith Butler, *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy* (Buenos Aires: Taurus, 2022), 120.

Butler equipara el género-sexo al libreto de una obra teatral, con la salvedad de que en este caso los actores no preexisten a la dramatización sino que son creados en y por la ejecución de la pieza en una especie de golpe de magia que inventa a la vez el libreto, los actores y el acto de recitación, todo junto en un escenario social fundacional. El acto performativo es un acto teatral radicalmente estético, una ficción cuyo guión son los mismos actores en cuanto que tales. El paradigma del género es el de la creación estética en el sentido de una ficción simbólico-imaginaria cuyo valor de criterio y valor de verdad es la obra misma. En otros términos, la performatividad genérica representa el paradigma posverdad de un libreto que se valida a sí mismo. Por ende, no hay libretos verdaderos y falsos, cada libreto, como cada género, se valida y verifica a sí mismo, y su verdad dura tanto como la dramatización teatral.

Butler sostiene la paradoja de una repetición sin sujeto, que no repite nada, pero produce muchas cosas distintas: cuerpos, sexos, géneros, subjetividades, deseos, instituciones, etc. Ella performa además múltiples dimensiones culturales: lo biológico, lo psíquico, lo político, lo ético, lo religioso, etc., todas subsumidas y unidimensionadas por el género constructor. A menos que la autora encubra tipo de sustancialismo fundacional –el género– que mágicamente va produciendo diagnósticos médicos, individuos sexuados, representaciones sexo-genéricas, hábitos culturales, actos biológios, estereotipos sexistas, etc., todo al mismo nivel de construcción cultural, digo, a menos que Butler oculte algún sustrato metafísico o reifique secretamente algún operador cultural de todas las cosas, una especie de gran Otro repetidor de lo mismo, de otro modo no se explica cómo es que el género genera por repetición, de la nada, la escena teatral del mundo.

Según nuestra explicación, Butler aplica el concepto de repetición performativa a una supuesta estructura social que la repetición misma debería producir en el marco de un constructivismo sociologista sin sujeto ontológico preexistente, pero con sujeto social omniproductor, que hace las veces de monocausalidad metafísica de tipo discursiva. Lo repetido es el acto social mismo mágicamente sedimentado como lenguaje, simbólica cultural, subjetividad, imaginación individual, cuerpo propio, hábito identitario, etc. En cuanto al individuo concreto, de carne y hueso, este no es sujeto «de» nada sino más bien un objeto estético sujetado «a» los actos sociales que lo performan. Su posición discursiva es una ficción superestructural de las relaciones de poder heterosexuales.

Como en el caso de Derrida o Lacan, también el sujeto butleriano es radicalmente discursivo, construido por prácticas fónicas y representado por significantes sociales. Su carácter de sujeto es pura teatralización, una ficción o «función de un discurso decididamente público y social»[51]. Sujetos, cuerpos, deseos, son funciones sociodiscursivas. Algunas de esas ficciones se llaman mujeres, otras varones, otras se posicionan como no binarias, andróginas, fluidas, mutantes, trans, cis, etc. Por otro lado, el sujeto discursivo mujer, varón, mutante o como se enuncie no está representado por un solo significante social, sino por muchos. Entre ellos, género, color, clase, casta o situación socioeconómica, etnia, condición minoritaria, edad, elección sexual, idioma, creencia o religión, ocupación, opinión política, nacionalidad, ubicación urbana o rural, peso, belleza, estado de salud, capacidades o discapacidades cognitivas, tamaño, talla, altura, verbales, auditivas, visuales, ambulatorias, habilidades sensorio-motrices, situación parental, estado civil, genealogía familiar, condiciones sanitarias, nivel educativo, antecedentes penales, ser transgénero o intersexual, analfabetismo, situación de asilo o refugio político, viudez, situación migratoria o apátrida, VIH/sida, privación de la libertad, situación de trata y explotación, conflicto armado ++. El sujeto individual resulta así una función social múltiple y diversa, respecto de la cual ser mujer o varón es una de las tantas subfunciones identitarias.

Los sujetos discursivos comportan un haz de identificaciones interseccionadas múltiples, rizomáticas, nomádicas, cuyas mutaciones pasan de la una a la otra sin dejar rastros. El sujeto es en rigor un postsujeto carente de centro, desarrollo interior, continuidad o historia personal. Las fantasías identitarias son discontinuas, intermitentes y fugaces, parecidas a los flashes de un caleidoscopio. Los postsujetos viven un eterno presente sin edad, siempre idénticos a una fugaz evanescencia que procede de aparición en aparición.

Hasta aquí, entonces, diremos que el género que surgió como categoría de análisis social a fin de justificar que la opresión de las mujeres no era natural ni necesaria, sino cultural y contingente, terminó –por obra del constructivismo sociodiscursivo– esencializando un aparato político omniproductor, e identificando a la mujer con la norma cultural que la oprime. En lugar de liberar a las mujeres, la progresiva autonomización del género logró convertirlas en una función social identitaria. Una vez establecida la evolución del género del análisis social a la performatividad sociologista, avancemos hacia su disolución psicoidentitaria.

[51] Butler, «Problemas de los géneros, teoría feminista y discurso psicoanalítico», 90.

4. Ficciones posfeministas sin mujeres

El género resultó ser entonces una norma social inscrita en la imaginación individual y los afectos subjetivos. Cómo surge el orden imaginario individual del orden simbólico social, ni Butler ni ninguna otra autora posfeminista lo explican, más bien lo presuponen petición de principio mediante. Ahora bien, ¿cuál es el contenido concreto y preciso de esa norma social reguladora? El contenido es aquel que cada sujeto imagina y siente en su interior profundo. El sociologismo del género se desliza así, por su propio peso, hacia un psicologismo individualista según el cual el contenido social de cada género es el que cada uno percibe –*esse est percipi*–. Del sociologismo al psicologismo subjetivista hay un camino de ida que termina por vaciar de contenido los significantes sociales.

El constructivismo posfeminista entiende que ser mujer es una fantasía de índole social y simbólica, instituida en el imaginario individual e inscrita en la superficie de los cuerpos. Desde el punto de vista teórico, el posfeminismo defiende el sujeto político mujer, pero «sin compromisos ontológicos»[52], vale decir, como mera representación psicosocial sin esencialismos. Respecto del contenido determinante de la representación «mujer», autoras como Wittig, Butler, Linda Nicholson, Nancy Fraser o Cressida Heyes proponen una generalización a partir del análisis comparativo de propiedades y microrrelatos individuales. Llámese mujer de este modo «mujer» a aquella suma de propiedades individuales con la cual coinciden muchos sujetos a los cuales aplica la asignación cultural mujer.

Algunas autoras posfeministas apelan a un esencialismo así llamado operacional o estratégico[53] en el sentido de una esencia que el simple nombre o generalización abstracta de las propiedades individuales que cada sujeto se representa individualmente y le producen cierto sentimiento común, un aire de familia compartido por quienes se representan ser mujeres. Sorteando la petición de principio en el argumento de que ser mujer es representarse igual que

[52] Nicholson, *Feminismo/posmodernismo*, 91.

[53] Chandra Chakravorky Spivak, «Criticism, Feminism and the Institution: An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak», *Thesis Eleven* 10/11 (1984-85): 175-187; también Monique Wittig, *La pensée straight* (Paris: Editions Amsterdam, 2018); Alison Stone, «Essentialism and antiEssentialism in Feminist Philosophy», *Journal of Moral Philosophy* 1/2 (2004): 135-153; Rosi Braidotti, *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea* (Buenos Aires: Paidós, 2000); Cressida Heyes, *Line Drawings: Defining Women Through Feminist Practice* (Ithaca: Cornell University Press, 2000).

otras individualidades que también se representan mujeres, lo importante para estas autoras es que la construcción fantasmática «mujer» sea políticamente operativa, cosa que en rigor no podría no serlo dado que la mujer es *per se* un efecto político inscrito como fantasía.

Lo decisivo aquí reside en el desplazamiento del ser mujer al fantasma de ser mujer, una representación o idea de tal cosa. Ser mujer es imaginar ser mujer, tautología mediante. La mujer ya no es el sujeto último y presupuesto de toda representación, imagen, concepto, propiedad, atributo, etc. No, ella es ahora el contenido representado por un sujeto discursivo el mismo representado por significantes sociales, que coincidiría con otros sujetos discursivos en una fantasía o imagen que suponen común a varios, y de la cual estos varios serían efecto. Ahora bien, ¿de qué ficción, representación o fantasma hablamos? ¿Cuál es el contenido de ese género común? Las pensadoras posfeministas omiten precisarlo y en rigor no podrían hacerlo porque no hay estándares generales ni catálogos de atributos, comportamientos y propiedades sociales que definen el ser mujer en todas las sociedades históricas. Lo que hay es un significante vacío, un nombre sin contenido, difuso, elusivo e impreciso, atribuido conforme algún sentir a un sujeto discursivo que imagina ser mujer.

Lo que sí precisan las pensadoras posfeministas es que tales propiedades de género están interseccionadas por incontables propiedades de color, clase, casta o situación socioeconómica, etnia, condición indígena o minoritaria, edad, elección sexual, idioma, creencia o religión, ocupación, opinión política, nacionalidad, ubicación urbana o rural, peso, belleza, estado de salud, capacidades o discapacidades cognitivas, tamaño, talla, altura, verbales, auditivas, visuales, ambulatorias, habilidades sensorio-motrices, situación parental, estado civil, genealogía familiar, condiciones sanitarias, nivel educativo, antecedentes penales, ser transgénero o intersexual, analfabetismo, situación de asilo o refugio político, viudez, situación migratoria o apátrida, VIH/sida, privación de la libertad, situación de trata y explotación, conflicto armado ++. Todos esos significantes que representan al sujeto discursivo están al mismo nivel de construcción sociopolítica. Esto significa que alguien se construye y enuncia mujer en el mismo sentido en que construye y enuncia negra, lesbiana, soltera, casada o proletaria. Ser mujer no es el sujeto de otras propiedades sociales, sino una atribución sociopolítica más de tantas otras identificaciones imaginarias asignadas a un postsujeto discursivo.

En este sentido, el posfeminismo es un representacionalismo social para el cual el contenido objetivo de las representaciones, imágenes o nombres es producto del acto imaginario subjetivo. El sujeto discursivo –supongamos, mujer + negra + proletaria + madre + lesbiana + soltera + judía + migrante + gorda ++– es idéntico a la suma de sus identificaciones, no por mera adición de significantes, sino cual efecto que excede el añadido de representaciones particulares, las cuales solo significan algo en el total que excede su suma. Esta suerte de plusvalía socioidentitaria es la interseccionalidad. Sin embargo, una cosa es la interseccionalidad acuñada por Kimberly Crenshaw y sistematizada por Patricia Hill Collins como paradigma de análisis social complejo y orgánico[54] referido a la concurrencia interactiva y singérgica de múltiples causas de opresión, y otra cosa es la interseccionalidad como *performance* constructivista derivada en una fragmentación de identidades indecidibles. En el primer caso, el supuesto es la mujer como sujeto real y universal, capaz de comprender en su unidad múltiple, diversa e interseccionada –universal– a todas las mujeres particulares. La mujer real no es una suma abstracta de individuos que se perciben parecidos, sino la universalidad concreta realizada en cada mujer singular. Volveremos más adelante sobre el supuesto realista y universal que esto implica.

En el caso de la interseccionalidad posfeminista, en cambio, no hay un sujeto real –*subjectum*– «mujer», sino postsujetos discursivos representados «mujer» conforme con algún contenido imaginario inscrito socialmente. El postsujeto interseccionado conecta extrínsecamente identificaciones imaginarias cuyo contenido depende en cada caso de las intersecciones particulares y las identificaciones individuales de las mismas. La interseccionalidad socioconstructivista supone el puro individualismo de cada propiedad social interseccionada, léase: género + color + clase + casta + situación socioeconómica + condición indígena o minoritaria + edad + elección sexual + idioma + creencia o religión + ocupación ++. Cada uno de esos significantes es de hecho individual y solo imaginariamente, por alguna representación familiar a muchos, general. Su generalidad es tan difusa que resulta un significante vacío a llenar con lo que cada uno suponga. Por ejemplo, no es lo mismo ser mujer para un sujeto burgués, blanco, cis y heterosexual, que para un sujeto proletario, trans, negro y homosexual. Tampoco sabemos qué sería lo común entre la «mujer» de la prehistoria, la moderna o la trans para designarlas así.

[54] Cfr. Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (New York: Routledge, 1990).

En definitiva, el contenido y relevancia de cada eje lo decide en cada caso la subjetividad concreta interseccionada. Por eso decimos que para el posfeminismo la interseccionalidad no es un simple método de análisis cultural feminista, sino una «metafísica»[55] sociologista que describe la producción identitaria de los sujetos sociales.

La interseccionalidad constructivista es una metafísica encubierta que opera a través de epistemologías sociales múltiples –y todo conocimiento es reducible para esta ideología a epistemología social–, cada una de las cuales da cuenta de las representaciones socioimaginarias que representan a los sujetos en el marco de su producción historicista. Nos encontramos así con una reducción de la epistemología a sociología del conocimiento feminista, trans, queer, decolonial, carcelaria o decarcelaria, alternativa, etc., cada una de las cuales se circunscribe a variables etnográficas particulares, en intersección con todas las demás variables o bien abstraídas de aquellas. La metafísica interseccional intenta justificar cierta plusvalía simbólica resultante de la suma de todos los ejes culturales posibles, algo así como una *summa summarum* que excede las partes sumadas, ficción de totalidad o metarepresentación omniabarcante y reguladora de ejes particulares que son *per se* indecidibles, excepto que sean dichos en la intersección de todos los demás y en virtud de un exceso simbólico también indecidible. La intersección totalizadora sería una X que hace las veces de sujeto discursivo plenamente representado por cadenas significantes que se significan en él.

El efecto de la interseccionalidad posmoderna es la licuación de significantes cada vez más fragmentados en un bucle de diseminación indetenible. El significante mujer es paradigmático al respecto: de ser una ficción normativa se desplazó hacia un significante vacío en intersección con todos los demás significantes que representan al sujeto en un tiempo y espacio determinado. *Per se*, el nombre «mujer» no significa nada, aunque se supone significa algo subjetivo en la intersección de todos los demás ejes sociales –color + clase + casta + situación socioeconómica + condición indígena o minoritaria + edad + elección sexual + idioma + creencia o religión + ocupación ++–, que *per se* tampoco significan nada excepto al sujeto representado por ellos en un contexto histórico dado conforme aquel lo imagine.

[55] Remitimos a Sara Bernstein, «The metaphysics of intersectionality», *Philosophical Studies*, 177 (2020): 321-35; Holly Lawford-Smith y Kate Phelan, «The Metaphysics of Intersectionality Revisited», *The Journal of political Philosophy*, 0/0 (2021): 1–22.

Dado el relativismo historicista que produce cada significante cultural y la suma de sus intersecciones, el posfeminismo subraya la imposibilidad de determinar el contenido de los nombres generales de manera tal que incluya todas las posibles ficciones individuales. En el caso del género, por ejemplo, sabemos que no todas las culturas poseen las mismas expresiones genéricas o número de géneros. Por ejemplo, las sociedades precoloniales subsaharianas o los yorubas no registran el género al nacer ni asignan roles jerárquicos a los géneros; los oromos, por su parte, intercambian roles; los senegaleses se compartan de manera fluida y son inclusivos de las identidades transgénero y travesti; y las tribus de Kenia celebran matrimonios entre personas del mismo sexo. Algunas culturas tienen tres géneros: femenino, masculino y dos espíritus –en América del Norte–, bonjus –en Europa–, muxes –en México–, hijras –en India y Bangladesh– o takatāpuis –en Aotearoa–. En tales culturas, las personas que performan géneros no binarios suelen gozar de una posición social privilegiada y ejercer funciones religiosas. De este modo, la etnografía historicista demuestra que no siempre ni en todo lugar los sexos son dos. El binarismo sexual es una imposición cultural eurocéntrica y colonial para disciplinar a las poblaciones autóctonas asiáticas, africanas o amerindias.

En tal contexto de dominación, emerge el giro poscolonial en búsqueda de la emancipación nacional de las colonias británicas, emulado luego por los estudios decoloniales en América Latina, aunque siempre a cargo de pensadoras emigradas a las universidades estadounidenses. Desde California o New York, el giro pos/descolonial entiende que cada pueblo goza de una identidad cultural auténtica y homogénea que ha sido desvirtuada por otras identidades hegemónicas impuestas. La propuesta política es entonces deseurocentrar la cultura y superar los modelos coloniales implantados por la modernidad. Autoras como Chandra Chakravorky Spivak, Chandra Mohanty, Gloria Anzaldúa o María Lugones denuncian las pretensiones de universalidad por tratarse de una ficción colonial, mientras que se proponen restablecer las condiciones de expresión de los súbditos que –bajo las categorías imperantes– no han podido hablar. Lo llamativo es que el pensamiento crítico de tales autoras pos/descoloniales, emancipadas de la norma eurocéntrica, asume el patrón socioconstructivista e historicista de autores europeos como Derrida o Foucault. Los estudios poscoloniales surgen de los principales centros académicos de las potencias coloniales a las cuales suelen emigrar estas pensadoras. Dado lo paradójico del caso, podríamos pensar aquí en otro atajo del socioconstructivismo posmoderno a fin de imponer su relativismo multiculturalista, consagratorio de la pureza identitaria de cada pueblo. Sin embargo, a contramano del

identitarismo étnico, las culturas autóctonas no suelen ser relativistas, multiculturalistas ni homogéneas en función de sus miembros.

El método derrideano deconstructor de los saberes hegemónicos y normativos instituye la praxis decolonial en subsidiariedad con la perspectiva identitaria e interseccional. Toda institución, significante o norma que se atribuya un contenido objetivo y universal expresa el control del aparato patriarco-colonial, sobre el cual aplica la diseminación identitaria poscolonial. Paradójicamente, el poscolonialismo termina esencializando una supuesta maquinaria de poder performativa, incluso de las *performances* antiasimilacionistas y disidentes, producto de los mismos centros de poder que los saberes hegemónicos. El mestizaje tercermundista emigrado a los centros universitarios del norte global no parece representar una radical transformación de la relación estructural y superestructural del poder, a no ser por su multiplicación diseminante. En breve, la deconstrucción poscolonial surge, por esas ironías del discurso, de la industria cultural norteamericana.

Entre las categorías de dominación deconstruidas se cuentra el sexo y su asignación binaria, discriminatoria y excluyente de las diversidades identitarias. Gracias a las intersecciones poscoloniales, sabemos ahora que los sexos no siempre fueron dos ni tuvieron los mismos atributos. En el caso de la categoría mujer, su contenido dependerá de las coordenadas de reproducción espaciotemporal, operadoras de simbólicas de subjetividades. A la hora de deconstruir significados molares, resultan fundamentales los mapeos, territorios, cartografías, desterritorializaciones, nomadismos, desplazamientos y demás figuras espaciales que metaforizan el situacionismo historicista. Recordemos que se trata de mapas sin original ni copia, que son el territorio en el mismo sentido en que las mujeres son su posición simbólica: cartografías vivientes y políticos[56]. Este mapeo posicional es el paradigma de un representacionalismo cuyas condiciones discursivas e interpretativas vienen siempre de afuera, de la situación exterior. La cuestión de la mujer se convierte así en una cuestión topográfica.

La deriva posfeminista trazó un camino de ida hacia el vaciamiento de la categoría mujer. Teresa de Lauretis ha sincerado la situación afirmando que el feminismo, tal como ella lo entiende, llegó a la conclusión de que la mujer no

[56] Cfr. Rosi Braidotti, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade* (Barcelona: Gedisa, 2004), 222.

existe[57]. Luisa Muraro afirmó algo parecido, aunque en otro respecto, cuando habla de la desaparición de las mujeres en consecuencia del género social[58]. La mujer posfeminista es un hiperreal, para usar la jerga baudrillariana, que está en todas partes menos en sí misma. Esa diseminación es curiosamente celebrada como la emancipación «de» las mujeres, entendiendo el genitivo en sentido objetivo en lugar de subjetivo. En efecto, ya no hablamos aquí de la emancipación de las mujeres en tanto que sujetos libres, sino de sujetos discursivos a los cuales se les asignó la norma femenina y que finalmente lograron liberarse su subjetividad binaria, colonial y heterosexual.

La tarea posfeminista consiste entonces en erradicar la norma imperialista «mujer» y emanciparnos de su colonización. Los sujetos discursivos son libres de elegir qué identificación performar. Así las cosas, el género ha dejado de ser una perspectiva de análisis social para convertirse en una identidad profunda, sustancializada, con el corolario de que ser mujer es ahora una identidad de género binaria. Lo que empezó siendo un sociologismo sin compromisos ontológicos desembocó en un psicologismo identitario sin más compromisos que la propia percepción individual de algo. Si por algún tiempo el posfeminismo intentó mantener un esencialismo discursivo o estratégico que justificara el sujeto político mujer a partir de la sedimentación cultural y la imaginación individual, finalmente su resultado ha sido la licuación total del contenido, aplicable a cualquier posición discursiva. La moraleja es que, cuando lo psicoimaginario debe justificar lo político, lo político termina por diluirse en percepciones individuales.

Si el género era aquello que se debía erradicar a fin de liberar a las mujeres, se ha convertido ahora en lo que se debe proteger a título de sujeto identitario. En esta inversión perfecta del género se da la confluencia del posfeminismo con las teorías queer, que no son en rigor ninguna teoría, sino la misma ideología posmoderna aplicada al género y llevada a sus últimas consecuencias interpretativas. En el marco del derecho internacional, el identitarismo transgenerista ha abandonado la protección específica de las mujeres basada en el sexo.

[57] Cfr. Teresa de Lauretis, «Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica», en *De mujer a género, teoría, interpretación y práctica feministas en las ciencias sociales*, ed. María C. Cangiamo y Lindsay DuBois (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 199), 73-113.

[58] Luisa Muraro, «La verdad de las mujeres», *Duoda: Revista d'estudis feministes* 38 (2010): 91.

5. La implosión de los géneros queer

Las así llamadas teorías queer son una serie de relatos, ficciones, *performances* o teatralizaciones en torno a la libre autoproducción de los géneros identitarios. Algunos se refieren a tales narrativas como una nueva ola feminista, cuyo sujeto ya no sería la mujer real, sino las inscripciones mentales de los géneros y demás percepciones de opresión social. Sus relatores coinciden en que no hay en rigor tales «teorías» queer, esto es, cuerpos organizados de conocimientos con variables de validación y cientificidad, sino más bien guiones y enunciados dispersos, rizomáticos y mutantes que no tienen nada que ver con la razón y sus criterios de objetividad y universalidad[59]. Por eso hablaremos aquí de ideología queer –en lugar de teorías– conforme sus propios autores sostienen y considerando, además, que se trata de micronarraciones estéticas con una directa finalidad económico-política. No hay un cuerpo teórico queer, pero sí una multitud de relatos codificados por un programa jurídicopolítico y una asignación enorme de recursos financieros. Dicho con mayor precisión, por ideología queer entiendo aquí la suma interseccionada de todos los relatos, ficciones e hipersticiones que sustituyen la diferencia sexual por la identidad de género en el plano estético, político, legal y económico. De esto hablaremos en lo que resta de este capítulo.

El nombre «teoría queer» procede de Teresa de Lauretis[60] en el marco de los estudios culturales de los 80 y 90 y designa la emergencia de comunidades de gays, lesbianas o transexuales que reivindicaban con orgullo ser «queer» a fin de visibilizar su situación de exclusión de la norma heterosexual, pero también de la élite homosexual. Agrupaciones tales como Queer Nation, ACT UP (Aids Coalition to Unleash Power), Radical Furies o Lesbian Avengers, entre otras, convirtieron lo identidad queer en la denuncia y el reclamo de su situación de marginalidad en plena crisis del sida. Inicialmente entonces, lo queer no tiene que ver con la ideología posmoderna sino con una legítima reivindicación en el marco de los derechos humanos. Sin embargo, lo queer no tardó en ser capturado por la estructura ideológica y convertido en una marca de la industria cultural. Foucault, Deleuze o Derrida serán los mentores de este último relato posmoderno.

59 Javier Sáez, *Teoría Queer y psicoanálisis* (Madrid: Editorial Síntesis, 2004): 127.

60 Teresa de Lauretis, «Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities», en *Différence. A Journal of Feminist Cultural Studies* 3/2 (1992): iv-xviii.

El primer principio, elemento y articulador de la ideología queer reza así: «el sexo es una construcción cultural». El segundo principio, derivado del anterior, asume que las construcciones simbólico-culturales se convierten –como por arte de magia– en identificaciones imaginarias del sujeto identitario. El tercero afirma por reciprocidad autofundante que las identificaciones imaginarias se convierten –como por arte de magia– en construcciones culturales. El principal objetivo de la praxis queer consiste en reducir la diferencia sexual a una figuración cultural e identitaria entre las tantas figuraciones posibles, esto es, eliminarla en tanto que diferencia sexual y convertirla en un género identitario. En palabras de Paul B. Preciado, «la estrategia absoluta es la abolición de la diferencia sexual»[61] de su régimen colonial binario, eurocéntrico, estigmatizante y excluyente. Dicha abolición es asumida por los ideólogos queer como un derecho fundamental de los sujetos discursivos: el derecho a que no se les asigne desde afuera y de manera coactiva ser mujeres o varones, y en su lugar puedan elegir cualquier género, o ninguno, o todos a la vez.

Recordemos que para el estructuralismo posmoderno ser varón, mujer o cualquier otro género son posiciones discursivas. Para los ideólogos queer, por lo tanto, «no hay hombres o mujeres: solo sujetos»[62]. Y dado que los sujetos discursivos son además intersecciones de múltiples significantes culturales –color, clase, casta o situación socioeconómica, etnia, condición indígena o minoritaria, edad, elección sexual, idioma, creencia o religión, ocupación, opinión política, nacionalidad, ubicación urbana o rural, peso, belleza, estado de salud ++–, por lo tanto tampoco hay blancos, negros, niños, dultos, madres, padres, europeos, suecos, gordos, burgueses, ciegos, analfabetos, migrantes, refugiados, paralíticos, proletarios: solo sujetos deseantes que deben poder inscribir su imaginario como deseen. El relativismo historicista desemboca así en un psicologismo desiderante donde cada uno construye y deconstruye sus identificaciones sociales.

En la misma línea, también las teorías *crip* y anticapacitistas siguen este modelo autoperceptivo e interseccional. Según ellas, la discapacidad es un significante cultural que oprime, estigmatiza y excluye a los sujetos sociales. Así como es necesario superar el binarismo heteronormativo, también lo es

61 Cfr. Paul B. Preciado, «El sujeto del feminismo es el Proyecto de transformación radical de la sociedad en su conjunto». eldiario.es, 11 de octubre de 2019. https://www.eldiario.es/sociedad/Entrevista—Paul—Preciado_0_951555075.html (Consultado el 15 de febrero de 2020).

62 Sáez, *Teoría Queer y psicoanálisis*, 172.

erradicar la norma política del funcionamiento organico capacitista que excluye a algunos sujetos asignándoles discapacidades, disfunciones o anomalías. La medicina es otro de los constructos de disciplinamiento colonial y eurocéntrico que ha homogeneizado funciones y uniformizado capacidades corporales obligatorias. Por el contrario, el normal funcionamiento orgánico debe poder ser el que cada uno perciba, no la imposición colonial y patriarcal que el sistema médico ha diagnosticado junto con el sexo. Para la teoría *crip* no hay personas discapacitadas o normales conforme alguna variable estadística. Solo hay sujetos todos diversos y diversidades funcionales. *Queerness* y *cripness* son operaciones decoloniales.

Tampoco hay sujetos verdaderos y falsos, como no hay identificaciones ni géneros verdaderos y falsos. Cada uno performa un guión posverdad y enuncia alguna posición identitaria. El número de géneros de posible inscripción es infinito porque su contenido depende de la fantasía, el sentimiento y modo de habitar de cada cual. Los medios masivos de comunicación han logrado recoger unas 71 opciones de las más difundidas. A saber: agénero, andrógine, andrógino, andrógina, bigénero, cis, cis femenina, cis masculino, varón cis, mujer cis, cisgénero, cisgénero femenino, cisgénero masculino, cisgénero varón, cisgénero mujer, femenino a masculino, FTM, género fluido, género no conforme, género cuestionado, género variable, género queer, intersexual, masculino a femenino, MTF, ninguno, neutro, no binario, otro, pangénero, trans, trans femenina, trans masculino, varón trans, persona trans, trans*femenina, trans*masculina, trans*varón, trans*persona, trans*mujer, transexual, transexual femenina, transexual masculino, transexual varón, persona transexual, mujer transexual, transgénero femenino, persona transgénero, transmasculino, dos-espíritus, asexual, varón trans, varón transgénero, varón transexual, F2M, género neutro, hermafrodita, varón intersexual, persona intersexual, mujer intersexual, masculino a mujer transfemenina, mujer transgénero, femenina, varón, M2F, poligénero, t*varón, t*mujer, dos*personas, persona dos-espíritus, mujer. A cada identificación de género le corresponde una o más elecciones del género por el cual se siente atraída, de donde cada sujeto podrá ser heterogenérico, homogenérico, bigenérico, poligenérico, omnigenérico o como lo sienta. En valores aproximados, se deberían contabilizar unas 71 orientaciones genéricas homoeróticas, otras 71 x 71 combinatorias heteroeróticas y así sucesivamente con las restantes orientaciones bi, tri, poligenéricas ++.

Ser mujer es una identificación subjetiva más de las tantas posibles. Cuenta con dos subidentificaciones: cis y trans, y dos expresiones funcionales: útero-gestante y pene-fecundante. Pero los sujetos discursivos también son

capaces de identificarse o desidentificarse con todas las cosas, como por ejemplo Paul B. Preciado, quien dice de sí mismo: «no soy hombre. No soy una mujer. No soy heterosexual. No soy homosexual. No soy tampoco bisexual. Soy un disidente del sistema sexo-género. Soy la multiplicidad del cosmos»[63]. También las desidentificaciones parciales o totales son un modo queer de significarse y permanecer en mutación. No es que el sujeto cambie, porque no hay sujeto preexistente, es más bien que los significantes se suceden y recombinan a cada instante. El sujeto identitario es siempre nuevo, en demanda de alguna posición imaginaria que el aparato social imprime.

En cierto sentido, la ideología queer aspira a ser una crítica a la lógica de la representación clara, distinta y acabada. Lo queer viene a desestabilizar toda identificación fija y sacar del closet lo cerrado. Sus narrativas insisten en la diferencia como instancia de fractura, multiplicación y movimiento que impide toda clausura. En otro sentido, como veíamos páginas atrás, la diferencia del socioconstructivismo es una diferencia extrínseca respecto de la identidad, unívoca en su diversidad exterior y puramente positiva en su afirmación inmediata. La diferencia relaciona significantes, nombres, imágenes que representan al sujeto y pertenecen por lo tanto a la lógica de la representación y lo irrepresentable. Dicho de otro modo, la diferencia no diferencia nada, su operación es multiplicar representaciones inesenciales, «sin esencia»[64], intencionalidad o relación. La diferencia tampoco se refiere a ella misma, es irreflexiva y por lo tanto carente de negación o alteridad intrínseca. La consecuencia de este tipo de diferencia es la ambigüedad que se observa en sus ideólogos entre una tendencia a buscar por todas partes representaciones, nombres, etiquetas den consistencia y punto de apoyo en grupos identitarios; y la contratendencia a disolver toda identificación representativa y girar en el vacío cósmico.

En cualquier caso, por la positiva o la negativa, lo queer pertenece el registro representativo de des/identificaciones abstractas, flotantes, diseminadas, que inscriben un sujeto múltiple y mutante. De ahí el florecimiento identitario de los últimos años, obsesionado con diversificar y multiplicar las *performances* genéricas. La demanda identitaria responde a la oferta de representaciones que la superestructura simbólico-cultural subasta en el mercado psicoimaginario. Las políticas queer son por lo tanto políticas identitarias propias de sujetos representados por cadenas significantes en permanente diferir. Continuamente

63 Paul B. Preciado, *Un apartamento en Urano* (Barcelona: Anagrama, 2019), 25-26.

64 David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte, eds., *Teoría Queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas* (Barcelona: Egales, 2005), 169.

aparecen nuevos actores cada vez más diferenciados que exigen reconocimiento social y financiación estatal de su condición opresiva.

El eje político de la cosa pública se desplazó así desde las grandes cuestiones estructurales hacia el reconocimiento cultural de microagenciamientos individuales, como una razón de Estado convertida a las percepciones mentales de los sujetos. Desde el punto de vista queer, la democracia representativa, el pacto constitucional, los derechos universales, las instituciones republicanas, el conocimiento científico, las universidades, etc. constituyen mecanismos de colonización y control que exigen ser vaciados de contenido. De aquí el carácter antisocial de lo queer, siempre en choque con la norma social y la cultura misma, al margen de la cual operan cual un resto inasimilable en permanente reacción. Siguiendo a Elizabeth Grosz, lo queer «es básicamente una categoría reactiva que se ve a sí misma en oposición a la norma establecida»[65]. Sus políticas operan bajo el supuesto de una confrontación dualista entre lo igual y lo diverso, lo normado y lo marginal, los incluidos y los excluidos. Ellos, claro, son los diferentes; el resto es todo lo mismo.

Las multitudes queer componen un aglomerado de moléculas sociales individuales y diversas que no tienen en común más que el choque reactivo contra los iguales, las élites colonialistas o las instituciones del imperio eurocéntrico, entre ellas la hetero-cis-normatividad, los derechos humanos y valores universales, la democracia participativa, las epistemologías transodiantes y excluyentes, etc. En palabras de Butler, esas multitudes son ensamblajes –*assemblages*– o asambleas[66] de todos los oprimidos posibles conforme con los significantes sociales que los representen tales. Ellas incluyen todos los ejes sociales oprimidos por el imperialismo patriarcal y capitalista. A saber, mujeres cis o trans, personas trans, no binarios, intersexuales, proletarios, negros, marrones, indígenas, transgéneros, discapacitados, neurodivergentes, migrantes, asalariados, refugiados, tullidos, gordos, enanos, *therians*, mutantes quirúrgico y farmacológico, desestabilizados, abyectos, de la diáspora, lisiados o criles, incluso la tierra y el medio ambiente son miembros de las multitudes queer, víctimas del extractivismo cis-heterocapitalista. El proyecto político de las mismas es la insurgencia global del 99 % explotado contra el 1 % de la élite capitalista, patriarcal, racista, colonizado-

65 Elizabeth Grosz, *Space Time, and Perversion. Essays on the Politics of Bodies* (New York & London Routledge, 1995), 219.

66 Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 73.

ra, eurocéntrica, neoliberal y globalista, en los términos en que lo proclama el famoso manifiesto del 99 %[67].

Ahora bien, dado que los sujetos sociales están interseccionados por muchas representaciones –de género, raza, clase, casta o situación socioeconómica, etnia, condición minoritaria, edad, elección de objeto genérico, idioma, creencia o religión, ocupación, opinión política, nacionalidad, ubicación urbana o rural, capacidades orgánicas, peso, estado de salud, estándares de moda y belleza++–, resulta entonces que –en la suma total– cada uno será oprimido conforme con ciertos ejes y opresor conforme otros en tanto que lo identifiquen. Por ejemplo, un cis-varón será opresor en tanto que varón cis, pero oprimido como asalariado rural en Calcuta, o un sujeto transfeminizado resultará oprimido en tanto que percepción transfeminiza, pero opresor por blanco y europeo en comparación con un sujeto transracializado del sur global. Así sucesivamente respecto de toda variable posible en niveles de diversificación cada vez mayores. Pero además, resulta que alguien podría ser oprimido conforme la simbólica social de su situación particular, pero no percibirse tal, como por ejemplo algunas mujeres cuya identidad cultural y religiosa se define por la subordinación al varón, pero se perciben libres. En este último caso, sería un prejuicio colonial y eurocéntrico suponer que son oprimidas y deben liberarse.

Las multitudes queer exigen de suyo el análisis comparado en cantidad y calidad de opresiones identitarias, cada vez más diferenciadas y diseminadas, todas las cuales componen la ficción del 99 %: un significante vacío cuyo contenido es indecidible. Su objetivo político es subvertir el 1 % que las excluye mediante *performances* y guiones contrahegemónicos desde los márgenes estéticos del simulacro y la parodia, sin original ni copia. Fluidos, líneas de fuga y movimientos caleidoscópicos performan la estética de estos átomos políticos, emancipados de toda norma, centro y fin. Rafael Mérida Jiménez la describe como una «política del carnaval, la transgresión y la parodia»[68] incapaz de producir más que el travestismo invertido de lo mismo. Estas políticas de choque marginal y paródico representan la expansión de la industria cultural.

A pesar de su narrativa de subversión, las *performances* queer son efectos marginales de la misma estructura de poder que las coloca afuera a fin de ex-

[67] Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya y Nancy Fraser, *Manifiesto de un feminismo para el 99 %* (Barcelona: Herder, 2019).

[68] Rafael Mérida Jiménez, ed., *Sexualidades transgresoras. Una ontología de estudios queer* (Barcelona: Icaria, 2002), 148.

pandirse a sí misma. La queerocracia es el último producto cultural de las redes capitalistas. No es de extrañar entonces que estas multitudes constituyan el atajo del sistema hegemónico para multiplicar el poder, eso sí, ahora travestido y con glitter. Nada resulta más funcional al *establishment* económico que la licuación de flujos libidinales, rizomáticos y nomádicos, a través de los cuales se inscriben subjetividades flotantes, encerradas en su propio imaginario narcisista. En breve, los relatos queer son la ideología de un capitalismo esquizo-libidinal[69], su legitimación cultural.

López Penedo comenta a la sazón que «la teoría queer tiene dos elementos fundamentales para la dinámica consumista del capitalismo tardío: deseo y novedad, cambio constante, diferencia al infinito con lo cual entra en la lógica del mercado»[70]. En lo queer, el orgamo identitario coincide con la expansión del mercado. Dicho de otro modo, la estética cultural del aparato generista sostiene la estructura de poder y expande sus márgenes a través de la desregulación social y subjetiva. La última enseñanza de la deconstrucción es que el nomadismo subjetivo y la metamorfosis del capital son lo mismo, el primero se mueve al ritmo del segundo. La nueva sexo-política ha desublimado el núcleo pulsional de la industria política.

La finalidad económica de la ideología queer consiste en concreto en promover la expansión del mercado mediante la desnormalización imaginaria del sujeto vía individualismo identitario, relativismo cultural y constructivismo social. Los eslóganes del autoagenciamiento subversivo, transgresor, empoderante y diverso mantienen en permanente mutación la maquinaria de producción libidinal. A falta de derechos humanos universales, abundan los deseos privados de consumir, gestionar y comercializar cuerpo, alma y subjetividad. Como

69 Para la relación capitalismo-ideología queer remitimos a Alicia Miyares Fernández, *Delirio y misoginia trans. Del sujeto transgénero al transhumanismo* (Madrid: Ediciones de la Catarata, 2022); *Distopías patriarcales. Análisis feminista del generismo queer* (Madrid: Cátedra, 2021); Fredric Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (Barcelona: Paidós, 1991); *Teoría de la posmodernidad* (Madrid: Trotta, 1996); Daniel Bensaïd, *Clases, plebes, multitudes* (Santiago de Chile: Ediciones Palinodia, 2006); Michel Clouscard, *Le capitalisme de la séduction: Critique de la social-démocratie libertaire* (Editions Delga, 2009); Mark Lilla, *El regreso liberal. Más allá de la política de la identidad* (Barcelona: Debate, 2018); Luc Boltansky y Eve Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo tardío*; José Luis Muñoz de Baena Simón, *Apocalipsis identitarios. Filosofía queer y nominalismo postmoderno* (Madrid: Sindéresis, 2022); Pablo de Lora, *El laberinto del género. Sexo, identidad y feminismo*, (Madrid: Alianza, 2021); Esteban Anchustegui Igartua y Manuel Lázaro Pulido, Manuel, *La ideología liberal de la nueva izquierda del siglo XXI: La alienación 'progre' de una tradición clásica* (Madrid: Dykinson-Sindéresis, 2023); Felipe Schwember, «Utopía libertaria y utopía queer, ¿un matrimonio imposible?», 127-155.

70 Susana López Penedo, *El laberinto queer* (Barcelona: Egales, 2008), 78.

reflexiona José Luis Muñoz Baena, lo queer trata de una antipolítica atomizadora que libera autopercepciones sin relevancia estructural ni costes para el sistema[71], pero con una enorme ventaja productiva. La mujer, entre tanto, se debate entre ser una percepción imaginaria de contenido indeterminable y un nicho industrial en plena alza.

6. Un mercado contrasexual

La construcción de los géneros queer no es simple cuestión imaginaria y discursiva, sino producto además de la industria médica, la *big pharma*, la *high tech*, la ingeniería *cyborg* y transhumana, etc. La performatividad semiótica está por lo tanto intervenida por los aparatos biomoleculares, la producción prostética y las nuevas tecnologías digitales. Paul Beatriz Preciado sintetiza en estos términos las condiciones factuales de lo queer: «la subjetividad política se fabrica entre el lenguaje y las moléculas bioquímicas»[72], de manera que el sujeto ya no será solo discursivo, sino además fármaco-cibernético. A pesar de Butler, la ideología queer no se basta de autopercepciones y cadenas significantes para producir la materialización de cuerpo, órganos, miembros y otras partes sexuadas; también son necesarias las hormonas, los psicotrópicos, las prótesis o cualquier otro biomaterial comestible, inyectable, reprogramable o bioimprimible.

En palabras de Donna Haraway[73], los mutantes queer son *cyborgs* ensamblados por piezas naturales y maquínicas, biológicas, químicas y electrónicas bajo el supuesto constructivista de que el agregado de partes extrínsecas produce una plusvalía semiótica. A diferentes piezas ensambladas, nueva identidad; a nuevas piezas, otro sujeto. El *cyborg* –del griego *kybernàn*: dirigir, gobernar– es armado desde afuera mediante injertos de hardware, prótesis, *software* y otros dispositivos de la industria tecnocientífica. La progresiva autonomía ganada por lo social bajo el paradigma constructivista se fusiona ahora con la autonomía tecnológica como principal agente político. La gran esperanza emancipadora del sujeto tecnodiscursivo se traslada al progreso cibernético. La revolución salvífica de la poshumanidad será cibernética o no será. De ella

71 Muñoz de Baena Simón, José Luis, *Apocalipsis identitarios*, 14.

72 Paul B. Preciado, *Trans-Fem.I.Nism*, *Purple* 24 (2015).

73 Donna Haraway, *Manifiesto cyborg. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX* (Mar del Plata: Letra Svdaca, 2020).

depende dejar atrás el binarismo sexual excluyente y, en definitiva, el cuerpo y la condición humana misma, esa camisa de fuerza que la ingeniería molecular transhumanista y posgenérica vino a desabrochar.

El *ciberqueer* es un híbrido de identificaciones tecnogenéricas, hijo de una era que Preciado llama farmacopornográfica. El nuevo capitalismo farmacopornográfico se enfoca en la producción de somatecas, géneros, sexualidades y subjetividades mediante poderes libidinales mimetizados con la industria biotecnológica. A diferencia del régimen disciplinario, regido por un aparato de vigilancia exterior y coercitivo, el nuevo poder farmacopornográfico está inscrito e interiorizado en imaginarios volátiles, capaces de consumirlo todo. En el mismo sentido, a diferencia de la instancia moral superyoica, típica de las sociedades disciplinarias, los flujos farmacopornográficos proyectan un yo rizomático, flotante y esquizoide, que autogestiona sus microrrevoluciones bioquímicas y digitales. Preciado testimonia este nuevo régimen en su propia emancipación individual: «con doscientos cincuenta gramos de testosterona inyectada cada doce días en mi cuerpo, la disidencia de género ha dejado de ser una teoría política para convertirse en una modalidad de encarnación»[74]. La subjetividad mutante de Preciado encuentra en las aplicaciones de testogel un orgasmo revolucionario remixado.

Cyborg-tecnologías biomoleculares, farmacológicas, quirúrgicas, protésicas o digitales producen lo que Preciado denomina «contrasexualidades»[75] y se entienden como prácticas subversivas de la diferencia sexual o heteronormatividad. Lo contrasexual es producir géneros diversos «sin hombres ni mujeres, sin penes ni vaginas»[76], o con ambas cosas, «pene y clítoris o ninguna de las dos cosas, o un tercer brazo en lugar de un pene, un clítoris en el medio del plexo solar o una oreja erotizada destinada al placer auditivo»[77]. La fuerza subversiva y emancipadora de tales tecnologías reside en su capacidad de fragmentar, extirpar, ingerir, disociar y ensamblar miembros, sustancias, piezas orgánicas o sintéticas. Estas experiencias mutantes de amputación, plastificación e injerto cultivan goces desconocidos, como el goce de ser varón y mujer al mismo tiempo, o no ser ninguna de ambas opciones o ser todo el espectro genérico y posgenérico.

74 Preciado, *Un apartamento en Urano*, 165-66.

75 Cfr. Paul B. Preciado, *Manifiesto contrasexual. Prácticas subversivas de la identidad sexual* (Madrid: Opera Prima, 2002).

76 Preciado, *Un apartamento en Urano*, 309.

77 Preciado, *Un apartamento en Urano*, 250.

El sujeto contrasexual –consumación esquizo y anedípica– es sin órganos ni cuerpo ni identidad personal, sus ficciones responden a un esquema poscorporal disociado y fragmentado, dominado por el principio de agregación y sustracción de partes. Sus pulsiones son parciales, instantáneas y rizomáticas, simples agitaciones autorreferenciales, esquizoides y desligadas que gozan de manera inefable e irrepresentable más allá de todo placer. A este tipo de materialización biónica Preciado la llama «somateca»[78] en alusión a un constructo manipulable a voluntad, cuyas piezas extrínsecas, sin centro de unificación o integración, facilita la proliferación xenogenérica. El somateca carece de núcleo interior, su yo es un efecto de pantalla imaginario del aparato de producción tecnoindustrial; por lo mismo, carece de continuidad, crecimiento y edad, vive el presente de una eterna juventud que suele ser siempre infancia.

Las prácticas contrasexuales tienen por objetivo subvertir, recodificar, autohackear, reprogramar y multiplicar los géneros en clave tecnofármacopornografía, digital o biomolecular. La piratería generista incluye un enorme espectro de *performances* que van desde el autobiohackeo genético o las políticas CRISPR hasta la autocobaya, pasando por prácticas como el *copyleft* de género o la bioimpresión en 3D de órganos sexuales. Repasemos algunas posibilidades a título ilustrativo. Llámese autocobaya[79] a la ingesta de sustancias que modifican la ficción corporal a fin de escapar al control heteronormativo. Su asimilación experimental excita, relaja, recarga y descarga los dispositivos electroquímicos del yo. La autocobaya invita a jugar con la plasticidad del somateca interviniendo en sus ensamblajes micromoleculares a fin de superar la programación binaria del género y multiplicar amalgamas biosintéticas. Lo relevante de su ejercicio es el sentimiento de omnipotencia y control total del somateca, adicto e intoxicado por la revolución tecnosex-pol.

Otras prácticas contrasexuales apuntan a un goce esquizoperverso más allá del principio de realidad y razón. Entre ellas se cuentan la coprofilia y coprofagia, la zoofilia, el fetichismo, voyeurismo o exhibicionismo, la sissificación, apotemnofilia o amputación de miembros, bimbofication, fetichismo del pañal, cebismo, dronificación, acrotomofilia, robotfilia y otras tantas parafilias. Tales prácticas, algunas ligadas desde el punto de vista clínico a trastornos disociativos o desintegrativos de la identidad sexual, son ahora reinterpretadas como políticas de emancipación. Contrasexual es igualmente la politización del ano como centro igualitario y órgano colectivizable. El ano es el significante insig-

78 Preciado, *Manifiesto contrasexual*, 20; Sáez, *Teoría Queer y psicoanálisis*, 149.

79 Paul B. Preciado, *Testo Yonqui* (Madrid: Espasa Calpe, 2008), 246 ss.

nia de las democracias poshumanas y posgenéricas en la medida en que carece de género y puede ser penetrado por cualquier adminículo –niño, zapato, perro, heces, carne, cadáver–. Páginas atrás mencionamos que los anales de Hocquenghem al igual que los de Javier Sáez o Sejo Carrascosa invocan el ano como epicentro de una mística universal, círculo de los círculos, anillo de toda evacuación. La voluntad contrasexual de pene-trarlo todo siempre encuentra un ano bien abierto a disposición. Ejemplos contrasexuales son también las *performances* drag o travestis, cuyas ficciones invierten la semiótica binaria e intercambian los códigos sexistas hegemónicos. Las prácticas trans elevan la imaginación al plano del trance extático, la funden en un cierto arrobamiento místico que desmiente todo límite y finitud. De manera semejante las políticas *snuff* elevan el alma al límite con la muerte, igual que las prácticas sado, *fist-fucking* o los estrangulamientos ejercidos al servicio de un goce más allá del principio del placer y la realidad, con riesgos concretos de lesiones severas a corto y largo plazo.

Pornografía y prostitución son otras prácticas contrasexuales, en especial las performadas bajo las modalidades tecnopornopunk, porno *gore* o posporno, recodificadoras de la norma prostituyente. La prostituta opera la prótesis masturbatoria y penetrables de las subjetividades pene-trantes e inseminantes. Con respecto a las prácticas pedófilas y necrofílicas, Preciado explica[80] que son las más resistidas aunque confía en su pronta subversión normativa. Lo mismo piensa Leonardo Alfonso Arce Vidal en su tesis «Pedófilos e infantes», fiel apologista de un giro pedófilo que le permita al niño acceder a la sexualidad fuera del adultocentrismo impuesto[81]. En materia infantil, el *drag* del Club Kids es un buen ejemplo de niñeces transgresoras, liberadas de las representaciones sociales hegemónicas[82]. Por último, la práctica del incesto –típica reivindicación de la sex-pol de los 60[83]– consuma la propuesta contrasexual contra toda imposición patriarco-colonial.

80 Paul B. Preciado, *Terror anal y manifiestos recientes* (Buenos Aires: La isla de la luna, 2013), 169-70.

81 Leonardo Alfonso Arce Vidal, «Pedófilos e infantes. Pliegues y repliegues del deseo». (Tesis doctoral, Universidad de Chile - Facultad de Filosofía y Humanidades, 2016).

82 Véase al respecto el trabajo de Siobhan F. Guerrero Mc Manus y Leah D. Muñoz Contreras, «Epistemologías transfeministas e identidad de género en la infancia: del esencialismo al sujeto del saber», en *Estudios de Género de El Colegio de México* [en línea], 4 (2018).

83 Sheila Jeffreys, *Anticlimax*, 71 ss., 117. En continuidad con la sex-pol setentista encontramos otros autores como Alfred Kinsey o Wardell Pomeroy. Para un análisis del modo en que el patriarcado viejo y nuevo disfraza las relaciones desiguales de poder bajo la figura del consentimiento y la diversidad Cfr. Lydia Delicado-Moratalla, «Pornografía: una geografía

Vista en perspectiva histórica, la revolución contrasexual constituye el punto de consumación de la sex-pol surrealista y psicotrópica de los setenta, performada más allá del principio de placer y realidad, el límite, la norma, mediante una imaginación narcisista que gravita sobre sus propias ficciones y goces autorreferenciales. Las agitaciones antiedípicas producen un somateca anorgánico, disociado y desafectado, fácilmente instrumentalizable por el aparato tecnoindustrial. Su orgasmo político insiste en la desmentida perversa: «no hay sexo», «no hay diferencia sexual», «soy el todo, el ano, el Falo, el cosmos». «Gozarás de todo» es la contranorma no castrada de una eterna omnipotencia infantil.

Si lo sexual es por principio –como veremos en las páginas sucesivos– energía vital de unidad, integración y creación, lo contrasexual es fuerza de desintegración subjetiva, desorganización poscuerpo, disociación cognitiva, desmembramiento y fragmentación pulsional. En términos freudianos, lo que choca y amenaza lo sexual es la pulsión de muerte, y a ella se remiten las ficciones queer cuando aseguran expresar «una herencia lejana o muy cercana de lo que supuso la introducción por parte de Freud de la pulsión de muerte»[84]. Por oposición a la pulsión de vida, la pulsión de muerte o Tánatos desune, desliga y destruye, su acto es la continua repetición de un goce omnipotente e imposible que saquea desde afuera, extrínsecamente, la frágil integración erótica del sujeto. Algunos autores la comparan con un Otro o Resto inaccesible, más allá, cuya diferencia inalcanzable repite el vacío de la muerte. Como lo indecidible, lo amorfo, el Otro más allá, el acto queer no es, y su nada actúa en lo real como disolución y muerte.

Las contrasexualidades xenogenéricas celebran la derrota de Eros por Tánatos, el triunfo de la destrucción y el goce imposible. Análogo a la muerte, el goce contrasexual conduce a la indiferencia de la nada, indiferenciado, multiplica el vacío y juega a los significantes sin contenido, original ni copia. Su patrón compulsivo se parece más al ritual de una fijación obsesiva que a la plasticidad creadora de lo sexual. La contrapulsión queer no crea, deconstruye;

sexual del poder. Monográfico», *Atlánticas. Revista Internacional de Estudios Feministas* 6/1 (2021): 1-14; «El sadomasoquismo a debate: aproximación al estado de la cuestión en las ciencias sociales y objeciones feministas a los principales argumentos de su discurso», *Isegoría* 69 (2023), 1-11.

84 David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte, eds., *Teoría Queer,* 93-94. Remitimos igualmente a Lee Edelman, *No al futuro: la teoría queer y la pulsión de muerte* (Barcelona: Egales, 2014); Lorenzo Bernini, *Apocalipsis Queer* (Barcelona: Egales, 2015); Leo Bersani, *Homos* (Massachusetts: Harvard University Press, 1996).

no actúa, reacciona; no crece, prolifera de manera metastásica; no transforma, muta. La diferencia contrasexual es el vacío entre la norma y el Resto, repetido por voluntad de un poder aniquilante.

Esta necrofilia cultural profundamente antisocial y antipolítica opera una atomización y un desmembramiento subjetivo funcional al libre mercado de cuerpos y almas. Preciado ve en la narrativa contrasexual el aparato ideológico de un capitalismo posfordista y posindustrial de tipo famacopornográfico, protagonizado por el área de servicios, el conocimiento agregado y la unificación de la cadena de producción. En sus palabras, el capitalismo farmacopornográfico consiste en «la producción de la especie misma, de su alma y de su cuerpo, de sus deseos y afectos […] Consumimos aire, sueños, identidades, relación, alma»[85]. Su éxito es haber unificado los diversos resortes del mercado: trabajador, capital, materia prima, fuerza de producción y mercancía coinciden con un mismo actante. Todo, excepto la plusvalía estructural. El modelo de la autogestión micromolecular ha convertido al yopantalla en la empresa y fábrica de sí mismo. La palanca imaginaria de este tipo de capitalismo reside en el sentimiento de omnipotencia y control total del sujeto-objetoproceso. El sueño comunista de poseer los medios de producción y abolir al capitalista lo han realizado, *sui generis*, los posmodernos queer.

Si el viejo capitalismo industrial operaba por represión y disciplinamiento de la energía sexual, para el capitalismo famacopornográfico, libido y fuerza de trabajo son lo mismo, ambas liberadas a una producción infinita. Mejor dicho, fuerza de trabajo y contralibido se identifican en lo que Preciado llama *potentia gaudendi*[86]: esa energía orgásmica y masturbatoria universal La *potentia gaudendi* no tiene género ni sexo ni vida ni ningún atributo, es pura fuerza indeterminada puesta al servicio de los dispositivos de (contra)poder. A diferencia del proletario bolchevique o psicobolche, el proletario contrasexual no aspira a cambios políticos estructurales, se conforma con microhackeos, travestismos, mutaciones quirúrgicas, digitales o biomoleculares. Una dosis de testogel es suficiente para desafiar las relaciones del poder hetero-cis-capitalistas a medida del propio imaginario individual.

En breve, ya no se trata de transformar radicalmente el sistema económico-político, sino de sublimarlo a través de somatecas deconstruidos, autopercepciones flotantes e indefinidamente mutantes cuya *potentia gaudendi* se identifica con la fuerza del mercado. La expansión comercial de esta inge-

85 Preciado, *Testo Yonqui,* 44.

86 Preciado, *Testo Yonqui,* 38 ss.

niería transgenerista y transhumana no debe limitarse a las vanguardias autoiluminadas por las narraciones queer. Por el contrario, su objetivo es un nuevo paradigma implantado a escala global. Para ello, es imperioso que las identidades de género se conviertan en un derecho humano fundamental que el Estado y el régimen internacional deben garantizar a toda la población. Tal es el propósito de los *Principios de Yogyakarta*, brazo paralegal de la cultura –por así decir– *woke*.

7. El programa de Yogyakarta para cambiar «sexo» por «identidad de género»

Ideología queer y producción contrasexual son la ideología del *establishment* operada a escala internacional a través de un instrumento fundamental, esto es, los *Principios de Yogyakarta* [en adelante *YG*]. Estos *Principios* contienen un programa paralegal tendiente a deconstruir el paradigma de derechos humanos y capturar el régimen jurídico internacional y nacional a fuerza de financiación condicionada. Para una ideología relativista y subjetivista que descree de la universalidad efectiva de las instituciones políticas, el progreso en materia de derechos humanos equivale a su vaciamiento y consiguiente proliferación de significantes vacíos. Vivir fuera del *apartheid* del sexo[87] y consumar un identitarismo individualista es considerado por los activistas de *YG* un derecho fundamental que debe plasmarse globalmente. El objetivo central de tales *Principios* es por lo tanto eliminar el registro del sexo legal y sustituirlo por la autocertificación de percepciones de género, vale decir, reemplazar la identificación legal por la identidad subjetiva, los parámetros objetivos del orden público por la autocertificación íntima e identitaria.

Los *Principios de Yogyakarta* son un manifiesto privado organizado por el sacerdote católico Michael O'Flaherty y suscrito por un grupo de militantes autoconvocados. La proclama contó con el auspicio de la fundación ARCUS Internacional, *stakeholder* principal del movimiento *woke*[88]. Los *Principios*

87 Cfr. Martine Rothblatt, *The apartheid of Sex: A Manifesto on the Freedom of Gender* (Pandora 1996).

88 Para una introducción a estos *Principios* véase Cfr. Silvia Carrasco Pons, coord., *La coeducación secuestrada. Crítica feminista a la penetración de las ideas transgeneristas en la educación* (Barcelona: Octaedro Editorial, 2022), 34-35; Feministas de Europa, Asia, North America, Latin America y Africa, «The Erasure of Sex: The Global Capture of Policies on Sex by Gender Identity Activists and the Effects on the Rights of Women and Girls», *Dignity: A*

cuentan además con una guía[89] de propaganda y adoctrinamiento que enseña a interpretarlos y aplicarlos de manera eficaz y programática. Este manifiesto carece de estatus en el derecho internacional, no ha sido adoptado por la Asamblea de las Naciones Unidas ni es jurídicamente vinculante para los Estados. Sin embargo, ha logrado permear la así llamada *soft law* del régimen normativo internacional haciéndose pasar por el modelo de aplicación de los derechos humanos en materia de identidad de género y orientación sexual: dos nociones que *YG* introduce. Más, declaran de manera *ex profeso* confusa en su título haber sido «adoptados» en 2027 en Ginebra[90]. A decir verdad, estos *Principios* no aplican los derechos humanos a la cuestión de la identidad de género y la orientación sexual, sino todo lo contrario, ellos aplican la identidad de género establecida bajo los parámetros queer a los derechos humanos a fin de sustituir el paradigma realista y humanista de estos por un modelo subjetivista, individualista y transhumanista incompatible con aquellos. De este modo, haciéndose pasar por la interpretación autorizada de los derechos humanos, *YG* logra redefinir de manera encubierta nociones y estándares internacionales en contradicción con los principios fundamentales del derecho internacional.

La declaración de Yogyakarta se compone de 29 principios de la primera edición de 2006[91], seguidos por los 10 principios de la edición aniversario de 2017[92]. Los primeros 29 introducen las subversivas definiciones de identidad de género, expresión de género y orientación de género; los 10 siguientes se refieren a las características sexuales de las identidades de género. Curiosamente, las dos definiciones centrales del manifiesto –identidad de género y orientación de género– son establecidas en un pie de página de la introducción, casi como al pasar y dadas sin duda alguna. La identidad de género se define allí como

> la vivencia interna e individual del género tal como cada persona la siente profundamente, la cual podría corresponder o no con el sexo asignado al

Journal of Analysis of Exploitation and Violence, 7/4 (2022) https://doi.org/10.23860/dignity.2022.07.04.01; Alianza Contra el Borrado de las Mujeres, *Los principios de Yogyakarta. Cómo los lobbies modifican leyes de los Estados* (Madrid, 2024).

89 Comisión Internacional de Juristas, *Guía del activista para usar los Principios de Yogyakarta* (2010).

90 Cfr. Comisión Internacional de Juristas, *The Yogyakarta Principles plus 10* (2017).

91 Comisión Internacional de Juristas, *The Yogyakarta Principles. Principles on the application of international human rights law in relation to sexual orientation and gender identity* (2006).

92 *The Yogyakarta Principles plus 10*.

> momento del nacimiento, incluyendo la vivencia personal del cuerpo (que podría involucrar la modificación de la apariencia o la función corporal a través de medios médicos, quirúrgicos o de otra índole, siempre que la misma sea libremente escogida) y otras expresiones de género, incluyendo la vestimenta, el modo de hablar y los modales[93].

Según dice la definición, la identidad de género es una una vivencia interna e profunda del género, que *YG* no define. Se da por supuesto que el género es algo susceptible de ser sentido profundamente en relación con el sexo asignado al nacer, que tampoco es definido. A pesar de que sexo y género no son definidos, queda claro que están en relación directa con un contenido asignado por el sistema médico, y que ese contenido puede sentirse o no sentirse. Esta definición coincide con el discursivismo de Butler, para quien las identidades de género son «las diversas maneras en que un cuerpo muestra o produce su significación cultural, son performativas, entonces no hay identidad preexistente que pueda ser la vara de medición de un acto o atributo»[94]. Vale decir, la identidad de género es una función imaginaria efecto de los significantes sociales inscritos –sin que se sepa cómo– en carácter de cuerpo y subjetividad. Por lo tanto, no hay identidades de género verdaderas o falsas, quiméricas o distorsionadas. Cada una performa su contenido imaginario. En caso de que su sentimiento no corresponda con el contenido asignado clínicamente por el diagnóstico sexual, entonces el error estriba en la asignación médica.

Dos axiomas posmodernos sostienen esta definición, a saber, la primacía del género social como fundamento de la identidad tecnodiscursiva y el imaginario individual como fuente de autovalidación pública en un contexto constructivista posverdad. Esta definición aplica a todo sujeto social por el hecho de ser tal. El constructivismo posmoderno, descreído de algún contenido objetivo universal, repone la universalidad a título de forma vacía y contenido psicoidentitario titular de derecho. En tal sentido, la *Guía del activista*[95] de *YG* insiste en que la identidad de género no aplica exclusivamente a ciertos grupos identitarios –homosexuales, lesbianas, gais, bisexuales, intersexuales o personas transgénero–, sino a todo sujeto en razón de su construcción psicosocial. Extender la identidad de género a todos y cada uno es el objetivo central de

93 Comisión Internacional de Juristas, *The Yogyakarta Principles*, 6.

94 Butler, «Actos performativos y constitución del género», 278 s.

95 Comisión Internacional de Juristas, *Guía del activista para usar los Principios de Yogyakarta*, 23.

YG, condición *sine qua non* de su alcance universal como derecho humano. Una vez instalada y aplicada a todo sujeto en tanto que condición universal, la identidad de género es promovida por *YG* como un derecho humano fundamental, equiparado con el derecho a la libre autorrepresentación y autodeterminación de la personalidad.

Hasta aquí, entonces, podemos decir que *YG* entiende por sexo una asignación del aparato médico que impone cierto contenido normativo difuso e indecidible de roles y atributos de género. Por género, entiende el libre y auténtico sentimiento de lo que uno quiere ser, cualquiera sea el contenido asumido. Vale decir, la definición le atribuye al sexo la asignación cultural extrínseca de lo que el régimen internacional entiende por género, y le atribuye al género la vivencia profunda del cuerpo sexuado que desde una perspectiva humana integral corresponde al sexo. Con tal inversión conceptual, *YG* convierte al sexo en una clasificación binaria coercitiva, estigmatizante, discriminatoria y excluyente, mientras que eleva el género a lo más auténtico del sujeto, algo íntimo, la verdadera identidad psíquica basada en la libre elección de estereotipos culturales. Así las cosas, la identidad de género absorbe el carácter legítimo, público y universal del sexo, mientras que el sexo es reducido a una imposición arbitraria carente de legitimidad social. De este modo, en lugar de erradicar los estereotipos sexistas de género y proteger el sexo legal tal como exigen los estándares internacionales, *YG* exige erradicar el sexo legal y proteger estereotipos sexistas a título de identificaciones profundas. Las relaciones de desigualdad y subordinación entre los sexos son así reproducidas y promovidas en contravención con la legislación internacional en materia de derechos humanos basados en el sexo.

En cuanto al contenido supuesto por la definición, la identidad de género dice incluir la vivencia personal del cuerpo y –en el mismo nivel de construcción social que la vivencia corporal– la vestimenta, el modo de hablar, los modales y demás expresiones de género. socioconstructivismo mediante, el contenido del sentimiento corporal debe corresponder con la ropa o los modales. Por ejemplo, un vestido de flores rosas debería corresponder con sentirse feminizado, portar útero o metabolizar estrógenos. La experiencia hormonal debe coincidir con la vestimenta y los modales, y si no coinciden, se debe poder cambiar de hormonas, feromonas y órganos secretores mediante recursos médicos, quirúrgicos, farmacológicos o de cualquier otra índole. Dado que se trata de un derecho humano, el erario público debe garantizar el costo. Queda así confirmado que lo primero, originario y fundacional son las representaciones sociales y su maquinaria de producción, de las cuales derivan la unidad funcional de los sistemas cenestésicos,

cinestésicos y demás correlaciones biopsíquicas, siempre mediadas por los estereotipos de género que performan el cuerpo y su vivencia.

Da absolutamente lo mismo cuál cuerpo uno sienta –femenino, masculino, andrógino, interespecie, transpecie, etc.–, lo importante es que coincida con la ropa y los modales. De este modo, la definición de identidad de género normaliza sin darnos cuenta la disociación mental y la desafectación del cuerpo sido. Lo importante es hacer coincidir todo contenido con el contenido autopercibido. De manera también encubierta, *YG* normaliza el desmembramiento y la manipulación del cuerpo cual somateca ensamblado de piezas moleculares. Por eso el manifiesto no habla de cuerpo sexuado –organizado, uno e íntegro– sino de sino «expresiones de género» múltiples, todas disociables y combinables a voluntad. Cualquier género imaginable es susceptible de ser producido por adición, extirpación, mutilación, intoxicación o implantación de expresiones y características genéricas en el marco de una medicina del deseo y la demanda.

La nueva edición de *YG Plus 10* tampoco habla de sexos, sino de «características sexuales» múltiples, todas disociables y combinables a voluntad. Lo relevante consiste en la posibilidad infinita de diseminación del sexo en múltiples características moleculares, cuya desagregación y ensamblaje favorece la producción y manipulación de los cuerpos. Rizomáticas características y expresiones sexo-genéricas facilitan la construcción del género profundamente sentido en todo momento, cualquiera este fuera. No importa el cuerpo percibido –mucho menos la organicidad, integración y unidad biopsicosocial y espiritual de la persona–, lo importante es fabricar *cyborgs* xenogenéricos.

No queda claro, sin embargo, cuáles serían las expresiones y características que deberían corresponder con el género sentido. Más bien parecería que cualquier expresión y característica es susceptible de corresponder con cualquier género, y géneros diversos pueden ser expresados por las mismas expresiones y géneros iguales por distintas características. Por ejemplo, la característica «pene» puede corresponder con el género femenino, masculino, andrógino, no binario, trans*, neutro, poligénero, no conforme, etc. En el mismo sentido, hay un «útero» femenino, masculino, andrógino, no binario, trans, neutro, poligénero, etc. Lo mismo vale para la expresión «vestido de flores rosas» o la modalidad «fuerte y rudo». F2M, hermafrodita, M2F, etc., todos pueden ser expresados y caracterizados por las mismas características o expresiones según cada identidad lo sienta profundamente. Ahora bien, la lógica indica que donde todo expresa todo, nada expresa nada, y por lo tanto no se trata ni de expresiones ni de características. Se trata de significantes vacíos que no expresan nada.

Normalizar la disociación y desintegración de la identidad sexual aplicando la identidad de género como definición constitutiva y operativa de la subjetividad, supone eliminar las condiciones que hacen posible detectar y reconocer desde el punto de vista clínico los trastornos de la identidad sexual, dismorfias corporales o cualquier otro malestar psicológico o psiquiátrico. La etiología médica de la enfermedad mental desaparece detrás de un eufemístico «padecimiento» social, causado desde afuera por construcciones normativas y capacitistas estigmatizantes, discriminatorias y patologizantes. La psicopatología representa para *YG* un mecanismo de patologización y estigmatización sociocultural que vuelve imposible distinguir salud de enfermedad, psiquiatría de política disciplinaria, curación de represión y tortura, norma estadística de asignación opresiva. Esto explica la criminalización de las ciencias médicas típica de las ideologías *crip* y *woke,* que confunden discapacidad funcional con control discapacitante, como si los aparatos normativos del sistema colonial e imperialista impusieran las capacidades corporales y psíquicas.

Junto con la definición de identidad de género, *YG* introduce la orientación sexual redefinida en términos inauditos, también en un pie de página al pasar que nadie discute. La redefinición dice que

> por orientación sexual se entiende la capacidad de cada persona de sentir una profunda atracción emocional, afectiva y sexual, y de tener relaciones íntimas y sexuales con personas de diferente género, del mismo género o de más de un género[96].

YG elimina así la orientación sexual –que es la atracción por el mismo o diferente sexo– para reemplazarla por la orientación de género, definida como la atracción por el mismo o diferente género autopercibido. El abanico de posibilidades homo, hetero, bi, poli, tri, agénero, etc. varía según las, por lo menos, 71 opciones identitarias registradas hasta la fecha por los medios masivos. El significante vacío «orientación sexual» encubre de este modo el vaciamiento de la sexualidad y la proliferación de orientaciones genéricas. Lo que *YG* oculta es la contradicción e incompatibilidad entre la identidad de género y la orientación sexual. En efecto, alguien que según su orientación sexual es un varón gay, según su orientación de género podría ser una mujer hetero; quien según aquella es heterosexual, según está podría ser homogené-

[96] Comisión Internacional de Juristas, *The Yogyakarta Principles*, 6.

rico, todo bajo la doble acepción cis y trans. En breve, la orientación sexual de *YG* incluye varones lesbianas y mujeres gay.

Una vez que *YG* redefine los estándares internacionales en materia de sexo y género, el manifiesto procede a violentar la legislación internacional en materia de derechos humanos basados en el sexo. Ante todo, los *Principio*s exigen a los Estados

> procedimientos mediante los cuales todos los documentos de identidad emitidos por el Estado que indican el género o el sexo de una persona –incluyendo certificados de nacimiento, pasaportes, registros electorales y otros documentos– reflejen la identidad de género profunda que la persona define por y para sí[97].

Pasado en limpio, *YG* exige a los Estados sustituir el sexo legal por la autodeclaración del género sentido, cis o trans. El dato objetivo, constatable y universal del sexo debe ser reemplazado por el registro público de sentimientos privados inverificables e insondables. Las identificaciones subjetivas son la nueva *res publica* de registro estatal.

Todavía más, estos *Principios* eliminan la persona humana sexuada como sujeto de imputación jurídica para reemplazarla por el contenido de representaciones mentales. *YG* le atribuye al contenido de la autopercepción privada lo que los derechos humanos le atribuyen a la persona en cuanto que tal, convierte los deseos subjetivos en sujetos de derechos objetivos. A partir de *YG,* el Estado deberá garantizar los imaginarios subjetivos y los indecidibles goces individuales, al menos algunos referidos al género. El control jurídico-institucional recae ahora sobre los profundos sentimientos subjetivos en lugar hacerlo sobre la dignidad, libertad e igualdad esenciales, cosa que desde el oscurantismo medieval habíamos olvidado.

De este modo más o menos oculto, *YG* propone un nuevo modelo de derechos humanos cuyo sujeto con las representaciones mentales inscritas en las múltiples intersecciones que identifican a cada cual. No se trata ya de la persona humana en razón de su dignidad intangible e inalienable sin distinción de ningún tipo, sino justamente del carácter distintivo de las percepciones privadas. En el caso particular de los derechos humanos de las mujeres basados en el sexo, estos son sustituidos por los derechos identitarios de género femenino o feminizado, cis y trans. Y dado que cada identidad es

[97] Comisión Internacional de Juristas, *The Yogyakarta Principles*, 12.

la ficción de múltiples identificaciones interseccionadas –de raza, clase, nacionalidad, etnia, edad, lugar de residencia, ocupación, peso, filiación, capacidades cognitivas, etc.–, cada eje social autopercibido será sujeto de imputación de derechos o deberes identitarios según corresponda, todos parciales, discontinuos y fluctuantes. El contenido de cada identificación lo determina la autopercepción conforme sean las partes, propiedades, órganos, sustancias livianas, poses, modos de vestir etc., dispuestos siempre en espectros nómades y fluidos. Estas representaciones licuadas y fragmentarias son el nuevo sujeto del identitarismo jurídico posmo-queer.

Curiosamente, aunque cada identidad subjetiva intersecciona infinidad de significantes sociales, de todos ellos solo uno es registrado por autocertificación, el género. Para todos los demás ejes sociales –color, clase, casta o situación socioeconómica, etnia, condición indígena o minoritaria, edad, ocupación, viudez, situación migratoria o apátrida++–, valen los estándares objetivamente verificables. Estamos por lo tanto frente a un relativismo psicoimaginario selectivo, de discrecionalidad jurídica.

Pero *YG* va todavía más lejos. Una vez sustituido el sexo legal por las identificaciones de género y la persona por el contenido mental imaginado, el manifiesto avanza hacia la eliminación del sexo registral. En su principio número 31.A, solicita a los Estados «eliminar la registración del sexo y género de la persona en los documentos de identidad, tales como certificados de nacimiento, tarjetas de identificación, pasaportes, licencias de conducir, y como parte de su personalidad legal»[98]. Eliminado el sexo legal, vale el criterio de la autopercepción para determinar el acceso a baños, vestuarios, lugares de encierro o prisiones, refugios, o cualquier otro servicio otrora desagregado por sexo y ahora, por la imaginación. Lo mismo vale respecto de la participación deportiva, la asignación de cupos, cuotas, becas, premios y demás medidas de discriminación positiva otrora desagregada por sexo. Además de ocupar los espacios desagregados por sexo, *YG* exige programas específicos de acción afirmativa para las personas marginadas por motivo de su identidad, orientación, expresión o características de género.

En materia reproductiva, el manifiesto reclama políticas de igualdad, democracia y justicia gestacional que garanticen la transmisión del material genético propio o a elección, y la descendencia legítima mediante la práctica de la subrogación, que da acceso a la característica sexual «útero» de algún tercero. Esta demanda de igualdad reproductiva y democratización parental coin-

98 Comisión Internacional de Juristas, *The Yogyakarta Principles plus* 10, 9.

cide con el *Manifiesto contrasexual* de Preciado, según el cual la biología no debe establecer la filiación «natural»[99], porque –al igual que el sexo– tal norma es discriminatoria y excluyente de las minorías reproductivas. La filiación debe establecerse por autopercepción y gestión tecnofarmacológica. Para *YG*, lo mismo que para Preciado, madre no es quien da a luz, es quien percibe y gestiona la producción del hijo con genes propios, catálogos por color y locación de úteros. La filiación por autopercepción individual, contrato y gestión comercial produce un nuevo orden simbólico, más inclusivo e igualitario. De este modo, nadie será discriminado por no poder gestar y el Estado deberá disponer de un cuerpo público de vientres fértiles para garantizar la igualdad reproductiva de todos por encargo y contrato.

Dado el carácter orgánico, interdependiente y progresivo del sistema jurídico internacional, la introducción en él de la identidad de género redefine y modifica una por una toda las normas y resoluciones basadas en el sexo, las ajusta a un nuevo lenguaje jurídico y valoración axiológica neutralizante de la diferencia sexual. Por ejemplo, ya no se hablará de los derechos de las mujeres en tanto que tales, sino de los derechos de las personas menstruantes, inseminantes, cuerpos ciclantes o eyaculantes, progenitor gestante o no gestante, fecundante o no fecundante, cuidador primario y secundario, etc., con independencia de su identificación genérica. Esta neolengua se autopercibe inclusiva, progresista y ampliadora de derechos, algo así como una revelación esotérica para iluminados. Los *woke* –bien despiertos– están llamados a ejercer el control discursivo de los aún dormidos con el fin de reeducarlos. Dado que según el nominalismo posmo-queer, el discurso performa la realidad, resulta fundamental el disciplinamiento de la palabra. Eliminado el nombre, desaparece la cosa: nadie más será asignado varón o mujer al nacer y entonces todos seremos iguales, no habrá más mujeres violadas o explotadas porque no habrá mujer alguna que violar. Estos iluminados están convencidos de que acabarán con la causa de la opresión por iteración fonética.

El programa jurídicopolítico de *YG* contiene una serie de estrategias y etapas para eliminar el sexo legal, coordinadas a escala global. Entre ellas se cuentan[100]: 1) producir leyes cada vez más neutras en forma y contenido; 2)

99 Preciado, *Manifiesto contrasexual*, 32.

100 Para el análisis de este programa global de eliminación del sexo legal Cfr. Davina Cooper *et al*, *Abolishing Legal Sex Status: The Challenge and Consequences of Gender related Law Reform. Future of Legal Gender Project. Final Report* (King 's College London, 2022); Feministas de Europa, Asia, North America, Latin America y Africa, *The Erasure of Sex*; Tasia

reconocer legalmente más de dos géneros autopercibidos; 3) proveer servicios desagregados por autocertificación del género; 4) armonizar la normativa existente con la autocertificación de género; 5) borrar toda marca de diferencia sexual del discurso. Dicho programa avanza gracias a un enorme aparato de financiación y lobby que condiciona las agendas, discursos, axiologías, sentencias, informes y demás documentos de organismos nacionales e internacionales como la Organización de Naciones Unidas, el Sistema Interamericano de Derechos Humanos, la Unión Europea, ONG y Fundaciones de derechos humanos y filantrópicas. Estos órganos, condicionados por el dinero de sus contribuyentes privados, han comenzado a impulsar una serie de programas ideológicos que contradicen sus principios fundacionales y socavan la misión original que le fue encomendada.

8. La financiación condicionada del régimen internacional

La ideología de la identidad de género es hoy introducida desde las usinas burocráticas y tecnócratas de la ONU, la OEA o la UE como si se tratara de un derecho universal que urge reconocer. La estrategia de implantación consiste en usar derechos reonocidos como la libre determinación personal, el desarrollo de la personalidad, la identidad, privacidad y no discriminación para justificar –falacia y redefinición encubierta mediante– la autocertificación de la identidad legal basada en autopercepciones subjetivas, que pasan a ser así la fuente del orden público y objetivo. La excusa es un interpretacionismo social de textos vivos –los tratados y convenciones vinculantes– cuyo sentido cambiaría según las vivas agendas ideológicas del momento.

A tal fin apuntan los programas, foros, relatorías especiales, informes, declaraciones, opiniones consultivas, sentencias y demás documentos de *soft law*, mayoritariamente financiados por *stakeholders* como Jennifer Pritzker, Georg Soros, Jon Stryker, Martine Rothblatt, Tim Gill, Lucio Drummond, Warren y Peter Buffett, Mark Bonham o Ric Weiland a través de sus filiales filantrópicas[101]. Fundaciones como Arcus, Tides, Tawanio, GLSEN, GLAAD, Open Society, Bill y Melinda Gates, Freedom House, Oxfam o Ford se suman a la

Aránguez Sánchez, «Las tres fases del borrado jurídico de las mujeres», *Diálogo Filosófico* 113 (2022): 219-244.

[101] Remitimosa Jennifer Bilek, «Who are the wealthy white men institutionalizing transgender ideology?», *The Federalist,* 20 de febrero de 2018. https://thefederalist.com/2018/02/20/rich-white-men-institutionalizing-transgender-ideology/

lista de contribuyentes en políticas de diversidad, equidad e inclusión junto a compañías comerciales como Nike, Anheuser-Busch, Walmart, Amazon, Ale, Microsoft, Facebook, Google, Target o el Conglomerado Disney vinculado al Complejo Médico Industrial. Estas empresas, entre otras, están comprometidas con el Índice de Igualdad Corporativa patrullado por Human Right Campaign en orden a premiar la diversidad e inclusión de todos los géneros identitarios. Este mismo compromiso han asumido organismos como el Banco Mundial, el Comité Olímpico o el Foro Económico Mundial de Davos, que en 2014 anunció una Alianza con la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para trabajar por la igualdad global LGBTI.

Una importante plataforma de implantación ideológica fue la creación del cargo de «experto independiente» en materia de identidad de género y orientación sexual por el Consejo de Derechos Humanos de la ONU en el 2016. Tomemos por caso el experto independiente Víctor Madrigal-Borloz (2018-2023), quien parece haber recibido generosos de Arcus Foundation para promover la agenda LGBTIQ+ y el borrado del sexo en el aparato de la ONU[102]. Las conclusiones de Madrigal-Borloz sobre la necesidad de sustituir el sexo por la identidad de género contradicen a la relatora especial de la ONU en materia de violencia contra la mujer, Reem Alsalem, quien sostiene la irreducibilidad del sexo tal como ha sido definido por el sistema internacional de derechos humanos. Lo mismo vale para la relatora de la ONU sobre el derecho a la salud Tlaleng Mofokeng, quien en un informe del 2024 opinó sobre la necesidad de legalizar la prostitución, en contradicción con Alsalem e incluso con el Protocolo de Palermo sobre la Trata de Personas (2003). Parecería que la ONU no termina de ponerse de acuerdo consigo misma y sus principios fundamentales.

Con el apoyo de sus socios contribuyentes, la ONU no cesa de multiplicar sus agendas, foros, programas etc. promotoras de la identidad de género en reemplazo del sexo. Algunas de sus últimas iniciativas son el Pacto del Futuro 2045, heredero de la fracasada Agenda 2030, la creación de un Tratado Internacional para crímenes de lesa humanidad promovido por la Corte Penal Internacional, o el Pacto Internacional por el Derecho al Desarrollo que fija las condiciones –ideológicas– para la ayuda internacional a los países en vías de desarrollo. En efecto, las concesiones de la ONU a los países pobres suelen estar sujetas al cumplimiento de ciertas agendas. Estas nuevas iniciativas coin-

[102] Gender Critical Woman.blog, «Let's talk about Victor!», 5 de abril de 2023. https://gendercriticalwoman.blog/2023/04/05/lets-talk-about-victor/ (Consultado el 29 de octubre de 2025).

ciden en sustituir sexo por género, violentar acuerdos previos y sobrepasar el mandato que sus Estados miembros le confiaron. Confundir el sexo con una autoperceción basada en el género social contraviene, entre otras cosas, la Carta de las Naciones Unidas (1945), la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948), Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos (1966), la CEDAW (1979), la Declaración y el Programa de Acción de Viena o el Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional. Estos documentos vinculantes se refieren al sexo legal, base de protecciones y libertades específicas de las mujeres, a diferencia de los nuevos documentos de la ONU basados en la categoría cultural e identitaria de género.

También el Sistema Interamericano[103] se encuentra financieramente condicionado por los aportes extraordinarios de países extracontinentales, empresas y fundaciones tales como la Arcus, Open Society, Ford, Wellspring, Trust for the Americas, Save the Children, Cammina, Oxfam, Avina, Freedom House, Google o National Endowment for Democracy. Estas organizaciones promueven agendas políticas propias a las cuales condicionan sus aportes. La identidad de género constituye su principal paquete de inversión privada. Algunos ejemplos son el Informe de la Comisión Interamericana (en adelante CIDH) sobre «Violencia contra Personas Lesbianas, Gay, Bisexuales, Trans e Intersex en América» (2015) financiado por ONUSIDA y Fundación Arcus, Chile, Dinamarca, USA, los Países Bajos y el Reino Unido. El informe introduce categorías inéditas como «cisnormatividad» o «trabajadoras sexuales», distingue una identidad de género «real o percibida», y exige que la identidad femenina de los varones sea incluida en las protecciones garantizadas por la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (1994), cosa que la Corte efectivizó en una sentencia del 2021. El Informe sobre los «Avances y los desafíos hacia el reconocimiento de los derechos de las personas lesbianas, gays, bisexuales, trans e intersex en América» fue financiado por Wellspring Philanthropic Fund, Trust de las Américas y Fundación Arcus.

Por su parte, la Relatoría sobre Libertad de Expresión de la CIDH publicó el informe sobre «Protesta y derechos humanos. Estándares sobre los derechos involucrados en la protesta social y las obligaciones que deben guiar la protes-

[103] Sobre el financiamiento condicionado de la Comisión y Corte Interamericana de Derechos Humanos remitimos al estudio de Sebastián Schuff y Marie Anne Quiroga, *Balance del financiamiento de la CIDH y la Corte Interamericana 2009-2024. Opacidades e influencias en una financiación condicionada* (Washington: Global Center for Human Rights, 2024).

ta estatal» (2019) gracias a la financiación de Open Society Foundations. Casualmente, el documento se publicó justo antes de la ola de violencia coordinada que azotó la paz social en Chile, Perú, Bolivia, Ecuador durante 2019 y 2020. También casualmente, Open Society Foundations financió en Chile el proyecto de nueva Constitución que sucedió a las protestas, e introdujo la identidad de género como categoría fundamental. En el mismo sentido, el Informe de la CIDH sobre «Personas Trans y de Género Diverso y sus derechos económicos, sociales, culturales y ambientales» (2020), también distingue entre la identidad de género real o percibida, y contó con el apoyo financiero del Trust de las Américas, Wellspring, Arcus Foundation y el Gobierno de Holanda.

En cuanto a la Corte, sus opiniones consultivas y sentencias guardan relación con el trabajo de la CIDH, que decide los casos y temas merecedores de tratamiento en solidaridad con las relatorías e informes. Esto explica los criterios de selección de la Corte, que desde el 2009 recibe, por ejemplo, el aporte condicionado de la Agencia Española de Cooperación Internacional para Desarrollo (AECID) en orden a producir sentencias y opiniones consultivas sobre temáticas específicas como la de identidad de género. Una sentencia del 2012 introdujo la identidad de género y la orientación sexual como categorías protegidas por la Convención Americana, que sin estar explícitamente mencionadas por este pertenecen sin embargo a su espíritu. Una Opinión Consultiva del 2017 va todavía más lejos y adopta los *Principios de Yogyakarta* como instrumento jurídico de referencia internacional. Esta opinión se basa en relatorías e informes de la CIDH, y exige que los Estados garanticen a toda persona la posibilidad de registrar los elementos esenciales de su identidad legal según los perciban. La Corte misma dio el primer paso en esa dirección con una sentencia insignia sobre el caso Vicky Hernández vs. Honduras (2021) donde considera que el asesinato de un varón transidentificado debe ser tipificado como violencia contra la mujer por el hecho de ser mujer.

La producción de normas *soft law* expone los mecanismos por los cuales corporaciones y ONG financian documentos, sentencias, peticionarios y Amicus Curiae, en una suerte de privatización del régimen internacional de derechos humanos. El negocio de estas corporaciones consiste en la producción de derechos que abran nuevos nichos y mercados género-reproductivos. De este modo, aportes condicionados y accionistas mayoritarios comprometen la imparcialidad, independencia, transparencia y correcto funcionamiento de organizaciones creadas con el fin de garantizar el cumplimiento de convenciones o

tratados, que hoy contravienen mediante la invención de obligaciones inexistentes y una terminología inédita, no acordada por los países miembros.

En síntesis, la identidad de género es el caso insignia en la producción privada de un derecho fundamental que el Estado estaría obligado a garantizar y el mercado a proveer. El capitalismo farmacopornográfico performa así un nicho comercial contrasexual, desregulado y protegido por el régimen internacional. Para eso es necesario sustituir los fundamentos objetivos y universales del orden jurídico por autopercepciones y deseos subjetivos. Con tal fin trabajan los activistas queer y *stakeholders* del sistema jurídico internacional. Una élite de expertos y burócratas sin rostros ni representación gestionan *top down* agendas contramayoritarias, terminologías no consensuadas, estándares y criterios axiológicos contrarios a los derechos humanos que se supone defienden, todo bajo el nominalismo declaracionista de la progresía iluminada.

En cuanto a la igualdad estructural entre varones y mujeres, la ONU ha reconocido que la brecha se profundiza cada vez más y al ritmo actual llevará unos 300 años alcanzar la igualdad entre los sexos, o los géneros[104]. Daría la impresión que incluir a las personas pene-portante en la categoría mujer difícilmente contribuya a acelerar la igualdad.

9. Deconstruyendo las falacias queer

El control discursivo constituye una herramienta fundamental de la ideología posmo-queer, confiada en el poder performativo de las repeticiones fonéticas. Ese control permite mantener la hegemonía narrativa mediante el vaciamiento semántico de las palabras, aptas para designar cualquier cosa conforme el contexto interseccional y la autopercepción individual. En palabras de sus propios agitadores, «la teoría queer arrebata las armas al 'enemigo', se apropia de los conceptos elaborados para rendir cuentas de una supuesta entidad coherente y los relativiza hasta hacer de ellos útiles inservibles para la designación»[105]. Relativismo etnogeográfico y subjetivismo imaginario producen, por licuación semántica e hiperrepresentacionalismo, el vaciamiento de significados objetivos, evidentes y públicos. La principal estrategia del control discursivo pos-

[104] Cfr. UN Women, *World survey on the role of women in development* (2024). https://www.unwomen.org/en/digital-library/world-survey-on-the-role-of-women-indevelopment

[105] Córdoba *et al*., *Teoría Queer*, 169.

mo-queer es un *totum revolutum* donde cada nombre significa potencialmente todo y nada a la vez. De ese modo desaparece –o eso se pretende– el carácter público y universal del lenguaje.

Los relatos queer contienen una multiplicidad de falacias más o menos bien encubiertas, que cambian según la enunciación particular la connotación de los significantes al uso, de suyo vacíos, difusos y elusivos o bien definidos de manera circular, en bucle con con imaginarios subjetivos indecidibles. La tarea de un realismo feminista debe comenzar por deconstruir las deconstrucciones posmodernas y exponer sus sofismas. A eso apuntan las siguientes páginas.

9.1. La diferencia sexual es un constructo heteronormativo

La falacia estructural del aparato ideológico posmo-queer reza así: el sexo es una construcción social heteronormativa, una ficción reguladora y, peor aún, discriminatoria y excluyente de las minorías y diversidades, producto de la hegemonía patriarcal, colonial, capitalista, eurocéntrica ++. El subtexto dice: la mujer es un estereotipo obsoleto. Tal postulado es consistente con un fundacionalismo lingüisticista, estructurado por fuerzas de producción y reproducción económicas ocultas detrás de los fenómenos culturales. La interpretación filosófica según la cual la realidad se reduce a nombres o *flatus vocis* –palabras vanas– es conocida como nominalismo y se asocia tradicionalmente con un voluntarismo o decisionismo moral de corte subjetivista. Lo queer es un neonominalismo –para usar la terminología de José Luis Muñoz de Baena Simón– resuelto en juegos imaginarios con el lenguaje[106], y al cual se le ha añadido la relación causal estructura-superestructura de la teoría marxista de la ideología.

Las configuraciones lingüísticas funcionan como *a priori* trascendentales de corte social que condicionan toda acción, conocimiento y verdad. La tarea de deconstrucción posmoderna se ocupó de exponer tales condiciones *a priori* antes de conocer lo que ellas construyen y performan. Esto se parece a la tarea de aprender a nadar antes de tirarse al agua. Los autores queer aseguran haber capturado esas estructuras económico-políticas de las cuales todo deriva antes de sus derivaciones y por fuera de las mismas. Por eso decimos que el socioconstructivismo es una metafísica encubierta, monocausal, unidimensional y omniexplicativa.

[106] Muñoz de Baena Simón, *Apocalipsis identitarios*, 20.

El principio y elemento sociodiscursivo opera así –falacia mediante– como parte y todo: *a priori* performativo de toda sintaxis representacional y efecto semántico de contenidos fono-representacionales. En concreto, lo social construye los números, los planetas, los minerales y animales, las representaciones religiosas, la teoría del Big Bang, las normas jurídicas, las neuronas, la historia universal, la poesía, los deseos profundos o la digestión, etc. Todo se explica por la estructura socioeconómica que produce la diversidad de la existencia y sus significados. Simultáneamente, lo social constituye un ámbito de significación específico, epistemológicamente distinto de la biología, la matemática o el arte.

La absolutización de lo social como todo y parte constituye un reduccionismo sociologizante o metafísica sociologista que usurpa el lugar de la filosofía primera u ontología. La sociología hace las veces de sí misma como ciencia particular y de una metasociología falazmente absolutizada que intenta explicarlo todo a partir de su monocausalidad unidimensional. A saber, relaciones económicas y configuraciones sociales, de manera que el trasfondo sociologista es economicista. El sociologismo constituye un reduccionismo anticientífico y antimetafísico en cuyo marco cual desaparece la autonomía de cada ciencia particular. La (post)ciencia última y suprema, el *non plus ultra* de todo conocimiento, reside en la organización social y sus estructuras simbólicas de las cuales surge toda significación. Antropocentrismo economicista mediante, las relaciones sociales determinan lo que llamamos –nominalismo mediante– realidad.

Esta metafísica sociologizante contiene una serie de errores categoriales. El primero es la falacia de tomar el arte por el todo, privilegiar un conocimiento particular por sobre todos los demás, y reducir la complejidad de lo real –que exige abordajes plurales– a una explicación monocausal y unidimensional. Pretender reducir la multidimensionalidad y pluricausalidad de lo real a condiciones de posibilidad sociohistóricas equivale a negar la realidad misma. Valga en este punto precisar que una cosa es sostener una metafísica sociologista, y otra muy distinta es afirmar la transversalidad de lo histórico y lo cultural como dimensiones constitutivas de toda agencia humana. La transversalidad de lo cultural como dimensión particular no tiene nada que ver con un historicismo economicista. Lo paradójico es que el historicismo carece de conciencia histórica, el subjetivismo borra al sujeto y el relativismo ignora la relacionalidad objetiva de lo real, porque niegan las variables de referencia universales con las cuales medir lo particular.

Sumado al reduccionismo unidimensional, el socioconstructivismo deriva en un psicologismo que encuentra el contenido semántico de las inscripciones sociales en los imaginarios subjetivos. La conciencia individual resulta así la instancia decisiva de constatación, el lugar donde cristalizan los significados. ¿Dónde si no en la mente individual los significantes significan algo? La falacia psicologista estriba en confundir el acto subjetivo de representación con el contenido objetivo representado, reducido en última instancia a una función psíquica del sujeto. El objeto representado existe en tanto que determinación mental, depende de esta, lo cual supone que el acto de representar no representa nada más que a sí mismo porque no hay ningún contenido objetivo independiente o extramental susceptible de ser representado. Antes del acto imaginario es el vacío, la ausencia de la cual surge la ficción –o la escritura, según Derrida– sin más condición que las relaciones sintácticas del lenguaje. Dicho de otro modo, no hay cosas ni hechos, solo actos mentales, relatos, ficciones e hipersticiones.

Todo es ficción: las novelas, la matemática, los astros, la historia universal, el Big Bang, el vaso de agua que tengo en mi mano, los protones o los duendes y la Cenicienta. También en este caso, la ficción constituye un género plano y unívoco, unidimensional y omnipresente. A pesar de que el discursivismo posmoderno contiene una teoría-ficción carece sin embargo de una teoría de la imaginación, la ficción o metaficcionalidad que permita distinguir diferentes tipos de ficciones –percibidas, recordadas, inventadas, soñadas, alucinadas– porque no lo mismo ficcionar el Quijote o un centauro, que recordar lo que hicimos ayer o pensar la teoría de la evolución. Tampoco es lo mismo la ficción que narra alucinaciones o la que describe percepciones, sueños, sensaciones inmediatas o representaciones generales. Se trata en cualquier caso de distintas formas de ficcionar. Nada de esto lo explica la teoría-ficción queer, incapaz de distinguir alucinaciones de percepciones objetivas.

Esta confusión categorial impone algunas precisiones. Por cierto, tanto intuir como representar o pensar son acciones subjetivas. Sensaciones, percepciones, representaciones, conceptos, ideas, etc. son determinaciones subjetivas. Sin embargo, esto no significa que su contenido objetivo se reduzca al acto mental o que este produzca el contenido-cosa extramental. Para una filosofía realista –y lo veremos mejor en el próximo capítulo– representaciones y pensamientos no surgen de la nada por repetición fonética, en el desierto o ausencia de lo real. Por el contrario, sensaciones, representaciones, nombres, conceptos, etc. expresan la presencia objetiva de la realidad extramental, cuya existencia es independiente del acto subjetivo de percibir, pensar, alucinar,

desear o imaginar. Somos capaces de distinguir el acto mental de percibir o representar y su contenido interior, de la objeto-cosa exterior, independiente del contenido interior; somos igualmente capaces de distinguir meras quimeras o sueños de percepciones, intuiciones o conceptos objetivos. Que el conocimiento sea objetivo no significa que carezca de perspectiva y situación, significa que su perspectiva o situación corresponde a un objeto y sujeto objetivamente verificables. En el mismo sentido, que la cosa exterior conocida sea intrínseca al acto de conocer no obsta que su existencia sea independiente del acto y contenido interior que conoce, lo mismo si se trata de un objeto natural, cultural o psíquico. Afirmar que el discurso performa lo que enuncia y representa es contraintuitivo y contrafáctico. Lo lógico es pensar que representamos cosas exteriores a través de imágenes interiores que somos capaces de distinguir como irreductibles unas a otras. Por eso mismo, somos capaces también de compartir nuestras representaciones a través de nombres universales y públicos, objetivamente comunes a muchos y mediante los cuales nos entendemos mutuamente, incluso en distintos idiomas que podemos traducir. El carácter público y universal del lenguaje radica en la objetividad de la cosa.

La ideología posmo-queer confunde el contenido-cosa del mundo exterior con el contenido mental y confunde, además, el contenido cultural con el contenido pensado, como si todo lo pensado –átomos, agua, células, el Quijote o el número 10– fuera una ficción o construcción cultural, efecto de la repetición de fonemas y significantes. En el caso concreto de la diferencia sexual, tal supuesto justifica la equivalencia entre sexo y género, género e identidad de género. En tanto y en cuanto la realidad se reduce a una figuración mental condicionada por la superestructura simbólica del grupo social, en esa misma medida el sexo se resuelve en un constructo simbólico-discursivo inscrito en la mente. Los sexos son la ficción de los sexos, el contenido-cosa es idéntico al contenidopensado, y por lo tanto es posible performar tantos cuantos imaginemos, pensarlos y definirlos tal como los construyamos. Con un ejemplo, para el constructivismo, óvulo y espermatozoide son productos de la medicina imperialista y colonial de los siglos XVII y XIX, la gravedad comenzó con Newton y nadie murió de tuberculosis antes de inventar la ficción molecular del *Mycobacterium*. En palabras de Foucault, la sexualidad es un invento de la modernidad victoriana y Butler, que el sexo es un diagnóstico médico y un espectro.

Por el contrario, para una filosofía realista como la que pensamos aquí, los sexos son dos desde hace aproximadamente 541 millones, cuando apareció con ellos la reproducción sexual con independencia de su representación y concep-

tualización histórica, porque el contenido-cosa y el contenido-mental son diferentes. Sin duda, el alma primitiva carecía de teorías de géneros, tampoco poseía el concepto del óvulo ni conocía la función microquimerismo maternofetal. Eso no obsta que tuviera una organización celular productora de gametos masculino y femenino, comportamientos relativos a la función sexo-reproductiva y algún tipo de organización social donde las mujeres cuidaban a la cría. El hecho de que la biología contemporánea haya abandonado la teoría aristotélica sobre la reproducción animal y la pasividad de la hembra confirma la objetividad y universalidad de los sexos, susceptibles de conceptualizaciones históricas progresivas en torno a un mismo objeto, muchos de los cuales –los naturales– no comienzan con ellas. Porque hay una realidad objetiva extramental, podemos progresar en su conocimiento, corregir teorías pasadas, rectificar errores o sesgos interpretativos, enfocar diferentes ángulos de las cosas y hacer historia de las ideas. El patriarcado ha sido una etapa de ese recorrido histórico dominado por una representación distorsionada e injusta del sexo femenino, al cual se le atribuyó una suerte de inferioridad congénita, privada de razón y naturalmente subordinada al varón. Pero justamente porque la mujer existe más allá de sus representaciones culturales y no es reducible a estereotipos sociales, ha sido posible su progresiva emancipación de prejuicios sexistas y conceptos distorsivos hacia una concepción más ajustada de su función natural y cultural, su dignidad e igualdad esenciales. No es la distinción sociológica naturaleza-cultura, sino la distinción ontológica contenido-cosa y contenido-mental lo que hace posible la transformación histórica. Si ser ser mujer se redujera a su representación, entonces no podríamos hablar de diferentes modos de ser mujer. Cada cultura performaría un producto social particular al cual le daría un nombre también particular o privado. Sin embargo, hasta para negar la existencia histórica de las mujeres o el binarismo sexual, es necesario presuponer –falacia mediante– un concepto universal de mujer o sexo no reducible al economicismo historicista.

El historicismo queer presupone de manera encubierta el concepto mujer al cual le niega existencia histórica-universal. Para este el concepto es una ficción general mientras que lo existente es irreduciblemente individual y también sus propiedades son individuales. Este tipo de individualismo hace imposible distinguir atributos esenciales o accidentales, con la consecuencia de que una mujer puede ser tal por los modales, la ropa o cualquier otro sentimiento de algo, porque para el socioconstructivismo cualquier determinación accidental –colores, ropa, adornos, usos y costumbres etc.– está al mismo nivel de construcción cultural que la producción de óvulos o esper-

matozoides determinante de mujeres y varones, por ejemplo. El hecho de colocar todos los significantes en el mismo plano de construcción cultural hace posible que se cambie de sexo conforme se cambia de ropa, modales o poses. La operación simbólica aquí encubierta es la esencialización o reificación de estereotipos sociales accidentales.

La ideología posmoderna esencializa estereotipos culturales, de suyo difusos y no estandarizables, torpes simplificaciones imaginarias. Se supone así que el género social –reificado cual entelequia performativa– produce sexos, cuerpos, subjetividades, deseos conforme con algún contenido asignado, que no se sabe cuál es ni jamás se precisa. Este género se parece mucho a un *deux ex maquina* que crea a imagen y semejanza de algo aquello a través de lo cual conocemos ese algo genéricos. La superestructura cultural expresa así las relaciones de la estructura económica y el sexo, los atributos del género. Petición de principio, se llama también. No obstante, siguiendo el análisis de Muñoz de Baena Simón, es imposible sostener que el género materializa el cuerpo sexuado porque los cuerpos no se materializan, en todo caso se forman[107]. No hay ninguna constatación empírica de que la repetición de fonemas o significantes materialice el ADN, los órganos o las hormonas, más bien contrario, son estos los que explican que haya un cuerpo que además de reproducirse, conoce y habla.

Para la ideología queer, en cambio, el género es una representación cuyo contenido es resultado del acto mismo de representar algún contenido difuso en ausencia de lo real y por la oculta presencia del aparato económico del cual el sexo es, en definitiva, efecto y superestructura. En los términos de una teoría realista del conocimiento, llamamos representacionalismo a la posición según la cual solo conocemos cosas exteriores o extramentales, sino ideas mentales. El género supone un tipo de representacionalismo cuyas ideas performan la cosa misma. Las representaciones de género pueden ser de tipo heteronormado, no normado o contranormado, cis o trans, bio, tecno, fármaco, xeno, *cyborg* o posgénero, etc. La verdad de las representaciones es intrínseca a su proyección y enunciación, una función inmanente al discurso que depende a su vez de la estructura que controla la producción simbólica. Respecto del ideal revolucionario posmarxista y sex-pol, el problema del representacionalismo discursivo es su incapacidad para operar transformación social alguna. Los microagenciamientos estéticos y las subversiones imaginarias son producto de las estruc-

[107] Muñoz de Baena Simón, *Apocalipsis identitarios*, 65.

turas de poder que deberían transformar y, por lo tanto, anticipadas y programadas por el sistema.

El representacionalismo constructivista identifica el binarismo sexual de la especie con la representación mental de la heterosexualidad obligatoria, la diferencia sexual con una ficción excluyente y discriminatoria, y el patriarcado en general con la existencia de dos sexos exclusivamente. Volveremos *in extenso* sobre esta cuestión en el tercer capítulo, pero señalemos mientras tanto algunos errores básicos. Primero, el binarismo sexual recae sobre la especie, no sobre el individuo o su fantasmática privada. Segundo, el binarismo de la especie no corresponde con el dualismo de los estereotipos culturales sexistas o de género. En efecto, una cosa es la función reproductiva, mecanismo fundamental de la conservación de la especie, otra cosa es la subordinación sociocultural. La ideología constructivista es incapaz de distinguir binarismo funcional reproductivo de dualismo cultural jerárquico, confunde lo biológico con lo cultural y lo accidental con lo esencial del sexo. Tercero, la diferencia sexual no equivale a la elección de objeto sexual. Una cosa es la constitución sexuada de la persona, otra cosa son sus elecciónes sexuales, vale decir, varones y mujeres pueden sentirse atraídos por el mismo sexo, el otro sexo, ambos o ninguno, elección que no define su diferencia sexual sino que la integra.

La ideología queer, en cambio, supone que ser mujer equivale a la elección del sexo masculino como objeto de deseo, mientras que ser varón equivale a la elección del sexo femenino. Esta suposición es, de nuevo, una petición de principio. En efecto, Ahora bien, ¿qué sería entonces elegir el sexo femenino o masculino toda que vez que ese sexo se define por la elección del sexo? Absurdo mediante, la ideología queer no sabe en qué consiste ser mujer o varón. Sí sabe en cambio que las lesbianas no son mujeres, los gays no son varones, y que hay algunas mujeres con pene –las trans– que eligen como objeto de deseo a otras mujeres, con o sin pene, y algunos varones con vagina –los trans– que eligen como objeto de deseo a otros varones, con o sin pene. Estas mujeres sí pueden ser lesbianas. Todo depende de cómo se lo perciba. En breve, equiparar diferencia sexual y heteronormatividad encubre un saqueo semántico que apunta a vaciar de contenido todas las categorías en cuestión y librarlas a la autopercepción.

Cuarto y último, el patriarcado no se define por la existencia de dos sexos y no es en rigor ni heteronormativo ni heterosexual. El patriarcado es más bien homonormativo, homosexual y homosocial, centrado en el único sexo superior.

Luce Irigaray lo califica de hom(br)osexual[108], en el mismo sentido en que podría ser calificado de andronormativo y androcéntrico. Desde la perspectiva patriarcal, hay un solo sexo –perfecto, total y ejemplar– y la versión fallida de este. Él es el sujeto, ella es el negativo castrado e instrumental. El sistema patriarcal supedita la función reproductiva al supremacismo masculino: el varón es quien activamente se reproduce mediante el receptáculo pasivo de su semilla que es la mujer. Equiparar patriarcado con heteronormatividad excluyente de las diversidades genéricas significa invisibilizar la histórica y estructural subordinación de las mujeres, quienes ahora son colocadas en el lugar de la norma opresora y excluyente.

En síntesis, el objetivo final de la ideología queer es eliminar la diferencia sexual haciéndola pasar por un constructo dualista, heteronormativo y discriminatorio, al cual opone la reificación y libre circulación los estereotipos más sexistas y violentos a título de identificaciones profundas.

9.2. Términos unívocos y análogos por equívocos

El constructivismo social hace un uso privado, imaginario y arbitrario de las categorías del lenguaje –público por definición–, mediante las cuales la sociedad reconoce un entendimiento objetivo compartido. Si el constructivista tomara en serio sus postulados, debería limitarse a usar deícticos y nombres propios para cada propiedad individual que pretende enunciar. Pero lo cierto es que hasta el uso privado y autoperceptivo del lenguaje presupone de manera inevitable significados objetivos y evidentes con los que aquel juega a la ficción estética, contrafáctica y pretendidamente transgresora. El uso privado y ficcional del lenguaje no puede borrar el contenido ordinario de los términos que su uso privado presupone. Ese uso de primer grado –evidente y público– sostiene el uso privado de segundo grado y lo hace semánticamente comprensible, incluso en sus travestismos y reasignaciones discursivas. Si realmente comprendieramos de manera mecánica contenidos objetivos y saberes compartidos en el uso privado de los conceptos, estos serían ininteligibles y no comunicarían nada, ni siquiera la subversión. El realismo involuntario de los constructivistas es lo que permite comprender su discurso aún en contra de sus presunciones subjetivistas. Ese mismo realismo ordinario permite comprender el uso equívoco que ellos hacen de términos unívocos o el uso unívoco de

[108] Luce Irigaray, *Espéculo de la otra mujer* (Buenos Aires: Akal, 2019), 127-28, 218.

términos análogos, un recurso fundamental del saqueo y vaciamiento discursivo. Nos referimos en concreto a conceptos inmediatamente comprendidos como diferencia sexual, mujer, sexo, pero también a categorías filosóficas como esencia u ontología, usados de manera equívoca por el constructivismo. Repasemos algunas de estas falacias de ambigüedad o equivocidad.

Sexo y género son términos definidos con precisión por el pensamiento feminista de las últimas décadas y los estándares internacionales en materia de derechos humanos, el primero referido a las características biológicas que diferencian a varones y mujeres, el segundo a comportamientos y roles sociales relativos a mujeres y varones que subordinan un sexo al otro. Puestos en la perspectiva de la mujer integral, la disociación del sexo –biológico– y el género –sociocultural– es la simplificación abstracta de una totalidad dinámica, múltiple e hipercompleja, indivisible en compartimentos estancos. A esa totalidad constitutiva nosotros la llamamos diferencia sexual y la suponemos ontológicamente anterior e irreducible a cualquiera de sus partes. Pero las cosas no son así para la ideología queer, según la cual el sexo es un efecto del género cultural y este último, una ficción identitaria producto de estructuras económicas. Dicha construcción habilita el intercambio indiscriminado de género por sexo y sexo por género. El binomio sexo-género constituye el caso paradigmático de equivocidad, transversal a todos los relatos queer. El género puede significar tanto roles sociales sexistas, como autopercepciones profundas, varones, mujeres o desigualdad estructural. A veces el género suple por una relación de desigualdad social que es necesario erradicar; otras veces suple por un sentimiento muy profundo que es necesario proteger. La expresión violencia y desigualdad «de» género puede significar tanto al género como relación opresiva y violenta, o como profunda identidad oprimida y violentada. Lo mismo vale para la expresión violencia «entre» los géneros, donde géneros puede significar varones y mujeres o bien sentimientos de personas neutras, o estereotipos sexistas. En una palabra, el género se ha convertido en un significante vacío de connotación, que por lo mismo puede designar todas las cosas y ser usado como piedra filosofal del *totum revolutum* queer.

De manera encubierta, lo que presta inteligibilidad y sentido a la indetenible proliferación de los géneros autorrepresentados es el realismo intuitivo de la diferencia sexual. Si los géneros significan y comunican algo, es gracias a la diferencia sexual que dicen performar y transgredir. Slavoj Žižek lo ha dicho de este modo:

> La multiplicidad de posiciones de género (masculino, femenino, gay, lésbico, bigénero, transgénero, etc.) circula por un antagonismo que los elude por siempre. Los gays son masculino, las lesbianas son femenino, los transexuales realizan el pasaje de uno a otro, los travestis combinan los dos, los bigéneros flotan entre los dos… de cualquier modo que giremos, el dos se esconde debajo[109].

La variable de referencia de primer grado –evidente y constatable– en virtud de la cual ser andrógine, fluido o no binario puede significar algo, es la diferencia sexual porque en definitiva –como veremos más adelante– biología y cultura son sus elementos intrínsecos e inextricables. Lo que se esconde detrás de ser neutro, trans o poligénero es lo que todos sabemos: lo que es ser mujer o varón. Lo sabemos por intuición y memoria verbal antes que por representación y conceptualización teórica. Mejor dicho, conceptualizamos aquello que ya sabíamos por sensación e intuición. El constructivismo queer presupone ese saber de primer grado y luego juega con sus significantes como si se tratara de ficciones sin original ni copia. De ese modo puede sustituir lúdica y estéticamente la parte por el todo, lo accidental por lo esencial, el vestido rosa por la existencia de la mujer. Los géneros son parásitos de la diferencia sexual, existen por ella.

Equívoco es también el uso unívoco de la «ficción» como si toda imagen fuera igualmente ficticia, sin distinción de niveles de referencia o campos de sentido. Entiéndase por ficción aquello que solo existe en cuanto que imaginado y performado, en el vacío de lo real. Todo es ficción, lo mismo un objeto percibido que intuido, alucinado, soñado, conceptualizado o representado; ficticio es el contenido de experiencias vividas, acontecimientos históricos, obras de arte, piezas musicales, demostraciones científicas, la silla en la cual estoy sentada, el vaso de agua que tengo a la mano, el Quijote o los elfos son unívocamente ficticios. Este ficcionalismo es incapaz de distinguir imágenes verídicas, ilusorias, inventadas, recordadas, patológicas, icónicas, simbólicas, significantes, artísticas, ficticias o no ficticias porque carece de criterios objetivos de validación[110]. El realismo, en cambio, puede distinguirlas porque supone una teoría de lo imaginario inherente a una teoría del conocimiento, la verdad y la existencia extramental y no performativa.

[109] Slavoj Žižek, *Incontinence of the Void. Economico-Philosophical Spandrels* (Cambridge & London: The MIT Press, 2017), 137.

[110] Cfr. Gabriel, *Ficciones*, 243 ss.

Falaz resulta asimismo el uso de términos análogos como categorías unívocas, cerradas y fijas. Tal sucede con los conceptos ontológicos de esencia, realidad, existencia, razón o la ontología misma, caricaturizados por el socioconstructivismo. La historia de la filosofía los ha teorizado de múltiples maneras según diversas tradiciones o corrientes. El constructivismo, en cambio, los interpreta de una única manera que es en rigor una caricatura, proyección de su propio representacionalismo historicista. Su representacionalismo confunde esencia con esencialismo, razón con entendimiento representativo, ontología con totalitarismo, identidad con identificaciones imaginarias, sujeto con procesos de subjetivación social, conocimiento verdadero con mecanismos de control. Así entendido, la respuesta historicista es un antiesencialismo irracional, posmetafísico y posverdad. Butler comenta al respecto que la invocación filosófica de una ontología presocial constituye un inadmisible presupuesto fundacionalista. Está claro que para Butler no hay nada anterior a lo social, que lo instituye todo. Su representacionalismo de significantes e imágenes claras y distintas la obliga a entender el fundamento al modo de una sustancia eterna, inmutable y predada. Su sociologismo, además, le impide comprender que la ontología no es ni pre ni postsocial porque no pertenece al plano de consistencia de lo social ni se agota en su linealidad temporal. Para Butler, como sabemos, el *non plus ultra* del ser y el conocer es una sociología historicista que construye los significados ónticos conforme se inscriban y sucedan imaginariamente.

Las nociones ontológicas que Butler refuta son los fantasmas de su propio constructivismo óntico. Y dado que toda construcción es en el fondo social, fuera de eso solo cabe representarse entelequias fantasmales, totalitarias y violentas. La alternativa constructivista sería: o bien flujos rizomáticos y ensamblajes moleculares; o bien entelequias trascendentes e inalcanzables; o bien devenir social o bien esencias inmóviles. Lo esencial queda así –lo mismo que la ontología y el fundamento– del lado de las sustancias eternas y trascendentes. Lo social, por el contrario, del lado de lo contingente, fluido, móvil, medible por posiciones espaciales, mapeos, territorializaciones y fugas, intersecciones, puntos de corte, etc. Así, por ejemplo, en lugar de la esencia eterna e inmutable «mujer», el sociologismo ofrece una posición discursiva que produce cierto sentimiento identitario al cual le asignamos el nombre «mujer». La posición discursiva de la mujer se mide extrínsecamente con otras posiciones identitarias mutuamente diferenciadas y excluyentes, por ejemplo, el varón. La razón por la cual unos sujetos se dicen mujer, otros varón, andrógines, neutros o no binarios depende de asignaciones culturales

y las autorrepresentaciones imaginarias, y estas de su propia performatividad autoinstituyente.

Así como el constructivismo homologa esencia ontológica con esencialismo sustancialista y totalitarismo, así también equipara biología con biologicismo, patología con patologización social, anomalía estadística con estigmatización moral, la enfermedad mental con abuso y violencia. Dado que la biología es un constructo político normativo, la propuesta queer consiste en deconstruir sus resortes sociales a fin de desbiologizar[111] cuerpos, subjetividades, sexos y géneros. Los cuerpos desbiologizados se convierten en somatecas o agregados de partes, piezas, expresiones y características recombinables a voluntad. El desmembramiento de somatecas sin órganos, la disociación mental de percepciones sin cuerpo y las proyecciones de múltiples yoes esquizoperversos facilitan la manipulación farmacopornográfica. Un sujeto desbiologizado es fácil de producir, vender y comprar, y lo mismo vale para una multitud de sujetos desbiologizados, disociados y tecnofabricados. El pasaje hacia el transhumanismo posgéneros es de ida y directo.

En general, la desbiologización de somatecas encubre una rebiologización de imaginarios dismórficos y disociativos basados en estereotipos culturales. La industria de la subrogación es un caso icónico de rebiologización de deseos privados al modo de disociación y fragmentación de miembros, fluidos, células germinales. La demanda del hijo genéticamente igual o eugenésicamente diseñado, tercerizado, fabricado y entregado por encargo se hace pasar por un derecho esencial de las democracias reproductivas. La operatoria de este tipo de igualitarismo gestacional consiste en desbiologizar la filiación a fin de asignarla por identificación, esto es, según quien paga el contrato de locación uterina, porque el somateca no está tan avanzado para gestar por autopercepción.

Lo contrario del constructivismo no es el esencialismo sustancialista. Ambos extremos son las falsas alternativas de un dualismo representacionista. Lo contrario es la unidad dinámica constitutiva de la persona, su integridad biopsicosocial y espiritual, como veremos más adelante. El paradigma esquizoperverso de cuerpos diseminados, mentes flotantes y voces múltiples se opone a una antropología realista y feminista basada en la integridad y dignidad esencial de la persona humana sexuada. Cuando el posfeminismo celebra haberse liberado de compromisos ontológicos[112] entendiendo por ontológico la eterna ne-

[111] Ricardo García Manrique, coord, *El cuerpo diseminado. Estatuto, uso y disposición de los biomateriales humanos* (Navarra: Aranzadi, 2018), 191-229.

[112] Butler, «Problemas de los géneros, teoría feminista y discurso psicoanalítico», 75-95.

cesidad de entelequias inmutables, asume el compromiso de un fundacionalismo sociologista que funciona por estereotipos culturales y estructuras de poder. El postsujeto es su producto más cotizado.

9.3. La definición social y discursiva del (post)sujeto

Una falacia capital del lingüísticismo es definir al sujeto por su condición sociodiscursiva, resultado simbólico de los significantes que lo significan y las representaciones que lo identifican. El sujeto está sujeto a la representación y el discurso como a una suerte de conciencia o cogito simbólico-imaginario según el cual «dico, ergo sum»[113]. Esto supone –y aquí reside la falacia– que cuerpo, sensibilidad, pulsiones, afectos, no entran en la definición del sujeto a no ser en tanto que mediados y materializados por los significantes sociales y la performatividad discursiva. Cuerpo y pulsiones resultan así mediaciones culturales conforme con el postulado de que repetir muchas veces el mismo fonema materializa y significa todas las cosas. Esta definición explica la superación del cuerpo –prediscursivo– por el somateca y de la subjetividad por el postsujeto. Una primera dificultad de este esquema consiste en explicar el deslizamiento de lo social a lo individual y de lo simbólico a lo imaginario, mutuamente constituídos en el *a priori* discursivo. ¿Cuál sería el principio de individualidad del sujeto-social materializado por el discurso? Concomitante con esto, la dificultad reside en explicar la aparición de lo material-corpóreo a partir de lo material-fonético.

Richard Dien Winfield ha descrito tres grandes «dogmas»[114] del paradigma lingüisticista que obturan la comprensión del lenguaje y el sujeto en su constitución ontológica y psicológica. A saber, el dualismo cuerpo-mente; la identificación de la mente con la conciencia; y la atribución a la conciencia de una estructura discursiva. El lingüisticismo oscila entre un modelo dualista –cuerpo-constructo y mente-flotante– y un fundacionalismo sociologista que recurre al apriorismo lingüístico para explicar el surgimiento de aquello que a su vez –petición de principio mediante– performa discurso. En cualquiera de los casos, el sujeto es efecto de los significantes que lo representan en la conciencia. Lo

[113] Borch-Jacobsen, *Lacan. The absolute Master*, 189.

[114] Richard Dien Winfield, «*Hegel and the Origin of Language*», en *Hegel's Philosophical Psychology*, eds. Susanne Herrmann-Sinai y Lucia Ziglioli (Abingdon & New York: Routledge, 2018), 91-103.

falaz de esta dogmática radica en que ni el sujeto se resuelve en la conciencia ni la conciencia se resuelve en el lenguaje, por el contrario, conciencia y lenguaje se sostienen en un contenido-cosa extramental, irreducible a aquellos. Este punto concita un interés crucial para la superación realista del constructivismo. Anticipemos algunos argumentos sobre los cuales volveremos en los capítulos siguientes.

La conciencia no es estructuralmente discursiva. La prueba está en que los animales o los niños muy pequeños tienen conciencia, tienen incluso memoria, autoconciencia o conocimiento, sin tener lenguaje verbal. La conciencia supone un universo de impulsos, sensaciones, percepciones, imágenes, representaciones y signos de comunicación que emergen del cuerpo y suponen la alteridad estructural del sujeto. El lenguaje verbal es una creación tardía de la inteligencia que no excluye otros modos de conocimiento, comunicación y subjetividad, a menos que se peque sin quererlo de intelectualismo androcéntrico. El sujeto no puede devenir racional, hablante y libre sin conciencia y cuerpo, pero si puede ser consciente sin alcanzar pensamiento y lenguaje verbal.

Suponer que el sujeto es radicalmente discursivo es propio del representacionalismo abstracto, basado en un *cogito* claro y distinto que produce fonemas e ideas en el vacío de lo real. La diferencia entre el *cogito* cartesiano y el *dico* posmoderno –casualmente también francés– radica en que el nuevo *ego* percibe por inscripción de significantes culturales y se resuelve en una función social, a diferencia del cartesianismo insuflado por Dios. No obstante, ambos egos pensantes son igualmente dualistas y se enfrentan con una *res extensa* a merced de su manipulación. El dualismo mente-cuerpo es solidario del dualismo entre ideas mentales generales e individualidades incognoscibles. Entre lo general y lo individual hay un vacío inconmensurable, condición de toda ficción. Cada representación al igual que cada enunciación es una ficción abstracta que flota en el vacío, inconmensurable con los individuos y sus propiedades individuales. Estos son inaccesibles al pensamiento y por eso el sujeto discursivo no puede conocer lo individual, solo imaginar lo irreal. El sujeto constructivista es el inventor de ficciones, la imaginación es su órgano de creación estética de la cual surge toda *performance*. De ahí el esteticismo escéptico característico de los guiones queer.

La equiparación del (post)sujeto con una proyección psicoimaginaria basada en estereotipos culturales se desplaza por su propio peso constructivista al subjetivismo identitario. Del sociologismo al psicologismo hay un pasaje directo. El sujeto se resuelve así en un haz de identificaciones sociales cada una de las cuales representa una posición en la estructura simbólica y todas las

cuales se interseccionan en un nudo de representaciones irrepetibles. Todos los significantes sociales –género, raza, clase, nacionalidad, etnia, edad, lugar de residencia, ocupación, peso, filiación, capacidades cognitivas, etc.– comparten un mismo nivel de construcción social, de manera tal que no es posible distinguir entre significantes esenciales y accidentales, la única distinción posible es el sentir subjetivo más o menos profundo. Podría ser que para algunos su significante más relevante sea el tamaño de las orejas y coincida con ese grupo identitario, mientras que para otros las orejas son irrelevantes.

Estrictamente hablando, la ideología posmoderna no tiene sujeto, sino un postsujeto que no es *subjectum* de nada, más bien objeto de los aparatos de poder que lo significan. No hay un sujeto «de» sus identificaciones, más bien una X presubjetiva a la cual se le asignan representaciones a título de algo que le pertenecería, operaciones subjetivantes de esa X[115]. Si lo determinante del sujeto es ser una instancia constituyente de continuidad e integración dinámica, una y misma en la diversidad de sus identificaciones o modos de subjetivación, el postsujeto es en cada caso nuevo, carente de centro interior, continuidad o historia personal. Él se construye desde lo social hacia adentro, del exterior simbólico a un ficticio núcleo interior que inscribe fonemas y grafemas a modo de imaginario individual, sin que el constructivismo explique al pasaje cualitativo de lo social a lo individual, de lo simbólico a lo imaginario por inscripción de cierto contenido. La medida de las identificaciones subjetivas está afuera, en la estructura simbólico-lingüística. Lo que se proyecta como «yo», «sí mismo», «interioridad» o «persona» es una ficción lábil y cambiante, que habla e imagina. Asistimos así a una subrepticia eliminación de la persona humana *per se*, sujeto absoluto e intangible de unidad, sentido y dignidad esenciales, titular de derechos y deberes inalienables, y su no menos encubierta sustitución por identificaciones de algo imaginario, que hacen las veces de postsujetos de reconocimiento y protección. La autopercepción del género es el caso insignia de esta sustitución, que borra a la persona mujer o varón para registrar en su lugar contenidos imaginarios, los nuevos titulares de un derecho esencial.

Respecto de la *res extensa*, el sujeto discursivo –*res cogitans y dicans* de carácter social– no «es» cuerpo, antes bien, «tiene» un cuerpo, o mejor, «se arma» un poscuerpo o somateca a voluntad. Dualismo mediante, los somatecas han perdido la organización funcional del organismo vivo para descomponer-

[115] Remitimos para este punto a Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, Akal, México 2015, 22.

se y disociarse en fragmentos manipulables, discontinuos y sin tiempo. Ellos son a cada instante algo otro, sin edad, historia, continuidad o crecimiento, su tiempo es el eterno presente de la instantaneidad. Decíamos antes que el historicismo carece de conciencia histórica, lo mismo vale para la conciencia discursiva carente de autodesarrollo esencial e historia personal. Judith Halberstam[116] interpreta al respecto que las subjetividades queer viven en un tiempo y espacio no normativos, desnaturalizados y desencarnados, fuera de las lógicas del nacimiento, la reproducción y la muerte. En el tiempo y espacio queer, los poscuerpos viven una instantaneidad desespacializada, flotan y fluyen en un torbellino de significantes. *Mutatis mutandis*, esa ausencia de temporalidad normativa explica la dificultad que tienen algunas bellas almas queer para distinguir su eterna infancia de otras infancias a las cuales se sienten contrasexualmente atraídas o con las cuales se transidentifican.

El argumento constructivista es un círculo vicioso que explica al sujeto por las inscripciones simbólicas y lo simbólico por las *performances* de los sujetos producto de estas. El constructivismo nos encierra así en un fundacionalismo discursivo cuyo sujeto es el fiel espejo imaginario de su cultura. Cualquier guión o contraguión, norma o contranorma, *performance*, transgresión o parodia que se ejecute está ya prevista por el sistema de producción económico-política, incluso sus márgenes y subversiones. Nada hay en sujeto que no sea puesto por la estructura de poder, ni siquiera su sí mismo, esa vaga proyección imaginaria. En consecuencia, ese sujeto es por principio incapaz de modificar la maquinaria de control que lo digita y contra la cual apenas imagina sublevarse mientras expande los límites del poder. La muerte del sujeto anunciada por la posmodernidad se ha cumplido en esas lábiles personificaciones de los guiones culturales.

Si el (post)sujeto individual es radicalmente social y discursivo, entonces el sujeto efectivo es lo social y al individuo solo le queda el consuelo de la parodia, el teatro, la puesta en escena de aquello que lo produce. Parodiar no es transformar, invertir roles o recombinar partes no erradica estereotipos discriminatorios. La correspondencia de la ideología queer con un capitalismo farmacopornográfico de cuerpos, subjetividades e identificaciones transhumanas y posgéneros no tiene –por principio– escapatoria. El mutante contrasexual es el nuevo *homo economicus* de la estructura económica global.

[116] Judith Halberstam, *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives* (New York: New York University Press, 2005), 2-6.

9.4. Antipolíticas identitarias

Cada identificación expresa un contenido fijo y preciso de algo que representa al sujeto, y excluye otros contenidos que no lo representan. Sumado esto al enfoque interseccional, resulta que el sentido y alcance de cada identificación dependerá de la intersección de todas las demás identificaciones que también representan al sujeto según este último lo perciba. Nunca sabemos por lo tanto qué representa a un sujeto ni de qué modo. Las identificaciones autopercibidas lo encapsulan, ensimisman en proyecciones imaginarias de suyo incomunicables e intransferibles. Cada sujeto discursivo habla su propio lenguaje privado referido a contenido que percibe y a lo sumo imagina tienen algún aire de familia con las representaciones de los otros sujetos. Lo único cierto y evidente es que para la ideología queer, toda identificación minoritaria es de suyo justa, libre y democrática, y su conjunto compone un populismo asambleario que se autopercibe una democracia radical[117]. Desde nuestro punto de vista realista, la interseccionalidad identitaria desemboca en una antipolítica que atomiza la comunidad humana, la retribaliza y abandona al poder de la estructura económica más fuerte.

En nuestra lectura, toda identificación es la reificación de estereotipos y prejuicios sociales lo suficientemente simplificados para distorsionar la complejidad de las cosas y alienar la identidad personal. En este sentido, Markus Gabriel ha afirmado que «las identidades culturales y sociales, que tan importantes son para muchas personas, en realidad no existen»[118], son significantes vacíos aptos para no significar nada y confundirlo todo. El caso del género hegemoniza el saqueo semántico operado por la propaganda queer. La identidad de género «mujer» es la autopercepción de algo que se enuncia tal, un sentimiento y modo de habitar el mundo caracterizado por la subordinación y opresión histórica, o bien por algún tipo de vestimenta y poses que debe ser reconocida y protegida como identidad profunda. Este tipo de afirmaciones vacías o difusas son funcionales a la perpetuación de los estereotipos hegemónicos.

[117] Cfr. Ernesto Laclau y Chatal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Madrid: Siglo Veintiuno, 1987); Ernesto Laclau, *La razón populista* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005).

[118] Markus Gabriel, *Ética para tiempos oscuros. Valores universales para el siglo XXI* (Barcelona: Pasado y presente, 2021), 194.

Lo cierto es que ni la persona humana es reducible a la suma de representaciones sociales ni ser mujeres es alguna identificación genérica, y tampoco las culturas son tan homogéneas y uniformes como los eslóganes multiculturalistas suponen. Pluralidad y heterogeneidad son determinaciones esenciales de toda realidad, mucho más de la humana y social. El hecho de que algunos grupos étnicos sean minoritarias no convierte *eo ipso* sus pautas culturales en dignos de reconocimiento y respeto. No lo son, por ejemplo, las culturas donde unos miembros oprimen a otros, en especial a las mujeres. El yihadismo y la *sharía* que juzgan a las mujeres propiedad conyugal del varón no son dignas de respeto por más que multiculturalismo decolonial que celebre su diversidad. Lo que dignifica a los miembros de un grupos cultural es que en su seno todos puedan florecer en igualdad y libertad por el hecho absoluto de personas humanas con independencia de cómo se representen o autoperciban.

El objetivo de las políticas identitarias es suplantar la dignidad inalienable de la persona humana en cuanto que tal por el reconocimiento y reparación de ciertas identificaciones minoritarias consideradas víctimas de intersecciones sociales opresivas. Dado que para la ideología posmoderna las instituciones universales constituyen dispositivos de control imperialista, patriarcal y colonial, su tarea deconstructiva fue vaciarlas de sentido y llenar su espacio de reclamos identitarios performados por grupos de interés, víctimas de la mayoría imperialista. El supuesto de que tales grupos son de suyo justos y valiosos porque luchan contra el mal radical capitalista, patriarcal y colonizador es una ficción más. Por cierto, las personas efectivamente vulnerables suelen tener bastante menos conciencia de su condición que la representación clara, distinta y programática de estos grupos de presión identitaria.

No se trata de grupos minoritarios excluidos que exigen ser reconocidos y cobijados dentro de lo humano universal. Nada de eso. Las políticas identitarias desconocen lo humano universal y pretenden instalar identificaciones subjetivas o autopercepciones privadas como criterio último de derechos y beneficios económicos, normas y valores. En lugar en lugar de la persona humana y sus derechos inalienables, el identitarismo político coloca deseos imaginarios como fuente del orden público. La identidad legal se confunde con la libre autocertificación de género, color, clase, casta o situación socioeconómica, etnia, condición indígena o minoritaria, edad, elección sexual, idioma, creencia o religión, ocupación++, reconocida pública y universalmente a todos los efectos de la ley.

Los sujetos identitarios se aglutinan en grupos de identidad o identificación imaginaria en el que todos son iguales y exaltan esa igualdad. Lo aglutinan-

te es una ficción familiar con aires de pureza y superioridad moral. El otro, lo diferente está fuera, excluido; el otro es el imperio, la colonia, el patriarcado, la extrema derecha, los neofascismos y nazismos, el *backlash* antigénero, etc., que debe ser aniquilado. En definitiva, lo que identifica es la agresión contra el otro excluido. La freudiana psicología de las masas describiría este fenómeno de iguales como un narcisismo de multitudes autosatisfechas y autocelebratorias de su autoimagen vacía, purgadas de toda diferencia, alteridad y principio de realidad. En el decir baudrillardiano, la imagen identitaria ejerce el poder de la seducción y lo que seduce es el vacío. La exaltación identitaria erotiza las pulsiones de destrucción bajo el relato de una superioridad autoproyectada que todos los miembros, los iguales, comparten. La identificación es un principio de exclusión, confrontación y destrucción del otro, travestido con el manto discursivo de la inclusión, la ampliación de derechos y el progreso universal.

Las sociedades posverdad se establecen a partir de imaginarios estéticos y *performances* actorales en choque con los otros. En el caso de las identificaciones género-diversas, su reacción apunta a las identidades normadas por el imperio hetero-cis-capitalista. Ellas rechazan el concepto mismo de norma, entendida como una normalización social arbitraria y extrínseca, impuesta por la estructura economicista de la cual surge la superestructura cultural de los géneros. Las políticas identitarias aglutinan a los iguales, víctimas de la hegemonía del capital y la norma, y congregados en asambleas o multitudes populistas que reaccionan contra el imperio del 1 % dominante.

La oclocracia identitaria abraza a los oprimidos de todos los ejes sociales –género, raza, clase, casta o situación socioeconómica, etnia, condición minoritaria, edad, elección de objeto genérico, idioma, creencia o religión, ocupación, opinión política, nacionalidad, ubicación urbana o rural, capacidades orgánicas, peso, estado de salud, estándares de moda y belleza++–, que se oprimen recíprocamente según diferentes respectos y conforme lo que perciban. Lo común a todos es una retórica autorreferencial y narcisista que los instala como héroes de la lucha antiimperialista y anticolonial, cuanto más víctima, mejor. Ellos compiten así por acumular las mayores opresiones posibles, habida cuenta que quien reúne en su identidad plural más ejes de opresión, obtiene mayor número de reconocimientos y recursos fiscales reparatorios. Ser víctima cotiza en el mercado de resarcimientos públicos. Los victimarios, por su parte, componen la identidad monstruosa, subhumana e infraética del 1 % hegemónico. Este grupo incluye, según el eje considerado, a mujeres cis, blancas, burguesas, élites globalistas, ricos, profesionales, letrados, capacitistas,

bellos y esbeltos, etc. El mito de la superioridad moral del oprimido y el estatus infraético del opresor –ahora en versión identitaria– justifica la intolerancia y cancelación del otro, y bloquea *a priori* la posibilidad de todo debate plural.

Butler describe las asambleas posmopopulistas como encuentros espontáneos de cuerpos con potencial democrático y performatividad material[119], además de la discursiva. Después de su radical lingüisticismo según el cual el discurso materializa los cuerpos, la pensadora *woke* sorprende ahora con la ficción de cuerpos performativos de algo material por adición cuantitativa. Según sus últimos escritos, de muchos cuerpos juntos surge el «nosotros, el pueblo»[120], una nueva representación contranormativa que excluye, en este caso, al nopueblo. Del postsujeto ficcional al nosotros asambleario hay un salto performativo por excedencia de cuerpos juntos. Por supuesto, no cualquier cuerpo que se encuentra con otros cuerpos componen de suyo un pueblo. Solo lo logran las asambleas democráticas que se definen por las identificaciones buenas, y no otras asambleas malas, fascistas, nazis, autoritarias, antidemocráticas, antigéneros, de extrema derecha, etc., cuya reunión de cuerpos no son el pueblo. La retórica de la democracia radical se refiere discursivamente a las buenas asambleas posverdad y posjusticia.

Las políticas asamblearias son políticas de reconocimiento identitario y de no discriminación, despolitizantes y despersonalizantes respecto de la igualdad estructural y universal, ese viejo relato colonial. El reconocimiento cultural empieza por autorreconocer una familiar identificación, para lo cual se necesita a la vez una reeducación *woke* que despierte la profunda identidad de las conciencias dormidas. Al reclutamiento *woke*, le sucede la conformación de grupos de interés y asambleas populares. En el nivel macropolítico, opera la financiación corporativa y condicionada del régimen internacional a fin de promover la desregulación de microagenciamientos afectivos que eleven la subjetividad privada a empresa pública globalista. En materia de géneros, el control cultural exige la implantación de un lenguaje neutro y una normativa neutra que borren la diferencia sexual y rediseñe el orden público a partir de autopercepciones privadas. El sexo debe ser eliminado por tratarse de un estereotipo obsoleto y discriminatorio, mientra que los contenidos autoidentificatorios son el nuevo sujeto social, titular de derechos absolutos.

Para un realismo social, por el contrario, la organización cultural no se resuelve ni reduce a la superestructura sublimada de las relaciones materiales de

[119] Butler, *Sin miedo*, 11, 27.

[120] Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 64.

producción capitalista, porque su origen es otro, ni material ni económico. La transformación cultural tampoco se basa en esteticismos imaginarios ajenos al principio de realidad, porque la inteligencia sabe que lo pensado es[121]. En el plano político, el realismo entiende que el reconocimiento jurídico de minorías o grupos determinados –negros, migrantes, personas con alguna discapacidad, indígenas, víctimas de genocidios etc.– no supone producir derechos especiales «de» minorías, sino más bien aplicar los derechos universales y objetivos en marco de referencia diferencial. Dicho de otro modo, para el realismo no son las proyeciones imaginarias la fuente de derechos fundamentales o protecciones especiales; tampoco es un derecho «identitario» ser mujer, varón, pangenérico, fluido, negro, indígena, migrante, discapacitado, proletario, etc. Las identificaciones mentales son hechos privados y subjetivos, verdaderos, indiscutibles y legítimos en cuanto que tales, pero no sujetos de derecho *per se*. El sujeto de imputación de todo derecho y deber fundamental es la persona humana sin distinción alguna de raza, clase, nacionalidad, etnia, edad, lugar de residencia, ocupación, peso, filiación, capacidades cognitivas. Los derechos de minoría son derechos humanos en la medida en que sean compatibles con la dignidad esencial de la persona, su igualdad y libertad inalienables en el marco del orden público objetivo y universal. Como veremos en las páginas sucesivas, el concepto político de universalidad concreta y diferencial justifica el carácter progresivo del marco jurídico internacional y la progresiva inclusión de todos contra la ilegítima usurpación de unos pocos. Esta idea es incompatible con el reconocimiento de derechos identitarios o contenidos autopercibidos *per se*.

Para el identitarismo posmo-queer, en cambio, no hay derechos humanos ni sujeto personal de aplicación, verdades, valores o bienes universales, todo son deseos e imaginarios particulares. Una vez deconstruida la *ratio communis* que explica la legitimidad del orden constitucional y del Estado de derecho como su garante, la ideología *woke* redefine el régimen jurídico nacional e internacional a fin de garantizar deseos y representaciones privadas a título de bien jurídico supremo y proteger grupos de interés sin horizonte ni medida universal. Esto supone el desmantelamiento del postulado moral fundamental, aquel por el cual la acción libre individual debe ser elevada a la medida universal del deber. Ahora, por el contrario, la norma universal será regida por cada percepción y deseo particular, al menos por los deseos privados de algu-

[121] Georg W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases* (Alianza, Madrid, 2005), § 465.

nos. A esa suerte de privatización jurídica, el identitarismo le añade la reducción ficcional de toda norma. Toda ley es una ficción, una narrativa validada por sus propias variables subjetivas y étnicas. La ficción jurídica de ser mujer, varón, andrógino, pangénero, fluido, no binario etc., libremente determinable por autopercepión y deseo, es el caso insignia de este ficcionalismo jurídico, inseparable de un contractualismo *ad hoc*, fluido y provisorio.

A falta de realidades objetivas, públicas y comunes, las percepciones privadas adquieren carácter legal y certificación pública. Muñoz de Baena Simón nos recuerda al respecto que la publificación de lo privado es propia de sociedades totalitarias[122], donde el Estado controla los sentimientos subjetivos. En línea con el totalitarismo resulta también el presupuesto posverdad según el cual cualquier cosa puede ser validada por el poder que la estructura e impone su razón. El concepto de derechos humanos, surgido justamente para impedir que las autorrepresentaciones de algunos diversos se impusiera sobre los demás, retrocede a los estadios más oscurantistas donde algunos iluminados llevan su luz a todos los demás. El poder blando y diseminado de la sofística posmoderna construye el relato cultural de populismos autoritarios y neotribales entregados a los aparatos de poder. Sin medida objetiva y universal, la ley del más fuerte es siempre sancionada.

Sin verdades, valores, bienes universales, la función de un Estado neutro, ética y axiológicamente aséptico, se limita a reconocer y subsidiar autopercepciones y deseos subjetivos a título de derechos fundamentales cuya satisfacción debe garantizar y proveer. El aparato estatal se convierte así en el gran proveedor de derechos ficcionados, garantía de desregulación del capitalismo *cyber*, y facilitador de las multitudes contrasexuales y posgéneros. En comparación con las ONG de la sociedad civil, el Estado se ha convertido en una macroONG instrumentalizada por el establishment corporativo a efectos de desregular el mercado psicotrópico de cuerpos, almas y posgéneros. Detrás del populismo posverdad, gobiernan los aparatos de poder y su ingeniería social.

En el caso de las mujeres, reducidas a una identificación de género, sus derechos y garantías abarcan a todo postsujeto discursivo colocado en una

[122] Muñoz de Baena Simón, *Apocalipsis identitarios*, 191. Sobre los sesgos autoritarios, antidemocráticos y populistas de la posmodernidad remitimos también a. Ferraris, *Manifesto of New Realism*, x, 1; Peter Gratton, *Speculative Realism: Problems and Prospects* (London & New York: Bloomsbury, 2014), 5; Vittorio Hösle, «Causes and Consequences of the Destruction of the Belief in the Attainability of Truth: Philosophical Reflections with a Historical Example», *Filozofia* 79/2 (2024), 113-132.

posición femenina e interseccionado por todas las demás identificaciones sociales. El significante «mujer» engloba a cuerpos gestantes o fecundantes, a progenitores 1 o 2. La teoría política feminista, en consecuencia, se resuelve en una política identitaria omniabartcante de todos los ejes sociales de opresión que intercepten al eje cultural «mujer». Convertir a las mujeres en una identificación mental y al feminismo en una política identitaria apunta claramente a la minorización, guetificación y debilitamiento de su teoría y praxis. Las mujeres ya no serán la mayoría absoluta de la humanidad y su potencial transformador, sino un género más de los infinitamente posibles por percepción, diseminado por todos los demás significantes sociales que lo significan. El feminismo incluye así las políticas del 99 % del que hablan Arruzza, Bhattacharya y Fraser, en pie de lucha contra el 1 % opresor. Nada más funcional al establishment que este segregacionismo social basado en la reificación de estereotipos sexistas y prejuicios culturales.

Así las cosas, la tarea de un realismo feminista decido a superar la misoginia identitaria, exige antetodo recuperar un horizonte de universalidad concreta en el cual sea posible sostener la igualdad en la diferencia y la diferencia en la igualdad. Markus Gabriel ha afirmado al respecto que «el primer paso hacia el progreso moral consiste en pasar de la política identitaria a una política de la diferencia»[123]. La naturaleza de esa diferencia es lo que nos proponemos estudiar en lo que sigue. Por lo pronto, valga anticipar que se trata de una diferencia que no excluye la identidad y, por lo tanto, de una identidad que no excluye la alteridad. No es por lo tanto una mera diversidad extrínseca y formal que se mide con pequeñas diferencias indiferentes a su intimidad subjetiva. Tampoco una diferencia que confronte a los iguales y normados con los disidentes y transgresores. Para un realismo político, no existen los normados de un lado y los no normados del otro, los iguales y los diversos, los homogéneos y los heterogéneos, porque todos somos distintos e iguales, únicos e irrepetibles. Parafraseando a Gabriel, todos somos diferentes a todos[124], a menos que se pretenda imponer la ficción de algunas identificaciones moralmente superiores e iluminadas llamadas a reeducar a todas las demás.

Una política de la diferencia que sea el anticuerpo contra el antígeno identitario, comienza con una ontología de la diferencia sexual.

123 Gabriel, *Ética para tiempos oscuros*, 267.

124 Gabriel, *Ética para tiempos oscuros*, 208.

9.5. La urgencia de un realismo ontológico de la diferencia sexual

El nominalismo posmoderno ha sustituido los compromisos ontológicos por el compromiso con un constructivismo sociologista y psicologista que promete deconstruir los constructos anteriores e implantar nuevos relatos ideológicos. Este fundacionalismo nominalista opera de manera encubierta por petición de principio: presupone los significados que él mismo dice producir y materializar por performatividad de fonemas y significantes vacíos. Para el sociologismo, las condiciones sociales –producto de ellas mismas de *performances* discursivas– explican la producción de todo ser y conocer. Ontología, gnoseología y epistemología se reducen a sociología, y esta contiene toda ciencia particular. Del sociologismo al psicologismo, del relativismo cultural al subjetivismo, de lo simbólico a lo imaginario, hay un bucle de circularidad constructivista. La filosofía, por su parte, es reducida a epistemología social o alguna otra rama de la literatura.

El desenlace de la ideología queer está a la vista: un surrealismo estetizante dominado por una anárquica proliferación de ficciones privadas que exigen reconocimiento y financiación pública. Si el principio de no discriminación de las identificaciones no pretendiera borrar el reconocimiento jurídico de la diferencia sexual, supondría sin duda un avance en la conciencia de la libertad enmarcado en los derechos fundamentales. Pero no es este el caso. La trampa queer, su gran falacia, reside en una voluntad de poder reactiva y destructora oculta bajo el relato de los márgenes vulnerables y precarios. La voluntad de poder queer es hegemónica, quiere la imposición de un modelo contranormativo que desmantele el orden público vigente. Su quintaesencia es un narcisismo tanático que encapsula al yo en una imagen irreal y aglutina a los idénticos en torno a una supremacía ficcional excluyente de los otros, los distintos. Los otros son los representantes de la norma, el imperio, la élite colonial, los enemigos sobre quienes debe recaer el rechazo, la exclusión, la desaparición.

Este narcisismo contiene el decálogo de un nuevo capitalismo libidinal en el cual todos somos proletarios y capitalistas, emprendedores, consumidores y mercancías, todo bajo el mismo respecto. Lo propio de este capitalismo es haber unificado la cadena de producción y consumo en un mismo agente. El único elemento ajeno es la plusvalía. En esta suerte de sex-pol consumada por condensación reproductiva, el esclavo se ha tragado al amo y obedece a sus propios deseos de mutación permanente. Nada más rentable que el continuo reseteo de mutantes autoperceptivos, disociados de su cuerpo y desmembrados en piezas recombinables. Industria médica y farmacológica, ingeniería trans-

humanista, edición génica CRISPR, porno-gore, comunismo anal, recreación colectiva y otras tantas prácticas contrasexuales, todas apuntan a la caída del *apartheid* sexual.

El feminismo *mainstream* sucumbió a la moda posmoderna del norte generista, virada al posfeminismo primero y transfeminizada después. Sus agitadores celebran hoy que la mujer ya no exista y ocupe su lugar un significante vacío capaz de albergar a todos los sujetos victimizados. El transfeminismo es para todos los oprimidos, discursivos y no discursivos, incluyendo el ecocidio ambiental de la naturaleza. Las vanguardias del 99 % marginal performan la revolución contra el 1 % que detenta las estructuras de producción. Las políticas transfeministas le ofrecen al establishment global tres grandes ventajas. Primero, la minorización y guetificación del movimiento, pulverizado por innumerables ejes de identificación subjetiva en intersección. Segundo, la disociación mental de un sujeto discursivo que debe materializar el cuerpo a partir de inscripciones sociales e intervenciones fármaco-quirúrgicas. Tercero, la invisibilización de la diferencia sexual bajo sintagmas neutros y funcionalistas tales como personas gestantes, fecundantes, menstruantes, que amamantan, cuerpos ciclantes, cuidador primario y secundario etc. Esta triple ventaja explica el rotundo éxito de mercado de las políticas queer.

El malestar civilizatorio que el *wokismo* significa, se encuentra, para algunos, en su final y esto implica una gran oportunidad de recuperación. La sofística posmoderna y sus dañinas políticas nos enfrentan a una alternativa crucial: civilización o barbarie, humanismo o neotribalismo identitario, Eros o Tánatos. O bien el nominalismo declamatorio de una retórica vacía, o bien la restitución de la dignidad humana esencial. Toda civilización es en el fondo una creación erótica que intenta proteger la vida de la muerte, un proceso al servicio de Eros –diría Freud[125]– que exige desactivar las tendencias agresivas y destructivas. De ese progreso cultural y ético depende la conservación de la existencia personal y comunitaria. Tal es la instancia crucial a la cual se enfrenta la época presente y cuya única alternativa pasa por una tarea de restitución intelectual, espiritual y moral. La lucha cultural es por el reconocimiento de la condición humana sexuada contra ese constante malestar que tracciona imposibles goces tanáticos.

Como toda ideología, la posmodernidad entrevera sus falacias con algunas verdades para poder sostenerse. Es verdad, por ejemplo, que la dimensión

[125] Cfr. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, en *Obras Completas* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992), vol. XXI.

cultural o discursiva es transversal a toda realidad humana, o que la función metabólica del óvulo es una construcción científica. Pero las representaciones, conceptos o teorías científicas no surgen en el vacío, sino en el seno de lo real. La falacia constructivista consiste en suponer que lo cultural se construye *ex nihilo* por el mismo acto de enunciación e imaginación en el vacío de lo real, de ahí la equiparación de lo cultural con lo imaginado o enunciado. El hecho de que todo sea susceptible de ser pensado y enunciado no significa que sea en sí mismo efecto del pensamiento o la enunciación vocal y, por tanto, cultural. Representamos, pensamos y decimos realidades naturales y culturales, dadas y no dadas, quiméricas o verídicas. Distinguir actos y contenidos subjetivos de contenidos extramentales permite trazar la evolución de la ciencia y el conocimiento humano como construcciones espirituales distintas de la evolución propia de la naturaleza, filogenética y ontogenética.

Por otra parte, la transversalidad del elemento social o cultural no habilita un reduccionismo sociologista o psicologista. En lugar de un fundacionalismo sociologista que explica los hechos por autoinstitución social, el realismo propone una ontología del hecho social comprendido en la totalidad de la existencia humana, biopsicosocial y espiritual. Para una ontología social, el hecho social es lo que debe ser explicado y articulado en el dinamismo de lo real en su conjunto, respetando la autonomía epistemológica de cada ciencia y la especificidad de cada ámbito de existencia.

El mejor antídoto contra el escepticismo relativista y sus ficciones sin original es la razón, el conocimiento, la verdad y la ciencia, eso que llamamos filosofía. Nos enfrentamos hoy a la urgente tarea de sentar las bases de un realismo ontológico robusto, capaz de explicar los hechos que no pueden ser negados y justificar la praxis política que necesitamos. La urgencia teórica es inseparable de la urgencia moral para promover el progreso civilizatorio. Maurizio Ferraris ha señalado con acierto que el argumento decisivo en favor del realismo no es teórico, sino moral, porque no es posible actuar moralmente en un mundo sin hechos y sin objetos[126]. Donde no hay hechos ni conocimiento, la única acción posible es imaginaria y estética. Más aún, donde los hechos son sistemáticamente desmentidos, la acción estética es inmoral y perversa.

Permítaseme agregar a las razones de Ferraris que el principal argumento moral es feminista porque no es posible existir humanamente en un mundo donde la diferencia sexual es perversamente desmentida y elimina con ella la condición humana esencial, esto es, la sexuación constitutiva y el origen mis-

126 Ferraris, *Manifesto of New Realism*, 47.

mo de la existencia. Eliminar la diferencia sexual, confundirla con autopercepcciones identitarias, subordinarla a una multiplicidad indecidible, neutralizarla o estereotiparla es la nueva estrategia de los aparatos ideológicos para perpetuar el poder global. En contraposición, la tarea del feminismo ha sido y vuelve a ser hoy más que nunca la restitución de la diferencia sexual a la creación de cultura, con independencia de las fantasías identitarias basadas en dualismos estereotipados y sexistas. La superación de Tánatos es una erótica expansiva de la vida, comprendida por una ontología realista donde ser y pensamiento, hechos y verdades, identidad y diferencia recuperan su unidad esencial.

A un realismo feminista le toca hoy decidir la inteligibilidad de lo real y el sentido de lo humano frente a la avanzada de un ficcionalismo esquizoide profundamente inhumano, que ha encontrado en la eliminación de la diferencia sexual la palanca de una disociación y fragmentación indetenible. Si donde está el peligro, florece lo que salva, en esa diferencia late la posibilidad de una ontología realista que afirme en la mujer la palanca de una integración originaria de lo real.

De vuelta a lo real: el giro de la última filosofía

Décadas de contorsiones surrealistas, significantes vacíos y juegos de lenguaje hundieron la razón en el escepticismo posverdad y abandonaron la comunidad a la deriva de un posmopopulismo de mercado listo para producir una transhumanidad posgénero. Para el pensamiento feminista en particular, el constructivismo posmoderno significó la reducción del ser mujer a un significante imaginario de contenido difuso, sin compromisos ontológicos pero fuertemente comprometido con los estereotipos culturales hegemónicos. Praxis y agenda posfeminista se pulverizaron en multitudes identitarias, cada una con sus propios intereses de reconocimiento y financiación. Este estado de fuga y licuación permanente parece hoy agotado por saturación hipertrófica. La condición posmoderna se ha deconstruido a sí misma y de sus moléculas resurge un nuevo paradigma ontológico.

La condición agónica de las narrativas posmodernas es proporcional a la *renaissance* en los albores del siglo XXI de un realismo ontológico decidido a devolver a lo real su robustez, a la razón su capacidad de conocimiento objetivo y a la condición humana a su dignidad y libertad esenciales. Nada más subversivo de la ficción que la fuerza de la verdad que avanza. Este renacer es lo que se conoce como el giro ontológico, realista o especulativo que inflexionó los marcos de referencia del pensamiento actual. La *Weltanschauung* del nuevo siglo renunció a la hermenéutica discursiva y la epistemología social para involucrarse en la realidad misma: cosas en lugar de nombres, hechos a la vuelta de los contenidos mentales. Para algunos, el nuevo realismo es simplemente el nombre de la época que sigue a la posmodernidad[127], una suerte de posposmodernidad o negación de la negación. Lo novedoso respecto del viejo giro lingüístico consiste en la reposición de la existencia y el pensamiento, irreducibles a constructos sociales, flujos libidinales indiscriminados o meros

[127] Markus Gabriel, *Why the World no existe* (Cambridge & Malden: Polity Press, 2015), 2.

https://dx.doi.org/10.5209/hei.009.03
Nuevo realismo feminista. María J. Binetti. © Ediciones Complutense, 2026.

flatus vocis. La realidad es independiente de los deseos y fantasías performativas, y esa condición radical de la existencia es lo Maurizio Ferraris denominó el carácter «inenmendable»[128] de la realidad, su resistencia irrevocable, indeclinable, nos guste o no.

El nuevo realismo no constituye sin embargo una escuela uniforme de pensamiento, sujeta a postulados claros y distintos. Se parece más bien a una gran corriente que alberga y continúa diversas tradiciones filosóficas bajo algunos postulados compartidos. A saber, el acceso inmediato a lo real y la construcción de paradigmas ontológicos, epistemológicos y éticos robustos, superadores *cul de sac* escéptico y subjetivista. El feminismo constituye una de esas grandes tradiciones del pensamiento dispuesta a ser revisada y continuada tras la debacle posfeminista.

El presente capítulo se propone trazar las coordenadas ontológicas, epistemológicas y políticas del nuevo realismo tal como lo entiendo, en continuidad con la tradición especulativa del idealismo y en referencia a la diferencia sexual como clave conceptual y conceptiva.

1. Aproximaciones al giro realista del siglo XXI

«Realismo especulativo» fue el nombre de un Congreso de filosofía realizado en el 2007 en la Universidad de Goldsmith, del cual surgió el volumen colectivo *The speculative Turn*[129] integrado por muchos precursores del nuevo giro. Ese mismo año, Maurizio Ferraris y Markus Gabriel coincidieron en que el signo intelectual del nuevo siglo era un «nuevo realismo»[130]. La consigna se

[128] Ferraris, *Manifesto of New Realism*, 19, 34 ss.

[129] Levy Bryant, Nick Srnicek y Graham Harman eds., *The speculative Turn*: *Continental Materialism and Realism*, Melbourne: Re.Press 2011.

[130] Ferraris, *Manifesto of New Realism*, xiii-xiv. La literatura introductoria en los nuevos realismos es muy amplia. Referenciamos a título ilustrativo algunas obras: Ernesto Castro, *Realismo poscontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI* (Madrids. Materia Oscura, 2019); Mario Teodoro Ramírez, ed., *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI* (México: Siglo XXI, 2016); «Hacia un racionalismo ontológico. El nuevo realismo y el valor de la filosofía», *Devenires*, XVIII/35 (2017): 167-195; Anna Longo y Sarah De Sanctis, eds., *Breaking the Spell: Contemporary Realism Under Discussion* (Mímesis International, 2015); Francisco Vicente Galán Vélez, coord., *Entre realismos* (México: Universidad Iberoamericana, 2023); Graham Harman y Manuel de Landa, *The Rise of Realism* (Cambridge: Polity, 2017); Gratton, *Speculative Realism*; Alexander Kanev, ed., *New Realism: Problems and Perspectives* (Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 2019); Graham Harman, *Speculative Realism. An Introduction* (Cambridge: Polity Press, 2018); Hubert Dreyfus y Charles

expandió rápidamente a través de internet y la blogosfera. Desde el punto de vista teórico, se trataba de salir del closet autorreferencial de identificaciones y lenguajes privados hacia la realidad abierta y objetiva. Desde el punto de vista moral, de restaurar un orden de verdades y valores a la luz de los cuales actuar libremente, porque no es posible ser libres ni justos donde los sujetos son funciones imaginarias y discursivas de ocultas estructuras económicas.

Los neorrealistas han manifestado tener un claro diagnóstico de la condición posmodernidad, atrapada en una desontologización culturalista. Los posmodernos interpretaron la ontología como un metarrelato social opresor contra el cual opusieron microrrelatos sociales historicistas. Creyeron que la emancipación política sería proporcional a la desrealización del mundo: cuanta menos realidad, más posibilidades; a menor racionalidad, mayor libertad imaginaria. El ideal de la razón iluminista –garantía moderna de progreso y emancipación– se convirtió para los posmodernos en un instrumento de control y uniformización ideológica contra el cual desplegaron un contrasaber estetizante y esquizoperverso. A falta de compromisos ontológicos, la posmodernidad reificó el discurso social y las representaciones hegemónicas, inscritos y materializados por supuestas estructurales de poder. A la luz del capítulo anterior, podríamos decir que el amo posmoderno liberó todos los fantasmas imaginables, mientras movía por detrás los hilos del aparato económico-político. Ferraris habla de una desublimación represiva por la cual «el soberano concede la libertad sexual y se queda con todas las otras libertades como privilegio exclusivo»[131]. La rizomática micromolecular reveló finalmente otro atajo del sistema. Con tal diagnóstico de situación, la primera tarea especulativa consistió en desnudar las falacias culturalistas que homologaron ontología con relato social totalitario, esencia con entelequia necesaria y fundamento sustancial inmutable.

Algunos leen los nuevos realismos como una suerte de reontologización de los postulados antirrealistas y sociologistas de la posmodernidad. Mi lectura es la contraria: la posmodernidad representa la versión historicista y subjetivista de las grandes tesis especulativas de la modernidad romántico-idealista, recuperadas en gran medida por los nuevos realismos tras décadas de falacias socioconstructivistas y psicoimaginarias. En concreto, la posmodernidad ex-

Taylor, *Retrieving Realism* (Harvard University Press, 2015); Jocelyn Benoist, *Réalismes anciens et nouveaux* (Paris: Vrin, 2018); «Realismo sin metafísica», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 43 (2016): 213-236.

131 Ferraris, *Manifesto of New Realism*, 12.

trapoló al campo sociopolítico conceptos especulativos tales como la inmanencia circular del origen-resultado, el *Abgrund* de lo infinitamente posible, la dialéctica autodiferencial, la acción recíproca, la negación determinada o doble negación, la mediación superadora del dualismo, la instancia creadora de la acción libre, la imaginación ontológica, el carácter subjetivo de la naturaleza, etc. Tales tesis especulativas –propias del idealismo absoluto– fueron aplicadas por la posmodernidad a cierto apriorismo económico-discursivo autoinstituyente, diseminado en la vulgata historicista y psicologista que expusimos en el capítulo anterior. Frente a esta distorsión conceptual, el nuevo realismo constituye en gran medida una restitución de las grandes tradiciones del pensamiento moderno y, en nuestro caso, del idealismo absoluto.

A la sazón, el movimiento neorrealista fue definido por Gabriel como una posposmodernidad, vale decir, una negación de la negación superadora. Slavoj Žižek lo describe como un salto por elevación sobre el realismo –así llamado– ingenuo y el ficcionalismo posmoderno, no menos ingenuo[132]. El realismo ingenuo, por su parte, suscribe la tesis de una realidad de tipo sustancialista, el ficcionalismo, por la otra parte, abona la antítesis disolvente del modo sustancialista mediante un juego de apariencias y simulacros sin original ni copia. La nueva filosofía es una síntesis superadora de ambos: reconoce la consistencia ontológica de lo real, pero no al modo sustancialista sino al modo dinámico del aparecer contingente y desfundado. En lo que sigue, intentaremos delinear los rasgos generales de los nuevos realismos antes de pasar a nuestra propia lectura, en continuidad con la especulación idealista retomada por autores como Markus Gabriel, Slavoj Žižek o Catherine Malabou, entre otros.

Como dijimos líneas atrás, los nuevos realismos se distinguen del viejo realismo metafísico tildado de ingenuo o precrítico en comparación con la crítica kantiana de la razón y su revolución copernicana. Según la metafísica ingenua, la realidad está puesta delante de nosotros a modo de cosas, sustancias, *res* o entidades autosubsistentes, inmediatamente dadas al conocimiento, que pasivamente las contempla y representa. El realismo ingenuo se parece, en la comparación, a un realismo óntico de hechos empíricos independientes correlativos con una mente observadora que ejerce la función formal de figurar o reflejar el mundo cual espejo o pantalla en blanco que todo lo re presenta.

[132] Slavoj Žižek, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias* (Valencia: Pre-textos, 2004), 82.

Entre la cosa real y la representación mental, el conocimiento hace de medio o instrumento de acceso a lo previamente dado.

Por otra parte, los nuevos realismos se distinguen del constructivismo ingenuo para la realidad son ficciones imaginarias basadas en relaciones simbólicas de relaciones de poder. El constructivismo –discursivo o materialista– asume el postulado kantiano y poskantiano según el cual la mente piensa lo que ella misma produce, fenómenos y objetos construidos por el pensamiento a partir de condiciones de posibilidad intrínsecas a la razón o, por sustitución, a la imaginación. La cosa en-sí, en caso de ser supuesta, funciona cual X desconocida más allá de toda representación, oculta en alguna trascendencia inaccesible. El resultado del esquematismo kantiano es un conocimiento tautológico, encapsulado en las representaciones que este mismo proyecta. A esta posición la llamamos «representacionalismo» en el sentido de la idea según la cual el pensamiento –o imaginación– conoce sus propias representaciones, imágenes o ficciones en general. Mientras tanto, lo Real, lo En-Sí, el Otro, quedan siempre del otro lado del pensamiento, en un vacío impensable. A diferencia del conocimiento-espejo propio de la metafísica sustancialista, el constructivismo posmetafísico no representa ni contempla cosas y mundos, sino que los construyen a título de ficciones, imágenes, significantes, discursos, simulacros o hipersticiones sin original ni copia, condicionados por la estructura de producción económico-capitalista.

En cambio, la realidad de los nuevos realismos no es ni un mundo autosubsistente e independiente de los espectadores que pasivamente lo contemplan, ni tampoco es el guión que simples actores –ellos mismo perfomados por aquel– performan en un teatro sin mundo. A diferencia del primero, para los nuevos realismos el conocimiento es activo, creador, productor en lugar de ser meramente representativo y formal; a diferencia del segundo, lo conocido es independiente, irreducible al acto subjetivo de conocer, y mantiene una relación objetiva con el conocimiento. En otros términos, la cosa exterior no se reduce al contenido interior representado, es inenmendable e independiente a la vez que es lo conocido mismo. Se trata de un tipo de realidad no sustancialista, sino relacional y relativo al conocimiento que le pertenece, que ella misma es. Para este nuevo realismo, las representaciones o ideas son tan reales como las cosas, los deseos o la naturaleza. Ser e idea, objeto y sujeto, sensaciones, fantasías, afectos, sílabas, sonidos, palabras, espacio, tiempo, relatos, sueños, alucinaciones, guiones teatrales, artefactos, vivientes, moléculas, etc. son hechos reales.

El neorrealismo sostiene que no accedemos a la realidad desde afuera, cual sustancia autosubsistente reflejada en una *tabula rasa*, ni tampoco la

construimos desde afuera en el vacío cual ficción imaginaria. El pensamiento no es un instrumento de acceso o construcción, condicionado él mismo por determinadas categorías *a priori*, léase significantes vacíos, fonemas, relaciones económicas, mapeos, intersecciones sociales, etc. Por el contrario, para el neorrealismo que sostenemos aquí, el conocimiento alcanza lo real desde dentro de lo real mismo porque todo afuera es ya una realidad pensada, al igual que toda condición de posibilidad –significantes, fonemas, estructura económica, mapeos, intersecciones, etc.– Kantismo y neokantismo pretenden conocer esas condiciones del conocimiento antes del conocimiento. El realismo afirma que toda condición relativa es real y puede ser objetivamente conocida. Esta idea supone la primacía de la ontología sobre la epistemología, en particular social, porque para el realismo no se trata de pensar representaciones situadas, sino de conocer realidades, y nadie hasta la fecha ha demostrado que no podamos conocer las cosas tal como son, demostración que por lo demás se refutaría a sí misma. A lo sumo podemos mostrar que estábamos equivocados, error que es indisociable de la verdad. El hecho de que podamos equivocarnos es indicador de realismo. Para este, acceder a lo real no es acceder a representaciones mentales inscritas por el discurso social que ellas inscriben, es acceder –en el contenido mental– al contenido cosa exterior. El realismo sabe reflexivamente que lo pensado, es. El punto cero de ese conocimiento es la intuición de identidad pensamiento-ser, mente-mundo. Volveremos sobre este punto.

El postulado del nuevo realismo, su punto de inflexión y partida, es la identidad ontológica entre ser y pensar, inmediatamente idénticos en la intuición, pero reflexivamente diferenciables en el seno de una realidad intrínsecamente relacional. Identidad ontológica no equivale a identidad psicológica, intramental, o de lo enunciado con la enunciación. La identidad ontológica pertenece a una existencia transparente en su aparecer y a pensamiento transparente a la existencia. Esa unidad inmediata resulta mediada o diferenciada por la reflexión que separa el ser en-sí –la cosa determinada– y el ser para-sí –la determinación conocida–. Ser en-sí y para-sí son el desdoblamiento ontológico de una misma realidad constitutivamente relacional, cuyos conceptos son el mundo mismo y cuya verdad son hechos. Esta identidad es –*mutatis mutandis*– lo que la vulgata sociologista ha replicado en el plano de los imaginarios subjetivos que performan todas las cosas.

Asumida la identidad ontológica de lo real, los nuevos realismos dirigen su crítica al así llamado «correlacionismo»[133] entre ser y pensamiento: una suerte de conexión extrínseca o relación espejal entre dos entidades independientes y autosubsistentes, a saber, la *res extensa* y *la res pensante*, el mundo y la mente, la cosa y el pensamiento. Las diversas versiones del modelo correlacionista suponen el acceso a lo real desde algún exterior ya en blanco ya premoldeado por condiciones esquematizantes de tipo espaciotemporal, discursivas, sociopolíticas, imaginarias, etc. Por el contrario, lo especulativo de los nuevos realismos consiste en negar un acceso extrínseco a lo real para afirmar su presencia inmediata e inmanente, el aparecer real por reflexión ontológica. Contra el modelo correlacionista, los nuevos realismos sostienen una realidad autodiferenciada en-sí y para-sí, lo cual significa que entre sujeto y objeto, existencia y concepto, la relación es real. Porque no hay modo de escapar de lo real, queda entonces elaborar sus categorías.

Un lugar común de los nuevos realismos es la superación del dualismo representacionista por un modelo objetivamente relacional y relativo, aunque inmunizado contra los relativismos subjetivistas[134]. La realidad es relativa a su conocimiento en la misma medida en que el conocimiento es transparencia para-sí de las cosas. El pensamiento no produce el ser en-sí, coproduce su aparece inteligible. Por eso explica Markus Gabriel[135] que los conceptos de las cosas son intrínsecos a las cosas, propiedades objetivas cuya objetividad reside en la identidad esencial de hecho y conceptos. Hablamos de una objetividad en todo caso situada y particular, porque no existe la objetividad desde ninguna parte ni perspectiva, lo objetivo no es una mirada absoluta sino una particular objetiva y real, un contenido común en el cual coinciden, o no, pluralidad de miradas, todas ellas parciales y situadas. Ese carácter relacional y siempre en perspectiva del conocimiento supone –contra todo sesgo subjetivista– la objetividad tanto del objeto como del sujeto, porque también las condiciones de posibilidad y condicionamientos del sujeto son *per se* determinaciones objetivas y cognoscibles. El hecho de que haya muchas miradas y perspectivas cruzadas sobre lo mismo confirma la objetividad y finitud de lo real, siempre abierto a multiplicidad de sentidos que le pertenecen por derecho propio.

133 Remitimos para este tema a Quentin Meillassoux, *Time without Becoming* (Mimesis Internacional, 2014).

134 Cfr. Ramírez, *El nuevo realismo*, 42.

135 Cfr. Gabriel, *Ética para tiempos oscuros*, 137.

La perspectiva neorrealista rompe con la representación metafísica –sustancialista– de un mundo completo y total, fundado y regulado por una instancia de perfección trascendente, llámese Causa Primera, *Esse Subsistens*, Uno, *Hen kai pan*, armonía cósmica, *das Seyn*, unidad sistemática de la razón, Otro o *tout Autre*. Los neorrealistas no se hacen ninguna imagen del mundo porque para ellos «existe todo, salvo el Todo»[136]. Esta idea ha sido difundida por Markus Gabriel con la provocadora tesis de que «el mundo no existe»[137], entendiendo por tal la totalidad cuantitativa o extensiva de todos los existentes, un conjunto de todos los conjuntos o supercosa omniinclusiva. Desde el punto de vista lógico, no existe la mente que lo represente todo, incluida la representación de su representación total en un proceso de regresión al infinito. Desde el punto de vista ontológico, el mundo como totalidad cerrada no existe porque la existencia es siempre parcial y dinámica. Tampoco hay un mundo que sea una totalidad cualitativa ordenada y medida en la que todo se conecte con todo bajo el cielo de una armonía trascendental o centro omniordenador. Por eso asegura Gabriel que ya no existe el mundo ni su imagen una y total, ni su voluntad y representación.

Dicho por la vía positiva, que el mundo no exista significa que la realidad es radicalmente finita, dinámica, siempre abierta. Ser es devenir sin garantías trascendentes, y en ese transcurrir lo real existe destotalizado, desfundado y no uno, escindido de sí. Lo real es finito en cada una de sus instancias y momentos, su condición es la apertura e incompletitud de lo que siempre está llegando y dejando de ser. La finitud radical carece de una instancia de totalización y clausura, lo cual significa que toda instancia es también parcial en su transcurrir indetenible, atravesada por la negatividad que es diferencia, sustracción y muerte. Ese carácter constitutivo es lo que algunos autores del nuevo realismo describen como un real deflacionario, sin un fundamento perfecto y acabado, y por lo tanto desfundado. Positivamente dicho, una potencia infinita en permanente creación ha desfundado el Acto perfecto trascendente. La contingencia del devenir es ahora radical.

Los conceptos ontológicos de potencia, poder, virtualidad, posibilidad activa o energía inmanente ocupan en los nuevos realismos un lugar preponderante, análogo a la primacía del acto perfecto en los viejos paradigmas metafísicos. La potencia es aquello que no es, pero puede ser, su negatividad es una fuerza creadora que tiene a la existencia en su poder de ser o no ser. Esa

136 Castro, *Realismo poscontinental*, 309-10.

137 Cfr. Markus Gabriel, *Why the World does not exist* (Cambridge & Malden: Polity Press, 2015).

ambigüedad siempre posible mantiene en vilo a la existencia y funciona en este sentido como un desfundamento incierto y contingente. La negatividad de lo posible es pura indeterminación capaz de ser o no ser, y esa indecisión es la inquietud del existir. En comparación con el viejo paradigma metafísico que fundaba la sustancia sobre un acto puro autosubsistente, el nuevo realismo ha declinado toda perfección en favor de una potencia infinita que niega lo sido y empuja lo posible a un devenir titubeante. Si el acto perfecto fue el referente metafísico de un sustancialismo claro y distinto, la potencia es la expresión ontológica un real deflacionario y destotalizado. Asimismo, si el acto perfecto representa una posición simple e inmediata, la potencia es mediación, su poder está siempre desdoblado, tensionado entre el ser y el no ser. Lo posible niega que las cosas sean simple e inmediatamente lo que son, para afirmar que reflexivamente no son, pero pueden devenir. En esa tensión entre el ser y el no ser, transcurre el devenir que niega y transforma toda determinación.

La potencia es una negación reflexiva, constitutiva de una realidad relacional que contiene su propia alteridad. No se trata de la pura nada exterior y opuesta al Acto perfecto, sino de una negación determinada intrínseca a lo que es. La negación potencial inhiere en la existencia por retracción de lo viejo y emergencia de lo nuevo. En otros términos, la potencia es una instancia intermedia y efectivamente mediadora entre lo sido y lo que será, lo pasado y lo porvenir, y resulta así la fuerza creadora de lo real. Ya lo sabía Friedrich Schelling, el gran pensador moderno de la dialéctica potencial: nada puede devenir y transformarse sino negándose y afirmándose como posible[138]. A esa negación que no se resuelve en una pura nada aniquiladora porque es un poder generador, medio entre lo sido y lo que puede ser, Žižek la denomina –inspirándose en Schelling– «menos que nada»[139]. A diferencia de la simple nada aniquilante, la virtualidad es origen inmanente y elemento del devenir, su fuerza empuja lo latente, abre futuros. Por ella la existencia se distiende en tiempo y lo temporal despliega lo posible.

Cuando la potencia es pensada como fundamento negativo o bien desfundamento de lo real, el ser se concibe como devenir, transformación, autodespliegue temporal. La tradición metafísica entiende el movimiento como el pasaje de la potencia pasiva al acto, mientras que para el constructivismo solo hay actos instantáneos, inmediatos e irreflexivos, pura posición a la que nada

138 Friedrich W. J. Schelling, *Las edades del mundo* (Madrid: Akal, Madrid 2002), 187.

139 Slavoj Žižek, *Absolute Recoil. Towards A New Foundation of Dialectical Materialism* (London & New York: Verso, 2014), 342.

le falta mutando en el vacío. A diferencia de ambos, los nuevos realismos entienden el devenir como posición y reposición continuada de una fuerza activa que vuelve sobre su origen. La indeterminación virtual –que puede y no puede a la vez– media la reposición de lo real y explica su novedad radical, la contingencia de lo imprevisible y la continua apertura de lo futuro. Lo que deviene es siempre novedoso y contingente por su origen desfundante, negativo, por el cual es también inconsistente, frágil, incompleta.

Desde el punto de vista ontológico, el desfundamento posible implica, en palabras de afirma Gabriel, «que todo lo que es ahora podría ser de otra manera, o simplemente podría no haber tenido lugar nunca»[140]. Porque en el fondo es la negación de lo posible, en la existencia laten multiplicidad de formas y caminos. La realidad nunca abandona el origen que continuamente la retiene y relanza. En otros términos, en el fondo es la posibilidad de un constante nacimiento, replicado finitamente al infinito. Podría hablarse en tal sentido, también con Gabriel, de una «ontología fractal»[141] cuyas actualizaciones, siempre no todas, replican lo mismo en lo nuevo. Fractal es lo uno que siempre vuelve otro, superado por su diferencia. Ese continuo volver otro de la identidad negativa equivale a lo que algunos autores conceptualizan como un tipo de esencia débil, plástica, fluida, funcional a la indeterminación y repetición expansiva de lo real. Una esencia fractal, como veremos, es negatividad y repetición.

A la negatividad potencial que hace de lo mismo siempre otro, la llamaremos a partir de ahora diferencia ontológica, o mejor, autodiferencia esencial. La diferencia es otro nombre de la reflexión negativa y genésica de lo posible. Esa esencial diferencia sostiene el autodespliegue continuo del tiempo. Este tipo de diferencia que es autodiferir esencial constituye una nueva identidad, ni simple ni inmediata, idéntica a su diferir. También en este punto los nuevos realismos rompen con el representacionalismo identitario de lo que simple e inmediatamente es por exclusión de lo otro, para asumir una conceptualización diferencial de lo idéntico en sí.

Desde el punto de vista lógico, la negatividad constitutiva de lo real supone un conocimiento igualmente desfundado, frágil, incierto y en última instancia, falible. A la contingencia de lo real le corresponde la falibilidad ontológica del conocer, otra de las tesis centrales de la nueva filosofía. Para los neorrealistas, la

[140] Markus Gabriel, *Transcendental Ontology. Essays on German Idealism* (New York: Continuum, 2011), 126.

[141] Gabriel, *Why the World does not exist*, 82.

falibilidad del conocimiento no se explica solo por fallas accidentales de la mente o la estructura psíquica individual. Esas mismas fallas responden a la contingencia ontológica del conocimiento, tan posible, incompleto y plural como sus objetos. La ontología del conocimiento supone la posibilidad del error en la contingencia de su realidad incompleta, relativa, ella misma hipercompleja y confusa[142]. Sin embargo, en la misma medida en que podemos equivocarnos, podemos igualmente conocer la verdad, los hechos. El error es siempre índice de sí mismo y lo contrario, ambas posibilidades se implican recíprocamente en la indeterminación radical de lo posible. Reconocer la falibilidad del conocimiento es la alternativa realista al escepticismo posverdad –cuyas *performances* nunca yerran porque se autovalidan– y al sustancialismo metafísico –formalmente adecuado a la cosa–. Según el realismo, en cambio, la verdad lógica y proposicional condicionan su posibilidad a una diferencia que separa a lo real de sí mismo, y en ese diferir lo vuelve reflexivo y transparente. Por ser posible, la verdad es una creación activa, por ser real es objetivamente tal.

El error confirma el poder de la razón para conocer objetiva y universalmente la verdad. Su reconocimiento lo suprime en cuanto que tal, en el seno de una inteligibilidad siempre posible. De eso se trata el progreso intelectual, un continuo desarrollo de verdades siempre más complejas y diferenciadas, resultado de su inherente negación. Tras décadas de ficciones y simulacros posverdad, los nuevos realismos recuperan la dignidad de la razón, la ciencia y la filosofía en un salto por elevación sobre los significantes vacíos del representacionalismo subjetivo. No es la razón, sino en todo caso el intelectualismo abstracto y sus representaciones culturales lo que opera como instrumento de control y supremacismo político. No es la modernidad sino cierta ilustración francesa y su lectura. Las caricaturas de la posmodernidad y sus fantasmas imperialistas aparecidos en el vacío de lo real poco tienen que ver con el paradigma racional de los nuevos realismos. La universalidad a la cual estos últimos se refieren no es una ficción general, ni social ni imaginaria, ni performada o inscrita. Lo realmente universal «es» la cosa misma, su concreción individual. Sostener la realidad de lo universal en lo particular contra el nominalismo sociologista es otro común denominador de los nuevos realismos.

Hasta aquí, intentamos trazar algunos lineamientos fundamentales del giro *mainstream* del siglo XXI. En lo que sigue, seguiremos nuestra propia lectura realista en continuidad con la tradición idealista y el feminismo de la diferencia.

[142] Cfr. Markus Gabriel, *Sense, Nonsense, and Subjectivity* (Cambridge & London: Harvard University Press, 2024), 114.

2. Un intento de reconstrucción categorial

La ideología socioconstructivista, performada a fuerza de equívocos, ha saqueado el sentido y alcance de las categorías ontológicas fundamentales. Conceptos como esencia y existencia, identidad y diferencia, universalidad o las categorías modales de posibilidad, contingencia y necesidad fueron transpolados al dominio óntico de la antropología social y allí confundidos con un fundacionalismo económico-discursivo. De aquí la necesidad de una reconstrucción categorial que reponga el plano de referencia específico de la filosofía como teoría del conocimiento o metaciencia universal. Tal será la tarea de las próximas páginas, destinadas a una comprensión robusta de un real deflacionario y contingente, atravesado por la negatividad.

2.1. Sobre la esencia y la existencia

Bajo la hegemonía posmoderna, la esencia ontológica fue equiparada con presuntos mecanismos de disciplinamiento y homogeneización social, operados en la superestructura de los aparatos de producción. La esencia ontológica se convirtió así en el operador de los totalitarismos eurocéntricos y su voluntad colonial. El escándalo imperialista de la esencia derivó en una cruzada antiesencialista que descuella entre las grandes empresas del socioconstructivismo y que, como hemos visto, paradójicamente coincidió con la esencialización de representaciones sociales estereotipadas, distorsivas y simplificadoras de la hipercomplejidad de las cosas. Por ese camino llegamos a la definición de la mujer como una identidad de género basada en un constructo cultural discriminatorio y anacrónico. Pero lo que nos interesa destacar aquí es la caricatura óntica que la narrativa posmoderna ha hecho del concepto ontológico de esencia. Catherina Malabou ha afirmado al respecto que «la acusación de esencialismo solo significa algo al precio de una total ignorancia filosófica sobre el significado de la palabra esencia»[143]. La ignorancia posmoderna radica, por una parte, en la confusión de la esencia ontológica con la representación de una entelequia óntica eterna, necesaria, fija e inmutable; y, por la otra parte, en la asimilación de la constitución ontológica con alguna norma social de contenido empírico difuso y confuso.

[143] Catherine Malabou, *Changing difference* (Cambridge: Polity, 2011), 136.

De la extrapolación sociologista de la esencia emanan una serie de presunciones vagas y ambiguas, que de manera encubierta homologan lo esencial con una entelequia trascendente e inmutable, pero de contenido sociohistórico, mejor dicho, un contenido social que nunca se sabe precisamente en qué consiste más allá de saberse que es algo socialmente imperativo y subjetivamente imaginado. En breve, se trata de sustituir la constitución ontológica por algún imperativo social de atributos ónticos inciertos, que harían las veces de esencia ontológica. Lo único cierto es la alineación de la esencia con una norma social totalitaria. Sobre esa falacia categorial se ha montado una caza de fantasmas y brujas «esencialistas», entendiendo por esencialista todo aquello que no sea reducible a una construcción imaginaria basada en significantes culturales profundamente autopercibidos.

La empresa antiesencialista opuso en términos dualistas e irreconciliables la esencia ontológica –aquella entelequia trascendente compuesta por propiedades ónticas difusas– y los juegos con el lenguaje. En la medida en que las representaciones subjetivas son incontables y los imaginarios privados fluyen anárquicos y anedípicos, el antiesencialismo lúdico desembocó en una diseminación indetenible de autointerpretaciones sin hechos y simulacros sin original ni copia. La ontología de la esencia fue reemplazada epistemologías sociales específicas, cada vez más fragmentadas e interseccionadas por todas las demás, en el marco de un multiculturalismo relativista. Las epistemologías sociales no pretenden dar cuenta de una realidad objetiva, sino de imaginarios subjetivos condicionados por simbólicas étnicas difusas. Los criterios posverdad de las antiesencias sociales son inherentes a la performatividad de las mismas.

Según el realismo aquí propuesto, la esencia no es ni una entelequia eterna, ni una representación general o el sentimiento subjetivo de un aire de familia. El realismo entiende que la suma infinita de representaciones no hace una esencia por más general y abstracto que sea su contenido, o por más vacías que estén. La esencia ontológica no es tampoco una propiedad o atributo óntico que determine de manera positiva e inmediata lo que una cosa es y la mente representa ser. Ese modelo positivista y sustancialista con el cual discute el antiesencialismo ha sido ampliamente criticado y superado por la historia de la filosofía moderna. Por el contrario, llamaremos aquí esencia ontológica al dinamismo constituyente de reflexión y negación por el cual lo sido llega a ser. Esa esencia no es objeto de representación o sujeto de performatividad social, sino sujeto y objeto de aprehensión conceptual. Veámoslo con más detalle.

El concepto ontológico de esencia surge de la necesidad de explicar el conocimiento verdadero, el lenguaje ordinario y la comunicación humana. Co-

nocemos, hablamos, teorizamos o nos comunicamos en virtud de conceptos empíricos preontológicos, definiciones ordinarias o científicas, y progresivas reformulaciones consensuadas a lo largo de la historia, dentro y entre culturas. Los conceptos verbales nos permiten traducir significados de unas sociedades a otras, o de un idioma a otro en base a variables de referencia objetivas y comunes. No se debe confundir la definición de la esencia ontológica con la definición óntica de algo, que encontramos formulada en diccionarios y enciclopedias generales. La esencia ontológica es lo que explica la posibilidad de tales definiciones objetivas mediante las cuales nos orientamos en el mundo, comprendemos, nos comunicamos y reformulamos ideas. Sin esencia real, el hecho de entender, hablar o comunicarnos sería imposible, o mejor, se disolvería en nombres, ficciones, interpretaciones imaginarias y lenguajes privados donde, por ejemplo, «mujer» significaría algo que representa al sujeto. Sin embargo, por una suerte de realismo connatural de primer orden, todos sabemos lo que ser mujer objetivamente significa y ese supuesto de primer orden sostiene los juegos de lenguaje de cuarto o quinto orden de referencia. Tal cosa es posible porque la esencia es real.

Para apurar una definición especulativa, diremos que la esencia ontológica consiste en «una negación determinada»[144] que poco tiene que ver con una positividad inmediata de tipo formal, normativo o regulador. Ella es por el contrario una negatividad reflexiva y, en cuanto que tal, un movimiento en sí transformador del sí. La negatividad esencial no es la nada absoluta de tipo metafísico o sustancialista, tampoco algún vacío, agujero negro, ausencia, falta o Alteridad inaccesible más allá. Lo negativo esencial es la instancia de lo sido retrae y pone en movimiento, y es así potencia o energía de devenir. De otro modo, se trata de una inherente posibilidad o indeterminación creadora que libera el estado actual al poder ser otro, diferente. Según la etimología alemana, la esencia es lo «sido» –*Gewesen*–, gramaticalmente el participio pasivo del verbo ser que traduce la definición griega *tó ti en einai* –lo que era el ser– antes y después de su inmediatez dada. Podríamos decir que la esencia contiene lo «sido» o «lo que era» bajo la forma de un no ser potente, determinado y abierto al llegar a la existencia. Respecto del estado actual e inmediato, la esencia ya era un proto-ser originario en estado latente. Lo sido del ser, la esencia, es memoria y futuro ontológico, un estar siendo desfundado en lo posible y poderoso en su negatividad.

144 Georg W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica* (Buenos Aires: Solar y Hachette, Buenos 1968), 345.

En otros términos, la esencia es desdoblamiento o autodiferir que indetermina lo inmediato, desfonda la simple identidad y la instala en una negatividad reflexiva que habilita a su transformación. Georg W. F. Hegel explica al respecto que «la esencia procede del ser; por consiguiente, no existe inmediatamente en sí y por sí, sino que es un resultado de aquel movimiento»[145]. El ser precede ontológicamente a la esencia que resulta de aquel, mientras que la esencia presupone el ser del cual es apertura, reduplicación interior y posible a darse a luz. Respecto de la simple positividad inmediata –un estado sin desmentida ni doblez–, el desdoblamiento esencial constituye la posibilidad del autodesenvolvimiento existencial, de devenir historia enraizada por origen en el desfundamento de lo posible. La negación de la esencia es doble: niega lo inmediato y vuelve a negar su negación a fin de actualizar lo que no era, una redeterminación o sobredeterminación de lo sido. Mediante la doble negación, la esencia es potencia de desarrollo, motor interno de un despliegue autopoiético y centrífugo que nace desde adentro cual movimiento infinito, en sí y para sí. La negatividad de la esencia es así energía generadora, fuerza de empuje de un continuo autodespliegue.

Esta concepción esencial desmiente tanto el representacionalismo identitario, para el cual las cosas son inmediatamente idénticas a sí mismas y excluyen lo que no es, como el fundacionalismo del acto perfecto, dispuesto cual sustrato inmutable y trascendente en un reino ahistórico de puras entelequias. En cualquiera de estos casos, la esencia opera como causa o razón suficiente de la identidad de algo. Para el realismo que proponemos aquí, en cambio, lo esencial sustrae toda razón suficiente y fundante en tanto que negatividad desfundante de la identidad, su diferencia o alteridad. Catherine Malabou comenta al respecto que la esencia significa «la transformabilidad de los seres, nunca su estabilidad sustancial», lo que «no deja la identidad en paz»[146]. En y por la esencia, la identidad traspasa a lo posible, su poder desata el tiempo de lo sido, abre lo pasado a lo futuro. Lejos de ser una entelequia positiva, perfectamente consumada, se trata de una sustracción reflexiva que desestabiliza y confronta consigo mismo, por así decir, una instancia de crisis y regeneración autopoiética.

Siguiendo la especulación hegeliana, podríamos hablar de dos momentos esenciales: el momento del parecer, la inteligibilidad o el sentido, y el de la fundamentación negativa o desfundamentación de lo posible. En el primer

[145] Hegel, *Ciencia de la Lógica*, 343.

[146] Catherine Malabou, *Changing différence*, 136.

momento, la esencia parece y aparece, se muestra a un otro. La apariencia es la esencia misma en su mostración, lo inteligible en su manifestación que hace sentido en otro. Esa mostración activa desmiente la caricatura posmoderna de un núcleo duro inaccesible y escondido detrás de los fenómenos, como si lo esencial jugase a las escondidas. Lo esencial no es la manifestación de sí, lo que transparenta el ser. El momento manifestativo de la esencia recoge y continúa la función que la tradición filosófica le ha asignado a la esencia en tanto que *eidos* –idea, aspecto, forma o apariencia– cuyo *phainein* –brillar, salir a la luz, hacerse visible e inteligible, darse a conocer– muestra y visibiliza el mundo. La esencia es la instancia de revelación de aquellas propiedades, comportamiento, leyes y relaciones que el conocimiento óntico sistematiza según diferentes ámbitos de significación. Ese momento esencial expresa la inteligibilidad *per se* de lo real, su posibilidad de intelección aun cuando algo no sea conocido o pueda ser mejor conocido a lo largo de un proceso histórico de diferenciación. El segundo momento fundacional pertenece a la esencia como sustrato y estructura. En este caso, lo propio de la esencia-fundamento es su reflexión negativa desfundante de toda determinación inmediata. También en este punto es necesario superar el representacionalismo sustancialista que hace del fundamento una entelequia positiva inmediatamente dada y preexistente a lo fundado, para pensarlo como la sustracción dinámica del fundamento, su desaparición en fundado. El fundamento no es nada sino el resultado de su propio desfundamento y destrucción en lo fundado. Hegel explica de esta negatividad fundacional de este modo:

> la cosa surge del fundamento. No es fundada o puesta por él de manera tal que el fundamento permanezca todavía por debajo de ella, sino que el poner es el movimiento de extrinsecación del fundamento que vuelve hacia sí mismo y su simple desaparición [...]. No permanece, por ende, el fundamento como algo diferente de lo fundado, sino que la verdad del fundar consiste en que el fundamento en el fundar se une consigo mismo, y por consiguiente su reflexión en otro es su reflexión en sí mismo. De este modo la cosa, tal como es lo *incondicionado* es también lo *infundado*, y surge del fundamento solo porque este se ha *destruido* y ya no existe; surge de lo infundado, es decir, de su propia negatividad esencial o pura forma[147].

[147] Hegel, *Ciencia de la Lógica*, 420.

La ficción de un fundamento eterno autosubsistente que yace debajo de lo puesto por él es una fantasía posmoderna, la reificación de una representación sustancialista. Lo efectivamente real es el proceso de mediación por el cual algo se niega para surgir. En términos efectivos, el fundamento es lo fundado mismo, su desaparecer en el surgimiento de lo nuevo, una suerte de *Abgrund* –abismo sin fondo– que la conciencia representativa imagina de manera retroactiva. Siguiendo a Hegel, Žižek ha descrito este movimiento de retracción desfundante como el «contragolpe absoluto»[148] de un *Abgrund* abisal, la proyección de una noche infinita transparente en lo finito. Este dinamismo fundacional de lo negativo es lo que la ideología posmoderna intenta reproducir en el marco de la performatividad discursiva, autoinstituyente de aquello que la pone. Traspolado a lo social, el sociologismo posfundacional interpreta que los fonemas autoproducen aquello que significan en el sujeto representado por ellos. Una especie de espíritu objetivo hegeliano en versión ficcional.

La esencia ontológica es una categoría de la reflexión que niega lo inmediatamente dado, vale decir, un movimiento circular cuyo origen es resultado y cuyo resultado revierte el fundamento. La representación de un fundamento colocado debajo en relación jerárquica y causalidad lineal con su efecto ha sido así superada por el desdoblamiento autodiferencial de lo que se retoma a sí mismo. Cada punto, cada instancia, cada momento es –en la esencia– principio y fin, comienzo mediado por el resultado, inmediata presuposición puesta, centro y extremo de un devenir destinado a repetir su diferencia. Que la esencia sea una categoría de la reflexión significa que en el origen es la mediación de lo mismo devenido otro, ni simple presencia ni pura ausencia, lo negativo de ambas en recíproca realización. Este proceso de reciprocidad negativa no obsta las condiciones externas de posibilidad y actualización. Por el contrario, significa que esas condiciones son el efecto, devienen lo condicionado que las produce por acción recíproca.

Lo esencial opera así como momento fundamental, es decir, unidad estructural, orgánica y funcional. Cada cosa comprende un haz de propiedades y operaciones unificadas por la negatividad de lo esencial, idéntico a sus manifestaciones múltiples. Lo esencial es unidad en la multiplicidad de su aparecer sucesivo, razón por la cual Markus Gabriel[149] se refiere a ella como el sentido director de múltiples posibles significados y resignificaciones, un eje central

[148] Žižek, *Absolute Recoil*, 2-4, 7.

[149] Markus Gabriel, *Sentido y existencia. Una ontología realista* (Barcelona: Herder, 2017), § 7; también *Transcendental Ontology*, 11.

que integra las distintas apariciones y perspectivas del objeto sin agotarlas ni clausurarlas. El sentido rector de la esencia no es la razón suficiente de aquello que no podría ser de otro modo como si se tratara de un criterio inmutable de identidad o una representación clara y distinta, que fija y recorta lo que es excluyendo todo aquello que no es. La razón esencial es más bien lo que indetermina sus propias determinaciones, las desdobla y destotaliza. El sentido esencial está grávido de futuros posibles y contingentes. Si el pensamiento puede conocer el mundo cada vez más, es porque la esencia puede mostrar siempre algo nuevo. El sentido esencial no es por eso reducible ni convertible con representaciones subjetivas efecto de significantes sociales, así como tampoco conocer es acceder a ficciones condicionadas por el *a priori* cultural o el más allá inaccesible. Conocer es encender la luz de lo real, capturar su inagotable inteligibilidad siempre nueva, cualquier condición de posibilidad relativa es ella misma inteligible.

Este tipo de esencia ontológica es lo que Markus Gabriel describe como un esencialismo débil[150] en comparación con la metafísica fuerte de razones suficientes, identidades inmediatas y necesidades que cierran y agotan el sentido de lo simplemente tal. Las esencias débiles, en cambio, contienen sentidos inexplorados y posibilidades en plena gestación. Esto no significa negar el orden de sentidos rectores, necesarios y suficientes para definir objetivamente cada cosa, sus propiedades y leyes. Significa más bien que esos sentidos, leyes y razones son también contingentes, abiertas a la posibilidad del devenir y siempre incompletas, sujetas a relaciones múltiples y contextos cambiantes. Catherine Malabou, por su parte, caracteriza lo esencial por la plasticidad que media el pasaje de lo pasado a lo nuevo[151]. Debilidad o plasticidad esenciales significan un dinamismo medial que niega lo mismo para produce lo diferente. Esencias ontológicamente débiles y plásticas sostienen la generación continua de la existencia en concomitancia con el progresivo despliegue de su conocimiento en todas sus formas de saber experiencial, ordinario, científico, ético, jurídico, filosófico etc. Lo propio del conocimiento filosófico es pensar el conocimiento de las cosas. La esencia ontológica es resultado de ese pensamiento que piensa lo que conoce, no una representación de determinaciones ónticas, sino aprehensión conceptual de pensamiento.

150 Gabriel, *Sentido y existencia*, § 7.

151 Véase Catherine Malabou, *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic* (New York: Routledge, 2005).

El aparecer de una esencia desfundada y expuesta es lo que llamamos existir[152]. La existencia no es ni antes ni después de la esencia, es una determinación de la esencia y como tal, una categoría reflexiva, medial, atravesada por su la negatividad que su devenir supera. Existir es mostrarse, hacerse inteligible, en palabras de Gabriel, aparecer en un campo de sentido[153] entrelazado con múltiples campos. No hay existencias ininteligibles, vacías de significación, porque existir es hacer sentido y cada sentido contiene múltiples significaciones. La existencia es el ahí, la exteriorización –*Da-sein*– o exposición de lo esencial, un movimiento de extroversión. Esta concepción –por así decir– continua de la esencia en la existencia se distingue de la concepción metafísica que representa la existencia como una propiedad individual de la sustancia o el acto primero de un ente autosubsistente. La existencia neorrealista es una propiedad relacional o relación entre un objeto o cosa y un sentido, idea o inteligibilidad. Las relaciones de sentido son potencialmente infinitas, siempre abiertas a nuevos modos de manifestación.

El realismo del cual hablamos aquí asume la unidad diferencial y dinámica de la esencia –lo presupuesto y fundante– y la existencia –ex-puesto y manifiesto –, de lo interior y lo exterior. Esa unidad autodiferencial, integradora, es lo que entendemos por «realidad»[154]. Ontológicamente hablando, lo real no son los hechos ónticos o empíricos de los cuales tenemos experiencia como dados de manera inmediata, no porque tales hechos no sean reales sino porque no es esa la definición especulativa de realidad. Lo real no son tampoco las sustancia individuales, claras y distintas, que componen la imagen del mundo, porque ese mundo no existe y tampoco su imagen. Lo que denominamos realidad ontológica es el resultado del dinamismo reflexivo que expone la inteligibilidad de los hechos, cosas, sustancias, propiedades, accidentes. Lo real atraviesa la fuerza de lo negativo, la retracción de lo esencial y el desdoblamiento interior de lo que siempre es otro. Contiene asimismo lo posible actualizado, efectivizado y, por lo tanto, superado y siempre retomado a lo largo del devenir[155]. Posibilidad, contingencia o accidentalidad, y necesidad son momentos de la realidad misma, categorías modales que le pertenecen.

Lo posible es el primer momento o modalidad ontológica de una realidad simplemente pensable. Posible es aquello que puede ser pensado en la abstrac-

152 Cfr. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, 420.

153 Gabriel, *Sentido y existencia*, 118-119.

154 Cfr. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, 466.

155 Cfr. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, 480-490; *Enciclopedia*, §§ 143-49.

ción como simple identidad abstracta. La formulación lógica de esta primera modalidad es el principio de la identidad simple e inmediata: todo es idéntico a sí mismo, o bien A = A. Lo posible es por lo tanto todo aquello que no se contradiga. Este tipo de realidad meramente formal y abstracta es superada por un segundo momento donde lo real significa fuerza activa de realización, energía o potencia llena de contenido. La posibilidad es en este caso real –ya no simplemente formal y abstracta–, un fundamento esencial que contiene el conjunto de condiciones y circunstancias efectivas para que algo aparezca o exista. Esta instancia de realización se denomina contingencia, accidentalidad o posibilidad concreta. Cuando se dan todas las circunstancias y condiciones externas suficientes para que algo exista, eso aparece por necesidad. Lo necesario es la tercera modalidad de un real actualizada o devenido a partir de sus condiciones contingentes, «lo sido» esencial que se revela cosa efectiva y actual, la interioridad fundamental efectivamente expuesta. Sin embargo, se trata aquí de una necesidad relativa a las condiciones contingentes de su realización, que pueden darse o no darse y que eventualmente desaparecen en su aparecer cual fundamento desfundado. La necesidad relativa de las circunstancia externas y accidentales depende de una instancia exterior, es una necesidad de hecho, retroactiva a su contingente consumación.

A esta necesidad relativa se refiere Marcus Gabriel[156] cuando afirma que la realidad no cualifica de manera absoluta ni como contingente ni como necesaria porque su misma necesidad es contingente, aunque una vez actualizada sea necesaria. En el mismo sentido se pronuncia Žižek, para quien la contingencia radical del acontecer es expresión de su negatividad virtual[157]. La idea de una necesidad contingente refuta el dualismo representacionista que excluye necesidad y contingencia como opuestos absolutos, y obliga a escoger uno de dos: o necesidad sustancialista o contingentismo absoluto. Para esta ontología realista, en cambio, necesidad y contingencia son instancias, momentos recíprocamente constituyentes de una realidad efectiva desdoblada por la negatividad. Lo real-actual es radicalmente contingente porque es activamente posible. Entonces llega a ser y una vez sido, recupera lo posible, sus posibilidades de existencia distienden el histórico ser-ahí a lo largo del cual transcurre siempre otro. Esa contingencia es a la vez relativamente necesaria en la medida, en que están dadas las condiciones suficientes de su realización. Entonces la contin-

156 Gabriel, *Transcendental Ontology*, 102-136.

157 Slavoj Žižek, *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (London & New York: 2012), 229.

gencia desaparece en la necesidad del hecho, lo accidental traspasa a lo consumado. Lo que condiciona y funda no procede cual causa metafísica subsistente, su fundar es su desaparición en el contenido de lo real que es la existencia misma, lo aparecido. Contingencia y necesidad relativos actualizan por mediación una existencia cuyas posibilidades se repiten una y otra vez a lo largo del devenir.

Ahora bien, en la medida en que lo posible deviene efectivo y sus condiciones traspasan a su existencia real, su necesidad ya no es extrínseca sino idéntica a su constitución esencial. La necesidad intrínseca coincide con la autodeterminación, no simplemente tal pero sí negativa y reflexivamente puesta. En su necesidad interior, lo real se determina y llega a ser lo sido esencial. La autodeterminación es el movimiento que procede y retorna a sí mismo, un devenir esencial donde origen y fin coinciden en su diferencia, fundamento y resultado. Libertad es otro nombre de la autodeterminación mediada, contingente y necesaria a la vez. De ella hablaremos más adelante.

En síntesis, entendemos por realidad un dinamismo esencial o autodeterminación ontológica por la cual algo es concebido y nace de su negatividad determinada. *Esse est concipi*. Trátese de un dinamismo circular que expone en la existencia su inherente posibilidad de existir, continuamente respuesta. Lo real es así una categoría de la mediación, es decir, una reflexión negativa y creadora. Por eso su identidad no es la simple forma abstracta de la igualdad, primer principio de la metafísica clásica para la cual A = A. La identidad real es la dialéctica de lo negativo, un autodiferir y esa diferencia será también su libertad.

2.2. La diferencia creadora de la identidad

A la fuerza del devenir que niega y desdobla lo real, la llamaremos también diferencia esencial[158]. Esta diferencia es el medio y elemento de la identidad existente. La metafísica clásica ha representado lo idéntico como el opuesto excluyente de la diferencia: la identidad es la pura y simple igualdad de la cosa consigo misma que no admite ser y no ser a la vez bajo el mismo respecto. La tradición lo enuncia en el primer principio de la lógica formal según el cual todo es idéntico a sí mismo –A = A– y excluye lo contrario. La identidad es así

[158] Para el tratamiento de la identidad y la diferencia aquí dada, remitimos a Hegel, *Ciencia de la Lógica*, 361-389; también *Enciclopedia*, §§ 115-120.

una relación de igualdad simple e inmediata que pone fuera de sí la diferencia y la contradicción.

Los principios de identidad y no contradicción son determinantes de la noción metafísica de sustancia en tanto aquello que es en sí. Esa identidad corresponde a lo que la sustancia es, su esencia clara y distinta, a las determinaciones que la distinguen de cualquier otra. El conocimiento derivado de ese tipo de identidad es consistente con el representacionalismo de formas fijas y cerradas, apoyadas en su simple igualdad. La diferencia, por su parte, está excluida de la identidad, permanece afuera sin perturbarla. La diferencia extrínseca permite establecer comparaciones cualitativas, mediciones cuantitativas, aproximaciones espaciales, relaciones de atracción y repulsión, o cualquier otra conexión entre sustancias iguales, desiguales o diversas. La diversidad es la diferencia extrínseca e indiferente a la propia igualdad, puesta como relación exterior de una multiplicidad numérica de cosas en sí mismas indiferentes o no diferentes a su identidad inmediata. Diversos son, por ejemplo, el mar, una sílaba, un átomo, el verde o mi casa. Respecto de la identidad abstracta y formal, las cosas son diversidades múltiples, cada una igual a su simple afirmación inmediata.

A este tipo de diferencia puesta de manera extrínseca e inmediata recurre el nominalismo posmoderno cuando insiste en la diseminación y proliferación rizomática de multiplicidades moleculares en el vacío hiperreal. Las multitudes queer se construyen por relaciones extrínsecas en desplazamiento y choque, agregación y desagregación. Los juegos discursivos –como veíamos en el capítulo anterior– trazan un «tejido de diferencias»[159], indiferentes e indeterminadas respecto de su posición afirmativa, inmediata y unívoca[160], carente de reflexión interior. *Nomen*, significantes, representaciones, imágenes, signos, códigos, fonemas, moléculas, etc. responden al modelo de una multiplicidad indiferente, que se basta en su pura positividad inmediata. A pesar los esfuerzos del pensamiento francés de la *différence* o *différance* por liberarse del representacionalismo identitario apelando una diferencia no dialéctica, pura afirmación inmediata sin oposición, esta se parece más a la diversidad abstracta e indiferente, que a la diferencia esencial de la que hablaremos aquí. El patrón posestructuralista de la *différence-différance* es una red simbólico-imaginaria de representaciones, significantes y recursos fármaco-cibernéticos ensamblados al azar.

[159] Derrida, *Marges de la Philosophie*, 12-13; también *L'écriture et la différence*.

[160] Cfr. Gilles Deleuze, *Logique du Sens* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1969), 197.

La *différance* derridiana supone la trascendencia metafísica de un Otro inaccesible y ausente en cuya distancia infinita prolifera la multitud de significantes y ficciones de la escritura. Esa diferencia entre el Otro y los otros no es la diferencia ontológica a la que se refiere nuestro realismo. Frente a la inmediatez positiva y no dialéctica de la diversidad abstracta, la diferencia que abordaremos aquí es una determinación de la reflexión o autorreflexión esencial y, por lo tanto, una categoría negativa y dialéctica. Una diferencia reflexiva y dialéctica, idéntica al desdoblamiento de la identidad, es la única alternativa al dualismo más o menos encubierto del representacionalismo identitario. Dialécticamente conceptualizada, la diferencia es la identidad de la identidad y la no identidad, una ruptura interior que pone a la identidad en contradicción consigo misma: «A = A y no A» al mismo tiempo. Žižek asegura que este dinamismo permite «reemplazar la idea de polaridad de los opuestos por el concepto de la tensión inherente, desajuste, no coincidencia de lo Uno consigo mismo»[161]. La diferencia žižekiana tiene su fuente de inspiración especulativa en el romanticismo e idealismo absoluto, para el cual el cual la identidad y diferencia son dialécticamente idénticas.

En términos hegelianos, la identidad es la «relación negativa consigo misma o diferenciación de sí»[162], en el mismo sentido en que la diferencia es la negación reflexiva de la identidad, su relación esencial. Identidad y diferencia se contienen y determinan recíprocamente en la realización de una existencia que se niega y contradice[163]. Lejos de excluir la contradicción, la realidad la contiene como el principio interior de su desarrollo. Para que algo se despliegue intrínsecamente –en lugar de una X que muta de cosa en cosa por mera adición extrínseca–, debe poder y no poder a la vez, ser y no ser lo sido, y esa tensión lo lanza al devenir. Asimismo, lejos de excluir lo tercero, lo real es siempre lo tercero como resultado de su mediación. Este tipo de identidad, por así decir, ternaria ha superado el principio de tercero excluido –propio del dualismo– por la mediación de lo tercero, que es la nueva identidad de la identidad y la diferencia. Por ese movimiento dialéctico de la identidad, lo real deviene resultado de sí, mediación que es repetición y creación de lo mismo como otro. A semejanza del fractal, la autodiferencia de lo uno libera multiplicidad de significados e incontables «diferencias mínimas»[164].

161 Slavoj Žižek, *The Parallax View* (Cambridge: MIT Press, 2006), 7.

162 Hegel, *Enciclopedia*, § 116.

163 Cfr. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, 359-389.

164 Žižek, *The Parallax View*, 11.

La diferencia de la identidad expresa en otros términos la finitud destotalizada y deflacionaria de la realidad, su inherente condición de incompletitud, fragilidad y fractura siempre en fuga hacia lo nuevo. En su esencial diferir, la existencia abre mundos, sentidos, tiempos, historias. Slavoj Žižek evoca la figura del «paralaje» –del griego *parálaksis:* cambio, diferencia– para explicar una diferencia ontológica «que separa al objeto uno y mismo de sí mismo»[165]. Desdoblamiento, disrrelación o desfase de la identidad especifican a un sujeto desgarrado que se ha despedido de la simple quietud sustancialista. Parafraseando la idea hegeliano-žižekiana, el sujeto desgarrado es idéntico a su no identidad, la negatividad opera en él como instancia de disolución, pasaje y retorno a un origen que desfonda cualquier intento de estabilidad y cierre. Para ese sujeto, ninguna estabilidad identitaria precede a su diferencia, como tampoco ninguna diferencia precede a la contradicción y la mediación de su identidad. Para él, lo ontológicamente primero y originario es la mediación.

En sintonía con este diferir esencial, Catherine Malabou, distingue la identidad del sustancialismo y la identidad que es autodiferenciación y autodeterminación del sujeto desgarrado, su desdoblamiento y regeneración. Ese tipo de identidad medial es el modelo de lo que esa autora elabora bajo el concepto «plasticidad», también en referencia a Hegel. La plasticidad es el concepto-fuerza del traspasar reflexivo, la autodiferenciación dinámica de una sucesión de formas y determinaciones siempre nuevas. Lo plástico se caracteriza por el desdoblamiento y la transformación. En palabras de Malabou, la plasticidad es

> la unidad originaria de acción y ser actuado, de espontaneidad y receptividad. Un medio para la diferenciación de los opuestos, la plasticidad mantiene los extremos juntos en su acción recíproca, habilita la función de una estructura de anticipación donde los tres términos del proceso temporal son articulados: la síntesis originaria[166].

A diferencia de la sustancia clara y distinta, lo que es plástico contiene un núcleo original, indeterminado y potencial, capaz de mediar lo uno y lo otro –lo idéntico y su negativo, la actividad y pasividad–. Lo existente resulta así la instancia tercera donde los opuestos coinciden, se constituyen y traspasan recíprocamente. El medio de transformación nunca es la nada absoluta de la que nada viene, es en todo caso una negación determinada, inherente a lo ne-

[165] Žižek, *The Parallax View*, 18.

[166] Malabou, *The Future of Hegel*, 186.

gado y creadora por desdoblamiento de sí. En ese sentido, Malabou insiste en que lo plástico nunca vuelve al punto 0, puro e igual en todos los casos, sino a la negación inherente de su condición actual. En otros términos, plasticidad o mediación es «tener el origen junto con el futuro, la capacidad para autoreformarse»[167]. La imagen del medio es el círculo cuyo fin coincide con el comienzo de lo nuevo, el fundamento desfundado que desaparece en el efecto. La acción circular refluye sobre sí misma y así repone continuamente la posibilidad de transformación. En el círculo del origen, todo progreso es un retorno a lo sido esencial, que entonces llega a ser.

En breve, la diferencia ontológica de la que hablamos aquí es esa acción circular continuamente revertida en una identidad siempre nueva. Cuando la trascendencia metafísica cede su poder a la inmanencia ontológica, entonces la creación de lo nuevo solo puede explicarse por la diferencia reflexiva de lo mismo, que es negación de la negación y en consecuencia, generación. Esa diferencia realiza la doble función dialéctica de ruptura y continuidad, desdoblamiento y unidad, extroversión e introversión. Lo propio de ese diferir, comentaba Žižek, es una tensión inherente, un desajuste o no coincidencia del sujeto consigo mismo que lo empuja afuera, a la alteridad de sí. Por eso la diferencia esencial, como veremos en lo que sigue, es el lugar del ser-dos, sin dualismos ni monismos, por mediación de la unidad.

El principio destotalizador del no uno que es la diferencia esencial corresponde desde el punto de vista dinámico con el concepto de fuerza, potencia, energía creadora. La diferencia es la fuerza primordial que puja desde dentro por concebir y dar a luz. Esa energía originaria capaz de concebir y dar a luz ha sido representada desde lo más remoto del tiempo como Eros. La mítica figura de un Eros escindido entre la pobreza y la riqueza, la falta y la posición, personifica la idea de una identidad partida que no cesa de buscarse. La potencia erótica reúne lo radicalmente escindido y en el instante de la unión alumbra la existencia. Sobre la erótica de esa diferencia volveremos más adelante.

2.3. El concepto de lo universal singular

Lo esencial es su fenómeno y lo que aparece es lo conocido, o al menos puede serlo. No hay esencias ni cosas en-sí escondidas detrás de los fenómenos,

[167] Catherine Malabou, *What Should We Do with Our Brain?* (New York: Fordham University Press, 2008), 80.

tampoco meras ficciones que representan al sujeto en ausencia de lo real. Para el nuevo realismo que pensamos, el fantasma de la cosa-en-sí incognoscible ha huido ante el exorcismo de la existencia. La realidad –unidad ontológica de ser y pensar– es por esencia cognoscible y lo conocido es por esencia real, si bien se trata de un real que nunca agota o clausura sus posibilidades de existencia y conocimiento. Ahora bien, la esencia no se conoce por representaciones imaginarias, sino por conceptualización. Representación y concepto son dos funciones distintas de la inteligencia, correspondientes con distintos niveles de referencia ontológica. Las representaciones recortan y fijan contenidos extramentales o inventados: cosas, cualidades, propiedades, medidas, leyes, fuerzas, etc., clara y distintamente delimitadas unas de otras en la conciencia. El concepto, en cambio, aprehende el dinamismo autodiferencial del pensamiento mismo de lo real, su despliegue inmanente en el elemento del pensar. Revisemos esta cuestión.

Para este realismo, no conocemos representaciones del sujeto, sino contenidos objetivos independientes de su representación. Las representaciones no son lo conocido, sino el medio por el cual conocemos las cosas exteriores. Realismo y representacionalismo o constructivismo psicosocial son también en este punto incompatibles. El pensamiento es una construcción objetiva que no depende del capricho imaginario o la simbólica colectiva, a no ser como elementos también reales, objetivos y diferenciales de un acontecer plural. Markus Gabriel describe el pensar en los términos de una «interfaz real»[168] entre lo subjetivo y lo objetivo, el pensamiento y el mundo. No hablamos aquí de un contacto extrínseco entre dos sustancias independientes y autosubsistentes –sujeto y objeto, mente y mundo, conciencia y cosa ensídica– al modo correlacionista. La interfaz es identidad y diferencia ontológica.

Un error recurrente del constructivismo posmoderno es confundir lo racional –el pensamiento en su elemento conceptual– con las representaciones abstractas del entendimiento formal e instrumental, largamente criticado y superado por la modernidad especulativa. Entendimiento y razón, o bien representaciones y conceptos son dos funciones distintas de la inteligencia, al menos desde un punto de vista realista. La confusión de ambas cosas es consistente con el equívoco de confundir la ontología con sustancias claras y distintas relativas a egos pensantes que reflejan sus formas cual pasivos observadores o meros espejos representativos. Lo racional –o inteligencia conceptualizante– es en cambio la unidad interior de subjetividad y objetividad.

168 Markus Gabriel, *El sentido del pensamiento* (Buenos Aires: Pasado y presente, 2019), 34.

En el concepto, la inteligencia no es mera representación abstracta y formal del contenido, sino el objeto mismo autodeterminado por el pensar, es decir, concebido por este. Si la verdad del entendimiento representativo es adecuación entre el contenido exterior y el contenido mental, la verdad del concepto es su propia creación pensante, pero objetivamente real.

Desde el punto de vista de la inteligencia, el conocimiento se despliega a través de tres grandes instancias o momentos relativos a tres niveles de referencia. A saber, intuición, representación o imaginación, y pensamiento conceptual[169]. Solo el último de estos tres niveles de conocimiento es lingüístico, mientras que los primeros son preverbales, compartidos por animales humanos y no humanos. El primer momento corresponde al contacto inmediato y directo con las cosas a través de la intuición sensible, sin mediación intersubjetiva, social o discursiva. El conocimiento intuitivo es uno e idéntico con el objeto dado en lo exterior, expresa su contenido de manera directa, vívida y fresca, visto con claridad y nitidez. Lo intuido está saturado de determinaciones sensibles –visuales, auditivas, olfativas, táctiles, etc.– y formas perceptivas que ocupan un tiempo y espacio particular, aquí y ahora, abigarrado de marcas informativas. El plano representativo emerge a partir de las intuiciones inmediatas, cuando el contenido de estas es conservado por la imaginación, que puede recordarlo a través de sus imágenes mentales en ausencia de las cosas y en diferentes tiempos y lugares.

La representación es la interiorización y apropiación de la intuición por la inteligencia, que distingue así el contenido-cosa exterior y el contenido-imagen interior, recíprocamente identificados. El contenido-imagen pertenece a la inteligencia, que puede recordado o reproducido en cualquier tiempo y lugar porque está ahora desespacializado y destemporalizado por el elemento intelectual. Las imágenes se dicen de muchas maneras según su nivel de abstracción, separación o generalidad del contenido intuido. Hay imágenes individuales y más o menos universales, imágenes sensibles y perceptivas, ideas generales o inteligibles. Representaciones, ideas o conceptos generales son la forma abstracta de lo universal, separada de la intuición individual. La

[169] Seguimos en este punto el comentario a Hegel de autores como Richard Dien Winfield, *Hegel and Mind: Rethinking Philosophical Psychology* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009); Heikki Ikäheimo, «*Hegel's Psychology*», en *The Oxford Handbook of Hegel*, ed. Dean Moyar (Oxford University Press, 2016); Willem A. Devries, *Hegel's Theory of Mental Activity* (Ithaca & London: Cornell University Press, 1988); Héctor Ferreiro,«La relación entre lenguaje y pensamiento en el sistema hegeliano», en *Hegel: Ciencia, Experiencia, Fenomenología,* ed. Carlos Oliva Mendoza (México: UAM, 2010), 21-33; «La teoría hegeliana de la imaginación», *Revista de Estudios Hegelianos* 1 (2012), 16-29.

representación de un contenido intuido retiene algunas propiedades a expensas de otras, las descontextualizada, aísla y fija; empobre en cierto sentido el contenido sensible, múltiple y rico a fin de ganar en generalidad. Cada representación delimita un contenido y excluye los restantes; cada una es idéntica a sí misma en su simplicidad inmediata, regida por los principios formales de identidad y no contradicción. La diferencia representativa es extrínseca, pone a cada imagen fuera de otras y configura así multiplicidades numéricas y diversidades cualitativas.

La imaginación puede funcionalizar sus imágenes de muchas maneras, descomponer y recomponer su contenido, reunirse con lo intuido, inventar nuevos contenidos, usarlas como símbolos o signos de otro contenido, darles nombre o designarlas. El conocimiento representativo permite afirmar propiedades, relaciones o leyes de funcionamiento empírico. Según él, cada cosa es la unidad de sus representaciones, pero una unidad siempre accidental y exterior, reflejada por la inteligencia en abstracción de la riqueza individual. El universo representativo es dualista, subsiste en generalizaciones abstractas producto de la mente, pero disociadas del contenido exterior, saturado de información individual. La incapacidad de superar esta disociación es propia del nominalismo y el representacionalismo, según los cuales el término del conocimiento son nombres, imágenes mentales o ficciones performadas en ausencia de la cosa. Dicho en otros términos, el representacionalismo siempre hace injusticia al individuo existente porque abstrae su riqueza individual y solo se acerca a él desde afuera, en la representación. Tal es el dilema del constructivismo, encerrado en un dualismo inviable entre representaciones y cosas, o bien en un solipsismo psicologista igualmente inviable.

Para el realismo, en cambio, hay un tercer nivel de conocimiento que sintetiza desde adentro intuición y representación y supera de ese modo su correlación extrínseca. Se trata en efecto del pensamiento o conocimiento racional correspondiente con el tercer y último estadio del conocimiento. Lo específico del pensamiento conceptual es saber la existencia desde adentro, en la síntesis interior del contenido-cosa y el contenido-imagen, lo objetivo exterior y lo subjetivo mental. El concepto es el sujeto-objeto de esa unidad autodesplegada por el pensamiento, producida en la diferencia de lo individual y lo universal, lo sensible y lo abstracto establecida por la imaginación. El movimiento conceptual no crea *ex nihilo*, en el vacío y la ausencia de lo real, por el contrario, concibe en la intimidad esencial del objeto por interiorización inteligible y concreta de las representaciones abstractas. Si la imaginación interioriza lo exterior, el concepto exterioriza esa intimidad. En el concepto, representaciones

e imágenes hacen identidad y sentido, intercambio recíproco de universalización e individualización.

«La inteligencia sabe que lo pensado, es»[170]. Esa instancia de síntesis ontológica es el concepto, esto es, el movimiento autodiferencial del pensar donde lo individual y lo universal, lo sensible y lo abstracto se constituyen por mediación recíproca. El pensamiento es activamente creador de conceptos que expresan su elemento y forma universal. Sin embargo, ese elemento no es un añadido extrínseco a la cosa individual sino la comprensión de lo que la cosa es, de su inteligibilidad esencial. En relación con las representaciones abstractas, el concepto constituye una sobredeterminación del pensamiento que se intuye a sí mismo en aquellas. Mientras que la inteligencia representativa es consistente con la lógica formal de la identidad abstracta, la no contradicción y la sustancia clara y distinta, el concepto pertenece a la lógica especulativa de la contradicción.

Ahora bien, lo cierto es que «pensamos en nombres»[171] y no hay concepto sin palabra, aunque no todo uso del lenguaje corresponda al pensamiento racional y no todo lenguaje sea alfabético. El lenguaje surge cuando la inteligencia transforma las imágenes individuales y representaciones más o menos generales en el significado interior de un significante o nombre. El concepto-palabra refuncionaliza el contenido de imágenes o representaciones convirtiéndolos en significado de un signo verbal. Pensamiento conceptual y lenguaje nacen juntos, por acción recíproca. El pensamiento conceptual y verbal se distingue del pensamiento no racional, figurativo o representativo porque este último opera una síntesis extrínseca y abstracta de representaciones. El pensamiento-nombre conceptual, en cambio, sintetiza desde adentro, concretamente la representación subjetiva y el objeto exterior, lo universal y lo singular. Esa mediación interior es el concepto concreto, el cual supera la unilateralidad del pensamiento imaginario o representativo porque concibe la identidad intrínseca entre sujeto y objeto.

No hay pensamiento conceptual sin lenguaje. Sin embargo, a diferencia de la posición lingüisticista, para el realismo sí hay –y mucho– conocimiento y pensamiento sin lenguaje alfabético. Intuiciones y representaciones suponen un conocimiento y comunicación que no exigen la mediación discursiva. El realismo que sostenemos aquí distingue la inteligencia pensante y discursiva de la conciencia representativa, y es fundamental distinguirlas para no caer en

[170] Hegel, *Enciclopedia*, § 465.

[171] Hegel, *Enciclopedia*, § 462.

postsujetos discursivos y falacias constructivistas. La conciencia sensible y representativa es preverbal y su conocimiento, compartido por animales humanos y no humanos. El conocimiento conceptual, en cambio, es discursivo, encuentra en el lenguaje alfabético el elemento o instrumento del pensar. El nombre es el medio en la cual se reconocen mutuamente imagen individual y representación general, sensibilidad y entendimiento, mundo y mente, objeto y sujeto, su unidad conceptual supera la oposición abstracta entre lo intuido y lo representado. De otro modo, un mismo nombre es capaz de designar lo individual o lo general porque contiene ambas determinaciones.

El nombre es *logos* –palabra, sentido, esencia– cuyo contenido significado puede asumir la forma de la universalidad o la individualidad, pasar de la una a la otra. El lenguaje media igualmente en la conformación de la comunidad humana, sus variables de referencia objetivas y públicas sobre las cuales descansa la comunicación. La actividad de nombrar reconoce recíprocamente a los hablantes entre sí en un elemento objetivo común. Por eso no hay lenguajes privados, que no comuniquen algo a alguien, al menos desde el punto de vista realista. Otra cosa es el lenguaje interpretado como un sistema formal operativo de relaciones diferenciales que se significan entre sí y al sujeto en cadenas significantes sin fin. Para este tipo de lingüisticismo, veíamos páginas atrás, los significantes representan al sujeto en ausencia de la cosa y vacío hiperreal. Para este realismo, los significantes median contenidos objetivos que significan la cosa misma para un conjunto de hablantes. Si bien el signo verbal es arbitrario y podría ser otro, sin embargo la relación objetiva de signo y significado es invariable e irreducible a la producción subjetiva del signo.

Quien piensa conceptualmente y habla es el sujeto corporal, encarnado, el animal racional o persona humana total e integral, irreducible a la conciencia discursiva, la representación social o las redes neuronales. No piensa el cerebro ni el aparato social, piensa cada animal humano, que además de ser sujeto del pensamiento y el discurso es sujeto de muchas otras actividades no verbales ni discursivas. La persona que piensa es constitutivamente material, sensible, perceptiva, representativa, consciente y autoconsciente. Solo a partir de ese sustrato psíquico de conocimiento y simbolización, puede elevarse –por aprehensión intelectual– al plano de la racionalidad discursiva. Como ya lo sabía el viejo Aristóteles, nada hay en el pensamiento que no haya pasado por los sentidos, excepto, claro está, la forma del pensar. Nada hay tampoco en lo sensible y particular que no sea inteligible y capaz de liberar su sentido universal.

Volviendo ahora al conocimiento de la esencia, decía que este se da en el concepto, no en las representaciones abstractas y aisladas, cada una de las cuales limita y excluye lo individual y lo universal. El concepto, en cambio, es la unidad interior de la cosa en la multitud de sus representaciones. Esencia y concepto se constituyen recíprocamente: aquella es la realidad objetiva del concepto, este es la aprehensión la esencia en su aparecer verdadero. Lo conocido es la cosa por el concepto, que es su misma objetividad. La identidad de la esencia –reflexión negativa de lo sido– corresponde a un movimiento conceptual igualmente atravesado por la negatividad, desdoblado en su interior y de ese modo, conceptivo. El concepto es la «actividad que se media consigo misma»[172] en el mismo sentido en que la esencia es la mediación del ser, ambos contienen la negatividad. Como la esencia, también el concepto tiene en lo negativo su medio de pasaje y generación. A esa intrínseca negatividad se refiere Žižek cuando define el concepto como un «no-todo»[173] imposible de clausura. Y dado que se trata de una negación reflexiva y determinada, su posición es creación dinámica del pensar, su vida interior. El autodiferir es un concebir –*concipere* en su sentido literal– cuyo resultado –*conceptum*– coincide con su principio. Ese círculo del pensar no se cansa de volver sobre su origen para repetir la existencia en siempre nuevas concepciones.

Lo específico del concepto es mediar intrínsecamente, desde lo real mismo, lo individual, particular y universal que la cosa misma realiza. Este tipo de universalidad es «concreta»[174] y se distingue de las generalizaciones propias del registro representativo, correlacionadas desde afuera a lo individual. El pensamiento conceptual, en cambio, identifica lo singular y lo universal en la aprehensión de la realidad concreta, respecto de la cual lo singular «es» universal y lo universal «es» individual, el uno en y por el otro. Esa identidad diferencial no es una ficción o aire de familia entre individuos inconmensurables, tampoco un mero nombre o significante vacío. Esa identidad realiza la cosa. Robert Stern comenta en este sentido que el individuo es «la instanciación de los universales (por lo tanto, no hay meros individuos). Pero los universales que constituyen al individuo no son propiedades universales atribuidas al individuo, sino lo que el individuo es»[175]. Con un ejemplo, cuando le atribuimos a «María» el universal «mujer» no conectamos dos represen-

172 Hegel, *Enciclopedia*, § 338.

173 Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (London & New York: Verso, 1989), 6.

174 Cfr. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, 533-535.

175 Robert Stern, *Hegelian Metaphysics* (New York: Oxford University Press, 2009), 357.

taciones. Lo que hacemos es reconocer que el individuo María solo «es» tal por el hecho de ser mujer y que ser mujer «es» María, no alguna entelequia eterna, sino la realidad particular y contingente de este individuo concreto y singular que es María. La tarea de la ontología es, entre otras, justificar lo que el lenguaje ordinario supone y el pensamiento ordinario sabe, que María –esta en particular– es una mujer, cosa que reconocemos sabemos por una suerte de realismo inmediato y connatural. Singularidad y universalidad son fuerzas diferenciales de un mismo núcleo de inteligibilidad. La acción esencial de lo universal es individualizarse, situarse y temporalidad, realizarse de manera particular; la acción esencial de lo individual es plasmar en su finitud lo universal. En tensión emerge la existencia como aparecer inteligible de múltiples objetos.

Lo universal concreto no es una representación general o débil obtenido por la suma de impresiones fuertes a las cuales la imaginación atribuye un aire de familia o ficción de semejanza en base a propiedades también individuales. Lo universal concreto «es» la presencia individual de lo universal, su existencia aprehendida en el elemento del pensar. Lo universal concreto es la inteligibilidad, el alma de lo individual, el sentido de su aparecer en un campo abierto de relaciones posibles. La ontología del concepto le permite al realismo superar el *cul de sac* del representacionalismo nominalista, que encerró el pensamiento en la reproducción tautológica de formas vacías y figuraciones hiperreales. Vale decir, confundió pensamiento con imaginación creadora y de ese modo sustituyó los criterios objetivos de verdad por las *performances* subjetivas de la posverdad.

Insistamos en este punto. La condición posmoderna eliminó las condiciones de posibilidad no solo del conocimiento objetivo y universal, sino de la comunicación y el reconocimiento recíproco. Puso en su lugar una Babel identitaria donde cada uno enuncia lo que privadamente percibe. En la medida en que cada sujeto discursivo y afectivo proyecta sus propias imágenes y fantasías privadas, no hay nada que comunicar y comprender; los lenguajes privados no le dicen nada a nadie, excepto en virtud de un involuntario realismo connatural.

Algunos teóricos franceses de la *différence* como Deleuze y Guattari se sintieron inspirados por la definición hegeliana del concepto –pulso vital y creador del pensar– e intentaron ganarla para su constructivismo social con el mismo resultado psicologista que el *Anti-Edipo* y sus juegos micromoleculares. El dualismo deleuziano-guattariano opone la formalidad fija y abstracta de las

representaciones molares a la intuición creadora de un concepto[176] más imaginario que racional. Según ellos, mientras que la representación imita, representa, compara, etc., el concepto produce activamente una multiplicidad de singularidades libres. Sin embargo, se trata de una creación imaginaria extrínseca al caos de intuiciones, fuerzas, intensidades y partículas que ella informa desde afuera. Entre la materia caótica y prefilosófica, y el concepto –imaginario–, entre la *res extensa* y la *res cogitans*, Deleuze y Guattari establecen un salto dualista y una relación de esquematización extrínseca que nos devuelve al formalismo antirrealista de una imaginación instrumental, dominada por los aparatos de poder.

Respecto de este constructivismo imaginario interpretado conceptual, Deleuze confirma que «el plano de la inmanencia tiene que ser construido, la inmanencia es un constructivismo [...] Todos los procesos tienen lugar en el plano de la inmanencia y en una multiplicidad dada: unificaciones, subjetivaciones, racionalizaciones, centralizaciones»[177]. Por un lado, entonces, se encuentra el *totum revolutum* de moléculas afectivas múltiples, caóticas, oscuras y ciegas. Por el otro lado, la construcción de códigos, territorios, mapeos, estratificaciones, conexiones, rizomas, diseminaciones, compenetraciones, racionalizaciones, ideaciones, figuraciones, subjetivaciones, esquemas etc. Las construcciones imaginarias ordenan el espacio a través de topologías y geografías que relacionan lugares, es decir, disponen posiciones extrínsecas unas de otras. La filosofía deleuziano-guattariana «lucha con el caos como abismo indiferenciado u océano de desemejanza»[178]. Nada más que una imaginación topología podrá construir un mundo en medio de las tinieblas. Androcentrismo mediante, los conceptos deleuziano-guattarianos solo conocen lo que ellos figuran, poetizan, proyectan, interpretan, ficcionan en el medio de un caos material indiferenciado. En rigor, no conocen. Filosofía y literatura pertenecen al mismo género ficcional. Volveremos sobre este punto.

Para el realismo ontológico, producir conceptos es transparentar existencia, concebir su contenido objetivo irreducible al acto mental. El concepto sabe que lo pensado es, y es además capaz de diferenciar el acto psíquico de sus determinaciones objetivas, el contenido-cosa del contenido-imagen. No solo eso, sino que puede diferenciar hechos y representaciones naturales,

176 Cfr. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *What is Philosophy?* (New York: Columbia University Press, 1994).

177 Deleuze, *Negotiations*, 146.

178 Deleuze y Guattari, *What is Philosophy?*, 207.

matemáticas, geométricas, sociales, artísticos, científicos, religiosos, fantasías, percepciones sensibles, quimeras, alucinaciones, sueños, etc. El acto intelectual de producir conceptos objetivos –y es importante señalar frente al culturalismo posmoderno– no significa que el contenido determinado de esos conceptos sea *eo ipso* un producto cultural. Hay conceptos culturales y conceptos no culturales como el agua, el cielo o el sexo. Los conceptos culturales comprenden un ámbito particular de objetos o contenidos que deben su existencia a la acción humana, y que se subdividen a su vez en ficticios y no ficticios. El pensamiento racional discierne la verdad del error, un campo de verdades de otro campo de verdades. Algo verdadero en el ámbito de la ciencia ficción es falso en el ámbito de las ciencias; la verdad de una certeza alucinatoria resulta una falsedad para la conciencia perceptiva. Solo el pensamiento conceptual puede hacerlo porque él media sensibilidad e inteligibilidad, mente y mundo, individuo y universalidad.

El realismo que ha roto con la imagen del mundo, ha roto también con la idea de la verdad como adecuación extrínseca entre ser y pensar. Para él, la verdad es resultado de un proceso de autocomprensión. En palabras de Hegel, «la verdad no es una moneda acuñada, que pueda entregarse y recibirse sin más, tal y como es. No *hay* lo falso como no hay lo malo»[179]. No los «hay» porque no son espejos de sustancias dadas a la inmediatez de la conciencia representativa. Lo que hay son concepciones reflexivas de la inteligencia atravesadas por la negatividad y, por lo tanto, por el despliegue de sucesivas determinaciones y momentos. Lo verdadero de hoy puede ser lo falso de mañana. Lejos de ser una tesis relativista o escéptica, verdad y falsedad relativas marcan un conocer objetivo siempre abierto a nuevos sentidos y relaciones. La creación conceptual es una creación objetiva, con valor de verdad explicativo y comprensivo.

Los conceptos inauguran procesos de comprensión histórica, direccionan líneas progresivas de saber y diferenciaciones cada vez más complejas. Ellos despliegan el conocimiento a través de variables de referencia concretas, situadas y dinámicas. Juicios, razonamientos, teorías o sistemas unifican conceptos y regulan campos de sentidos. Una filosofía realista es también un sistema de verdades sobre el sentido de la existencia en cuanto que tal. Sus conceptos son creaciones que comprenden y justifican los hechos. Lo propio del pensar filosófico es que piensa el pensamiento, o bien, sobredetermina el conocimiento

[179] Georg. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (México: Fondo de Cultura Económica, 1966), 27.

por la forma reflexiva del pensar que se piensa a sí mismo como forma y contenido. La filosofía es en este sentido la más concreta de las ciencias porque su síntesis es la más universal y singular a la vez.

Una ontología realista es el mejor anticuerpo contra el ilusionismo posverdad y la pulverización identitaria que han hecho de la mujer un estereotipo obsoleto. Un realismo feminista es, además, la mejor explicación de una existencia capaz de concebirse y crear a la luz del concepto-mujer.

3. Una ontología más-que-material

La realidad es material. La materia determinada por la cantidad –como la llamaban los antiguos–, el cuerpo, la encarnadura de las cosas determinan su modo de existencia. Pero la realidad es a la vez no material, o bien, más-que-material, ideal –decían los modernos–. Entre lo material y su negación, se mueve la vida.

El pensamiento clásico distingue dos tipos de materia: la materia determinada por la cantidad o elementos fisicoquímicos del mundo óntico, y la materia prima o sustrato pasivo, indeterminado e irreducible de la metafísica, una especie de negatividad universal *subjectum* de todas las cosas. La clásica teoría hilemórfica expresa la composición metafísica entre los principios fundamentales de materia y forma: la materia alineada con una pasividad informe y vacía, la forma alineada con lo activo y determinante. Por oposición a la clásica composición hilemórfica, los materialismos de todos los tiempos han defendido el principio de una materia física –no metafísica– activa y formadora, energía de movimiento, vida y organización. Para los materialismos mecanicistas y vitalistas, la materia es una *res extensa* inmediatamente dada e independiente de la conciencia que la refleja, una especie de sustancia autosubsistente, mecánica o viva según el caso. Para los materialismos históricos y constructivistas –en particular los modernos y posmodernos– la materia es un sustrato primordial amorfo, un *totum revolutum* que el poder político y la imaginación instrumental ordenan y esquematizan. Lo común a ambos materialismos es la presunción –involuntariamente metafísica–, de una materia totalizante u omniabracativa, una y toda, dicha universalmente: todo es material.

El concepto de materia que propondremos aquí se diferencia tanto del hilemorfismo clásico como de los materialismos fisicalistas o socioconstructivista. Nos referiremos a una materia ontológica que es potencia activa, pero dialéctica, intrínsecamente negativa y diferida de sí. Esta materia es esencial-

mente no toda y no una[180], atravesada por la diferencia y contradicha en el devenir, una «negatividad materializada»[181] que desfunda lo real por posibilidad e incompletitud. La alternativa realista al sustancialismo abstracto y el no menos abstracto constructivismo historicista afirma que la materia es sujeto de su devenir autodiferencial, ni mera sustancia inmediata ni simple producto preformado, sino dinamismo subjetivo mediado por la contradicción de fuerzas que lo constituyen. Porque la materia no es sustancia inmediata sino sujeto desgarrado por la negatividad, su actualidad emerge de su virtualidad posible. Para el nuevo realismo, la materia es no toda y, como tal, sujeto, el todo no existe, pero «el no todo es materia»[182]. De esa materialidad surge la progresiva multiplicidad del cosmos. La negatividad de la materia es potencia creadora, energía infinita –ενέργεια– en lugar de simple pasividad –δύναμις–. Llámese entonces materia al poder activo capaz de autodeterminar progresivamente sus formas.

Desde el punto de vista especulativo, le debemos al idealismo absoluto y su *renaissance* contemporánea[183] haber comprendido la materia en los términos de una potencia infinita cuyo seno concibe y alimenta el progresivo despliegue de la realidad hacia niveles de diferenciación cada vez mayores. La energía material inagotable subsiste en un nacimiento continuo como en un círculo que siempre vuelve a comenzar. Potencia, energía, empuje –*Trieb*– no son categorías de la inmediatez realizadas por un pasaje lineal al acto, sino son conceptos de la reflexión. La fuerza aparece cuando algo se desdobla y niega en sí mismo, y ese desfase lo empuja afuera, hacia otro. Donde hay potencia, hay contradicción, choque y tensión de movimientos: expansión y contracción, extroversión e introversión, distensión espaciotemporal y núcleo interior en desarrollo. Respecto de su fuerza expansiva, lo propio de la materia es autodiferenciarse en *partes extra partes*, excluyentes y opuestas las unas a las otras, la materia expone multiplicidad de formas y elementos. Respecto del movimiento de interiorización, la materia vuelve sobre sí, se recoge en su identidad ahora mediada por lo negativo. En otras palabras, el desdoblamiento material produ-

180 Žižek, *The Parallax View*, 168; también Adrian Johnston, *Adventures in Transcendental Materialism. Dialogues with Contemporary Thinkers* (Edinburgh University Press, 2014), 15.

181 Slavoj Žižek, Clayton Crockett y Creston Davis, eds., *Hegel and the Infinite* (New York: Columbia University Press, 2011), 159 ss.

182 Žižek, *The Parallax View*, 168.

183 Cfr. María J. Binetti, «La avanzada material del viejo idealismo», *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 75/284 (2019), 701-716.

ce la diferencia entre la *natura naturans* y la *natura naturata*: matriz y nacimiento recíprocamente realizados.

La negatividad inherente a lo material desfunda para empujar lo siempre nuevo del devenir. Malabou denominaba a esta capacidad formadora «plasticidad», por la cual la materia permanece en continua «deformación, reformación o explosión»[184]. Lo plástico opera dialécticamente por negación determinada de lo viejo y generación de futuras configuraciones, todas anticipadas en la estructura dinámica de lo *sido* esencial. En ese continuo sucesivo de destrucciones y generaciones, la materia se autodetermina, produce nuevas formas y en eso consiste su libertad ontológica. Desde el punto de vista ontológico, dice Malabou, «la capacidad de formarse de otro modo, de desplazarse, incluso de anular determinaciones: la libertad»[185]. Lo opuesto de esa libertad es la necesidad extrínseca que coacciona, violenta, se impone desde afuera por azar o destino. La libertad es la necesidad interior de aquello idéntico al fundamento que lo transforma, como veíamos páginas atrás.

Resumiendo hasta aquí, la materia de la que hablamos, es sujeto en lugar de sustancia inmediata, energía activa en lugar de simple pasividad, dinamismo contingente y libre que se autodetermina a partir de su propia negatividad en lugar de ensamblajes aleatorios o constructos culturales. La libertad ontológica es consistente con una realidad desfundada, o mejor, fundada por su infinita virtualidad siempre renovada, resultado de su efecto. La dialéctica no material ha superado la linealidad sustancialista causa-efecto –uno fuera de otro– por la acción recíproca y circular de lo que desaparece en su poner la novedad de la existencia. La materia es aquella fuerza capaz de extrovertido e intravertirse a la vez, la unidad dialéctica de exterioridad –partes extra partes– e interioridad –núcleo de metabolización–, del en-sí inmediato y el para-sí mediado.

La concepción de una materialidad dinámica y autodeterminante en su negatividad impacta sobre el concepto de la naturaleza. Si esta última supo ser reducida a una hoja en blanco sobre la cual se inscriben los significantes culturales dominados por el aparato económico-político por una suerte de mecanicismo social, el realismo ontológico recupera la autonomía creadora de una naturaleza-sujeto autoactiva y autodeterminante de sentidos existenciales. La naturaleza, el viviente en general, es sujeto activo en el cual exterioridad e interioridad se penetran y sintetizan. Algunos autores la describen en los tér-

184 Malabou, *What Should We Do with Our Brain?*, 15.

185 Malabou, *What Should We Do with Our Brain?*, 17.

minos de una naturaleza «más-que-natural»[186] atendiendo a la capacidad de la vida para superarse a sí misma y devenir otra, vale decir, vida natural, subjetiva, social, cultural. Para esta concepción, entre naturaleza y cultura no hay un dualismo de opuestos excluyentes y yuxtapuestos de manera extrínseca, sino una constitución recíproca mediada por el diferir más-que-material y más-que-natural de la materia. Naturaleza y cultura se constituyen en continuidad medial y su medio consiste en la capacidad –no-una y no toda– de la materia para devenir siempre otra.

Bajo los supuestos del realismo ontológico, la naturaleza-sujeto retorna a la especulación como objeto de conocimiento verdadero, científico y filosófico, objeto que es a la vez sujeto activo de su producción. La autonomía agente de esa naturaleza replica en el reconocimiento de la autonomía científica de disciplinas tales como genética, la neurobiología, la mecánica cuántica, las ciencias de la computación, la inteligencia artificial generativa, la física, las matemáticas, etc., otrora interpretadas como disciplinas de la metasociología constructivist. Nuevos paradigmas científicos vienen a explicar el dinamismo de una naturaleza autodiferencial, cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna. Por ejemplo, se ha reemplazado la linealidad causa-efecto por la circularidad de la acción recíproca, o el mecanicismo por mecanismos de retroalimentación, acciones intraactivas, patrones multicausales, multidireccionales, ramificaciones, bucles y redes, o bien sistemas cerrados y necesarios por sistemas abiertos, inestables y volátiles de resultados imprevisibles y emergentes *bottom-up*. Estos modelos ofrecen explicaciones más ajustadas al funcionamiento de una naturaleza más-que-material, cuyos efectos contienen más-que la suma de sus causas o partes.

Este realismo naturalista, por su parte, integra los aportes científicos bajo la propuesta de una «ontología biológica»[187] o «biología especulativa»[188] que busca transparentar el sentido y racionalidad inherentes al mundo de la vida. La clásica *physis* –en griego, naturaleza–, proveniente por etimología del verbo *phyeo* –nacer, brotar, surgir desde sí mismo–, recupera así su dignidad de objeto y sujeto del pensamiento filosófico como sujeto *sponte sua*. El sentido no es un epifenómeno cultural o social, es por el contrario sujeto de su inteli-

186 Johnston, *Adventures in Transcendental Materialism*, 16.

187 Sarah S. Richardson, *Sex Itself. The Search for Male & Female in the Human Genome* (Chicago & London: University of Chicago Press, 2013), 21.

188 Catherine Malabou, *Before Tomorrow. Epigenesis and rationality* (Cambridge: Polity Press, 2016), 175-78.

gibilidad objetiva a la vez que generador de su intimidad sintiente y pensante en virtud de una energía material, reflexiva y dialéctica, que interioriza su exterioridad ambiente. Bajo este paradigma de integración reflexiva elabora su filosofía, por ejemplo, Catherine Malabou, cuya plasticidad de inspiración hegeliana constituye el modelo explicativo de la organización neuronal del cerebro o la pluripotencialidad de las células madres. Diana Coole y Samantha Frost[189], por su parte, justifican la organización de la física subatómica, la teoría del caos y el efecto mariposa a partir de una materia ontológicamente contingente, abierta, inestable e impredecible. Otros autores como William E. Connolly[190] aplican la complejidad epigenética o plasticidad cerebral a modelos sociopolíticos plurales, democráticos y abiertos a la multiplicación de las diferencias. El carácter subjetivo de la naturaleza inspira igualmente corrientes ecofilosóficas, ecofeministas y ecosóficas, muchas de las cuales retoman el legado idealista de la naturaleza[191].

A diferencia del representacionalismo, excluyente de naturaleza y cultura, el realismo media ambas fuerzas en su diferencia. La cultura es naturaleza sublimada, reconocimiento y expansión de las potencialidades naturales. La naturaleza, por su parte, constituye el núcleo interior de la cultura, su fuerza secreta y reserva de sentido. Hacemos cultura con nuestras neuronas, nuestra historia evolutiva y memoria genética. Los nuevos paradigmas ontológicos han dejado atrás el dualismo naturaleza-lenguaje para asumir la continuidad y reciprocidad funcional de ambos, conforme con la cual algunos autores piensan la «historia profunda»[192] de una coevolución de procesos genéticos, medioambientales y culturales. La historia profunda supera el intelectualismo androcéntrico que considera a la agencia discursiva instrumental el núcleo de la

189 Diana Coole y Samantha Frost, eds., *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics* (Durham & London: Duke University Press, 2010).

190 William E. Connolly, *Neuropolitics. Thinking, Culture, Speed* (Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 2002).

191 Cfr. Barbara Holland-Cunz, *Ecofeminismos* (Madrid: Ediciones Cátedra, 1996), 35-38; Timothy Morton, *The Ecological Thought* (Cambridge: Harvard University Press, 2012); Alison Stone, *Nature, Ethics and Gender in German Romanticism and Idealism* (London: Rowman & Littlefield, 2018); Iain H. Grant, *Philosophies of Nature after Schelling* (New York: Continuum, 2006). La idea de que la naturaleza es sujeto jurídico en un marco constructivista-social la desarrolla Emily Jones, *Feminist Theory and International Law: Posthuman Perspectives* (London & New York: Routledge, 2023).

192 *Cfr.* Edward O. Wilson, *In Search of Nature* (Washington: Island Press, 1996); *Sociobiology: The New Synthesis* (Cambridge & London: Belknap Press of Harvard University Press, 1975); Daniel Lord Smail, *On Deep History and the Brain* (Berkeley: University of California Press, 2008).

significación civilizatoria. En su lugar, la racionalidad humana considera ahora la complejidad y sinergia de múltiples agentes de sentido que operan los unos en y por los otros. La imagen de un historicismo meramente humano, significante de las fuerzas naturales, resulta ahora tan ficticio como la imagen del mundo. Según la historia profunda, la naturaleza evoluciona desde adentro por una ecología de factores afectivos, racionales, discursivos, etc., así como evoluciona la cultura intervenida por elementos biológicos, geológicos, neuronales, genéticos. La civilización histórica converge con la memoria evolutiva de la especie y las especies naturales. Esa intraacción de fuerzas genéticas y racionales es objeto de disciplinas tales como la sociobiología[193] o la psicología evolutiva, que remontan al pleistoceno la mutua adaptación de determinaciones biopsíquicas. En el mismo sentido, Catherine Malabou propone un «paradigma epigenético»[194] donde biología y medioambiente se imbrican.

Desde el punto de vista ontológico, podríamos explicar este dinamismo de síntesis en los términos mediales de la identidad y la diferencia. La cultura es naturaleza desdoblada, potenciada y elevada al superior dinamismo de la acción humana racional, condicionada por agentes naturales en un nicho ecológico. La naturaleza, por su parte, inhabita la cultura como su íntimo núcleo de potenciación, desarrollo y sentido. El ecosistema naturaleza-cultura no se explica por la yuxtaposición extrínseca de dos cosas del tipo *res* extensa y *res* pensante. Esa imagen formal y abstracta ha obturado la comprensión de los hechos naturales y culturales. Su continuidad es mediación en el sentido ontológico de una identidad negada, contradicha y repetida como otra. El medio es negatividad dialéctica, es decir, doble negación potente y creadora que continuamente vuelve a surgir.

Lo cierto es que el relato dualista de una *res extensa* mecánica y una *res cogitans* clara y distinta ya había sido refutado hace tiempo, por lo menos desde cuando la modernidad especulativa propuso la idea de una naturaleza sujeto de autoactividad progresiva. La idea especulativa de una identidad en continua diferenciación constituye el paradigma ontológico de, por ejemplo, la teoría moderna de la evolución natural. Mucho antes de los nuevos realismos científicos naturales, ya Charles Darwin había superado el mecanismo determinista y la linealidad causal de la sustancia para concebir una naturaleza en evolución continua e interacción con el ambiente y la cultura, sin fines ni efectos preestablecidos, y contingente en su emergencia espontánea e impre-

193 *Cfr.* Wilson, *Sociobiology*; *On Human Nature*.

194 Véase Malabou, *Before Tomorrow*.

visible. El movimiento evolutivo tiene por fin su misma funcionalidad, por fundamento condicionante, el efecto en el que desaparece. La evolución natural parece haber comprendido en términos científicos la desfundamentación propuesta en términos ontológicos por la modernidad idealista. Para usar una metáfora Žižekiana, el despliegue evolutivo de la vida se parece a un vuelo sin piloto que, sin embargo, siempre llega a su destino.

Darwin reemplazó el fundacionalismo causal por el desfundamento inmanente de la virtualidad natural, cuyo origen posible vuelve contingente cualquier dirección. Bajo la teoría moderna de la evolución, la naturaleza abandonó el orden inmutable de entelequias eternas para abrazar un devenir imprevisible, empujado hacia niveles de diferenciación, especialización y complejidad cada vez mayores. Diferencia, contradicción, lucha y conservación son para Darwin los motores de un proceso que adapta lo uno a lo otro a fin de sobrevivir. El principio evolutivo general es la fuerza de empuje hacia una creciente diferenciación y complejización por intracción de lo exterior. La evolución natural sintetiza en sus propios términos exteriorización e interiorización vital. El hecho de que la *natura non facit saltum*[195] reformula un *continuum* emergente por intracción de elementos ambientales y culturales. Entre los agentes fisicoquímicos o racionales, orgánicos y culturales, no hay para Darwin una diferencia esencial, sino de grado, con lo cual la teoría de la evolución da el golpe de gracia al prejuicio androcéntrico de la inteligencia soberana.

Una atmósfera neodarwiniana permea gran parte de las nuevas ontologías materiales, suscritas al «imperativo evolutivo»[196] de una progresiva diferenciación natural imbricada con el medioambiente y la cultura. Los factores ambientales no están afuera de las sustancias materiales, in-existen dentro de los seres vivos condicionando la herencia, por ejemplo, genética que Darwin no llegó a teorizar. Los nuevos enfoques materiales asumen la autoactividad de la vida como el motor de una progresiva potenciación ascendente de formas inorgánicas, orgánicas y racionales, inconscientes, conscientes, autoconscientes y espirituales, naturales y culturales.

Pensadoras neodarwinianas como Elizabeth Grosz atribuyen a la teoría evolutiva el mérito de haber elevado la naturaleza a la hazaña de una autosupera-

[195] Charles Darwin, *El origen de las especies* (Buenos Aires: Longseller, 2009), 93.

[196] Stacy Alaimo y Susan Hekman, *Material Feminisms* (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 53; también Elizabeth Grosz, *The Nick of Time: Politics. Evolution and the Untimely* (Crows Nest: Allen & Unwin, 2004); *Becoming undone: Darwinian Reflexion on Life, Politics, and Art* (Durham & London: Duke University Press, 2011).

ción permanente. Grosz ha insistido en el concepto de diferencia ontológica, o mejor, de autodiferenciación dinámica –que encuentra en Darwin– como esencia de la vida y pivote de la evolución darwiniana. La vida procede diferenciándose, complejizando, especializándose y adaptándose a condiciones de supervivencia siempre nuevas. *Natura non facit saltum*, más bien procede por complejas transiciones que a la vez niegan, contienen y subliman el estadio anterior. En lo nuevo, persiste lo precedente transformado: lo inorgánico en lo orgánico, lo vegetal en lo animal, lo animal en lo espiritual. De ahí la imposibilidad de establecer separaciones nítidas o dualismos claros y distintos en lo que efectivamente constituyen unidades de síntesis continuamente superadas. El próximo capítulo volverá sobre este tipo de mediación ontológica en especial referencia a la diferencia sexual.

Desde el punto de vista científico, también la así llamada tesis o hipótesis Gaia[197] suscribe el principio de un continuo material, en cuyo medio natural y cultural cooperan y coevolucionan. La hipótesis Gaia surgió a comienzos de los 70 con James Lovelock y Lynn Margulis a fin de explicar la retroalimentación de elementos biogeoclimatológicos, es decir, la interacción entre los organismos vivos y el medioambiente fisicoquímico dentro de sistema autorregulado. Gaia postula la emergencia recíproca de lo orgánico y lo inorgánico en el seno de un mismo ecosistema dinámico capaz de contener, mediar y armonizar multitud de subsistemas. La hipótesis integra diversas disciplinas científicas. El interés ontológico de Gaia consiste en la superación de compartimentos abstractos por un modelo complejo de acciones recíprocas, emergentes espontáneos y oportunismos naturales, que producen dualidades sin dualismos, alternancias cíclicas y fractales dinámicos que repiten la diferencia de la identidad.

Ahora bien, ese dinamismo de mediación, repetición y continuidad material exige un sujeto sintético e hipercomplejo, capaz de sostener el desgarramiento de su negatividad la autoactividad de su devenir. De eso no es capaz ni el postsujeto discursivo, ni el *ego cogitans* de las representaciones claras y distintas o la sustancia simple e inmediata. Es necesario un sujeto autodiferencial, desdoblado y reafirmado en la síntesis concreta de múltiples elementos, fuerzas y campos de sentido. Los seres vivos son esos sujetos reflexivos, múltiples unos autoidénticos a sus diferencias e interiores a toda extraversión. Su organización material de *partes extra partes* subsiste en una unidad ontológicamente anterior

[197] Cfr. Stephen H. Schneider, James R. Miller, Eileen Crist y Penelope J. Boston, ed., *Scientists Debate Gaia* (Cambridge: MIT Press, 2004).

a la suma y paradójicamente fundada en su resultado. Su exterioridad es tal en la fuerza de lo íntimo; su interior la expone a la alteridad. El viviente metaboliza para sí lo diferente, sublima lo otro, su elemento es la unidad de interioridad-exterioridad. En ese juego medial de extroversiones e introversiones, él es uno y mismo, un individuo existente constitutivamente relacional. Cuando se trata además de vivientes espirituales, las acciones mediales alcanzan lo universal concreto.

3.1. Crítica de los vitalismos socioconstructivistas

Nos detendremos aquí en una somera revisión de algunos nuevos materialismos cuya materialidad –a diferencia de nuestra propuesta–, carece de negatividad reflexiva y es pura afirmación inmediata multiplicada por moléculas e intensidades cuantitativas. Para estos materialismos todo es materia física, extensa y la materia misma, una-toda multiplicidad viva y vibrante, simple positividad intensiva en permanente metamorfosis[198]. Por materia entiéndase aquí un sustrato vivo, semoviente, originario y universal, caos primigenio e indeterminado que se agita en el vacío para dar a luz multiplicidad de vivientes. Esa energía primordial vive y se manifiesta en multiplicidad de flujos vitales, moléculas, vibraciones y afectos en nomádico y rizomático devenir. Todo agente material participa de la misma vida diferenciada por relaciones accidentales y extrínsecas. La materia vital es un *datum* inmediato y universal, lo que ya estaba ahí antes de llegar a ella. Este tipo de materialismos equivale a un monismo vitalista cuyo uno-todo engendra y alimenta la realidad por multiplicación

198 Para este tipo de materialismos también llamados «planos», remitimos a Manuel DeLanda, *Teoría de los ensamblajes y complejidad social* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2006); Harman y DeLanda, *The Rise of Realism,* Polity; Karla Castillo Villapudua, «Claves teóricas en Manuel De Landa: de la ontología deleuziana, los ensamblajes, emergentismo y la historia no lineal», *Andamios* 17/40 (2019): 229-250; Jane Bennett, *Vibrant Matter: A political Ecology of Things* (Durham: Duke University Press, 2010); Morton, *The Ecological Thought*; Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (Durham & London: Duke University Press, 2007); «Trans*/Matter/Realities and Queer political Imaginings», *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies* 21 (2015): 387-422; Alaimo y Hekman, *Material Feminisms*; Rick Dolphijn e Iris van der Tuin, *New Materialism: Interviews and Cartographies* (Michigan: Open Humanities Press, 2012); Stacy Alaimo, *Bodily Natures, Science, Environment, and Material Self* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2010); Nancy Tuana, ed., *Feminism and Science* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1989); Daniel Alberto Sicerone, «Teoría de los ensamblajes y ontologías planas: ¿antagonismo o realización de las potencias del mercado?», *Latin American Journal of Humanities and Educational Divergences* 1/2 (2023): 1-19.

de sí. El uno-todo material se agita sin norma ni fin y se escinde en moléculas que vuelven al todo pasado el tiempo de su separación.

Estos nuevos materialismos de corte vitalista están fuertemente influenciados por el pensamiento de Baruch Spinoza, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Humberto R. Maturana y Francisco J. Varela. De Spinoza asumen el supuesto de una sola y misma sustancia inmediatamente dada. De Deleuze y Guattari, la planitud de la inmanencia que se dice unívocamente en cada viviente. De Maturana y Varela toman la organización espontánea y autopoiética de los seres vivos. El materialismo deleuziano-guattariano llama «materia al plano de consistencia o cuerpo sin órganos, es decir, el cuerpo no formado, no organizado, no estratificado o desestratificado, y a todo lo que circulaba por ese cuerpo, partículas submoleculares y subatómicas, intensidades puras, singularidades»[199]. En sintonía con tal definición, la nueva materia constituye el sustrato irreducible e indecidible de toda forma, representación o significante; un soporte indiferenciado e inmanente que opera el devenir diferencial y multiplicador de moléculas, agenciamientos, líneas de fuga, localizaciones y territorializaciones, etc.

Esta materia inmanente es una sola y misma vida igual en todo, siguiendo la máxima deleuziana de que «la pura inmanencia es una vida»[200] y «la inmanencia en estado puro exige un Ser unívoco»[201] del cual predicarse. La materia es así una-toda y misma energía multiplicada en un mismo y solo campo de consistencia omniabarcante. Todo comparte la misma vida, todo vive por ella incluso –detalla Jane Bennett– la electricidad, la comida, la basura, los metales, los minerales, el «llueve», las ratas muertas, las tapas de botellas, los aparatos, el fuego, el clima, la tierra, etc[202]. En rigor, no viven los organismos biopsíquicos, sino en rigor la materia, sujeto de referencia uno y mismo de toda vida. En palabras de Karen Barad, la materia siente, conversa, sufre, desea, imagina, recuerda, anhela[203], entiende, piensa, habla, enuncia, significa. La materia lo hace, no el viviente individual organizado. Estos materialismos spinozistas y deleuziano-guattarianos se parecen a una suerte neoanimismo universal para el cual todo está lleno de divinidad, alma, energía creadora o afectividad.

199 Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 51.

200 Gilles Deleuze, *Pure Immanence. Essays on A Life* (New York: Zone Books, 2001), 27.

201 Deleuze, *Spinoza*, 168.

202 Cfr. Bennett, *Vibrant Matter*, 106.

203 Dolphijn y van der Tuin, *New Materialism*, 48, 59.

Cada cosa, cualquiera sea, es autoactiva, efectiva y afectiva porque habita el plano de la inmanencia vital y comparte su materia. En la terminología estricta de estos materialismos, los sujetos semovientes se denominan actante –*actant* en inglés–, entendiendo por tal «lo que sea que actúa o mueve a la acción, siendo definida la acción como una lista de ejecuciones a través de ensayos»[204]. Los actantes son unidades efectivas y afectivas, su esencia es pura energía autoactiva, positividad inmediata que se afirma y satisface a sí misma. A ellos nada les falta, son un lleno y pleno puramente ejecutor, autosuficiente en su positividad inmediata. Los actantes desconocen la negatividad intrínseca, la alteridad o incompletitud, son puros puntos intensivos agitándose en el vacío material, colisionando o componiéndose unos con otros. Lo que multiplica y conecta a los actantes es una diferencia extrínseca que pone partes *extra* partes y moléculas *extra* moléculas, las coloca una fuera de la otra en el espaciotiempo de un mismo plano de consistencia. La diferencia separa y relaciona, dispersa y aglutina a los actantes, dispone sus geografías, territorios, mapas, posición o locación producto de diseminaciones moleculares. En palabras de Deleuze y Guattari, la diferencia es la multiplicidad «en estado puro»[205], inmediata y unívoca afirmación de diversidades y heterogeneidades comparativas.

De esas agitaciones, choques y encuentros entre actantes emergen los ensamblajes –*assemblage* en inglés o *agencement* en el francés de Deleuze y Guattari–, agregados de actantes por coagulación, cristalización o condensación, que configuran nuevos actantes al infinito de la agregación. Los ensamblajes son composiciones colectivas aleatorias, azarosas y momentáneas de actantes heterogéneos y diversos, humanos –es decir, racionales– y no humanos –es decir, no racionales– que socializan o democratizan su vitalidad en la producción de nuevos efectos colectivos, imprevisibles e inesperados. Cada actante particular, aunque ensamblado, mantiene cierta autonomía agencial relativa que recupera una vez separado del ensamblaje, para reponer en nuevas relaciones diferenciales y configuraciones de otros ensamblajes.

[204] Madeleine Akrich y Bruno Latour, «A Summary of a Convenient Vocabulary for the Semiotics of Human and Nonhuman Assemblies», en *Shaping Technology/Building Society Studies in Sociotechnical Change*, eds. John Law y Wiebe E. Bijker (Cambridge & London: The MIT Press, 1992), 259.

[205] Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 30-32.

El universo dibuja así una miscelánea infinita de actantes y ensamblajes heterogéneos, diversos y «turbulentos»[206], «enredados»[207] en complejos agenciamientos que mezclan todo con todo. Actantes y ensamblajes animados por una misma energía vital son el sujeto de una metafísica asamblearia, que distribuye la vida de manera plural, democrática y descentralizada. Asambleas de ensamblajes humanos y no humanos vibran con la misma vida que lo emparenta todo: el movimiento de las partículas subatómicas, la propaganda identitaria de grupos minoritarios, el principio de incertidumbre de Heisenberg, cada grano de arena del Sahara o cada gota del Atlántico.

Todo en todo, unívocamente realizado sobre un mismo plano de consistencia, explica que autores como Slavoj Žižek o Markus Gabriel llamen a estos materialismos ontologías «planas»[208]. Estas ontologías planas enuncian el ser de manera unívoca y neutra para todos los actantes y ensamblajes actantes. La planitud de la misma vida material evoca la imagen del uno-todo omniabarcante –*panta rhei* en lugar de *holos*–, ahora en versión molecular y diseminada. Las ontologías planas rechazan la representación de entelequias molares, unos trascendentes, jerarquías metafísicas o universalismos esencialistas, a los cuales oponen la imagen de una misma vida inmanente en constantes flujos de codificación y recodificación, donde todo se conecta y simpatiza en un mismo plano de extensión cuantitativa.

Actantes y ensamblajes –a los que nada les falta– son constructos sin centro, núcleo interior o continuidad que no se despliegan desde adentro cual *subjectum*, sino que se agregan y desagregan cual objetos de una mecánica extrínseca de acoplamiento y desacoplamiento territorial. Los movimientos fundamentales de los ensamblajes son de tipo espacial, medibles según localizaciones, topografías, mapeos, intersecciones, geografías, posiciones y situaciones, etc. De aquí que estos vitalismos abunden en metáforas e imágenes toponímicas tales como territorialización y desterritorialización, desplazamientos micro y macroscópicos, cartografías, puntos y líneas de fuga, rizomas, etc. Átomos en el vacío y declímenes aleatorios representan este materialismo agencial de figuras sin telos, actuadas por agregación y desagregación asamblearia. Azarosas yuxtaposiciones y superposiciones de actantes sobre actantes

[206] Bennett, *Vibrant Matter*, 166.

[207] Barad, *Meeting the Universe Halfway*, 33.

[208] Žižek, *Incontinence of the Void*, 39-41; Gabriel, *Sentido y existencia*, II, § 8; Gratton, *Speculative Realism*, 172; también Graham Harman, «Materialism is Not the Solution. On Matter, Form, and Mimesis», *The Nordic Journal of Aesthetics* 47 (2014): 94-110.

y ensamblajes sobre ensamblajes se parecen mucho al modelo maquínico de partes extrínsecamente conectadas. El hecho de que cada ensamblaje sea el efecto provisorio de otros actantes y ensamblajes menores, que son a su vez efectos de otros más pequeños y así sucesivamente, convierte la realidad en una miscelánea de ejecuciones orgánicas e inorgánicas, humanas y no humanas, físicas, químicas, afectivas, conscientes, inteligentes, etc. En ese caleidoscopio de agencias heteróclitas enredadas, toda individuación es arbitraria y extrínseca, un mero recorte mental abstraído de un enredo total. Los devenires minoritarios o moleculares que devienen mujer, niño, mineral, vegetal, cosmos, agua, mineral, electromagnetismo, máquina etc., son mutaciones instantáneas sin sujeto ni continuidad o historia.

La equivalencia entre inmanencia y constructivismo refrendada por Deleuze, supone que los ensamblajes sean, en definitiva, constructos: unificaciones, subjetivaciones, racionalizaciones, centralizaciones[209]. En palabras de Bruno Latour y Donna Haraway, cada actante es algo «representado», una «representación»[210]. Así como nada hay en los ensamblajes más que otros ensamblajes y actantes menores, nada hay tampoco en el pensamiento representativo más que ficciones, recortes, abstracciones de un salvaje torbellino molecular. Los nombres generales representan esquemas de agrupación con algún aire de familia, efectos de pantalla sobre lo individual irreductible. Cualquier nombre congela, fija de manera imaginaria y arbitraria una metamorfosis indetenible. Actantes y ensamblajes siempre mayores aparentan tener cierta estabilidad o consistencia interna. Se trata, sin embargo, de la mera proyección de esquemas, recortes o representaciones de revoltosas agencias moleculares. La materia caótica es de suyo ininteligible y solo aparentemente ordenable por vacíos *flatus vocis* vacíos. Por un lado, el *totum revolutum* de moléculas en proliferación rizomática; por el otro, nombres y representaciones que significan al postsujeto imaginario. Constructivismo, representacionalismo y nominalismo concuerdan así con una materia revoltosa, caótica y salvaje, cuyos torbellinos son motivo de interpretaciones imaginarias y esquematismos formales.

Una de estas posibles representaciones es la de una armonía universal proyectada sobre el caos primigenio de la materia turbulenta y revoltosa. Jane

209 Cfr. Deleuze, *Negotiations*, 146.

210 Bruno Latour, Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society (Cambridge: Harvard University Press, 1987), 70-74, 90; Donna Haraway, «Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles», *Política y Sociedad* 30 (1999), 139.

Bennett describe tal interpretación como el «materialismo encantado» de un cosmos en sincronía sinérgica y simpatética. En palabras de la autora, «el encantamiento es un sentimiento de estar conectado a la existencia de una manera afirmativa»[211]. Aquella mítica intuición de homeomerías únicas e irrepetibles reaparece en estos vitalismos vibrantes al modo de una mereología según la cual cada parte siente, desea, piensa, percibe, se automueve, etc. con una potencialidad infinita. Žižek califica esta imagen del mundo de una ingenuidad premoderna[212], esta vez en versión new age. Cómo este mundo encantado explica los afectos destructivos de agresión, egoísmo, odio, imbecilidad, ignorancia, indiferencia, en breve, el principio del mal y la muerte, no queda claro. Tampoco queda claro el salto de los torbellinos afectivos al buenismo cósmico de la representación y el parlamento de todas las cosas.

De este animismo cósmico armonizado en versión *new age* deriva la propuesta de una política ecosófica y eco-trans-feminista capaz de reunir a todos los actantes y ensamblajes posibles en asambleas democráticas: leones y gacelas, fuego, electricidad, ratas, tapas de botellas, agua, sujetos discursivos, bacterias, lombrices, etc., junto con los incontables ensamblajes menores y mayores que los hibridan y enredan[213]. Las ecopolíticas planas dicen superar la política clásica exclusivamente a cargo de sujetos humanos –racionales y deliberativos– por una democracia radical a escala planetaria, participativa de todo actante, humano o no humano. Todo ejecutor cósmico es ciudadano de la *res* viva, semovente, afectiva y efectiva, y conecta simpatética y sinérgica con los demás. La nueva política ecológica es biocéntrica en lugar de antropocena y capitalocena, sus agendas y programas incluyen la totalidad de devenires y flujos vitales en un mismo plano de inmanencia. En otras palabras, el parlamento de todas las cosas es «una fuerza de la naturaleza»[214], o mejor, una segunda naturaleza posnatural más allá del dualismo naturaleza-cultura, cuyas intensidades enredan y composan cada molécula material. Los ciudadanos vitales aspiran a una participación cosmopolita y global, confiados en una vitalidad universal que conecta todas las cosas.

211 Jane Bennett, *The Enchantment of Modern Life. Attachments, crossings, and Ethics* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2001), 156.

212 Slavoj Žižek, *Sex and the Failed Absolute: Capital of Fashion*, Bloomsbury (London & New York: Bloomsbury, 2019), 368.

213 Cfr. Bennett, *Vibrant Matter*; Morton, *The Ecological Thought*.

214 Cfr. Bennett, *Vibrant Matter,* 105.

La política biocéntrica cuenta con una terapéutica asamblearia a fin de compensar y reparar los desequilibrios que la agencia androcéntrica y capitalocena ha introducido en la vida. En efecto, el aparato instrumental del capital, su voracidad extractivista y su voluntad colonial han devastado el mundo de la vida y estratificado su planitud en jerarquías molares opresoras. La reparación de esos desequilibrios exige una clínica universal que democratice y aplane los agenciamientos, los descentre y multiplique en rizomas moleculares. La congregación asamblearia tiene por fin suscribir nuevos pactos multiespecie, consensos y acuerdos que traccionan la armonía y simpatía perdidas entre y transespecies. En las asambleas, los actantes imaginan nuevas ficciones, relatos, etc. capaces de performar el encantamiento del mundo mediante consensos interespecie, transespecie y postespecie de efectos reparadores. La clínica eco política subvierte de ese modo el capitalismo y su ley de la selva.

La programática asamblearia busca biodiversificar la acción eco política en oposición a las fuerzas antropocenas y tecnocenas del capital. La pregunta que surge entonces es por qué y cómo las moléculas y actantes del *totum revolutum* vital, sin fines ni propósitos, alcanzarían la finalidad de un orden cósmico biocentrado que reemplace la ley de la selva del capital. La respuesta obligada es, por supuesto, de la imaginación, por una azarosa combinación de actantes fónicos, semióticos, representativos o significantes. Los ensamblajes discursivos son otros actantes que ejecutan acciones diferenciales, aleatorias y precarias, performativas de la armonía universal proyectada. El programa consiste entonces en explorar imaginariamente las potencialidades de una materia revoltosa y caótica, en permanente ebullición[215]. Si la hegemonía de la razón instrumental subyugó la vida y reprimió sus indecidibles y rizomáticos flujos, la imaginación material ha sido convocada en asamblea a liberar sus infinitas y nomádicas potencialidades. Muchas de esas representaciones vienen de un futuro «hipersticional»[216] que desafía las ficciones molares establecidas.

Desde nuestro punto de vista realista, estos materialismos planos y cuantitativos son otro modo del mismo constructivismo social que ha sustituído las partículas significantes por las partículas materiales manteniendo la misma relación diferencial. Su ficcionalismo imaginario supone una metafísica de tipo

[215] Véase Barad, «Trans*/Matter/Realities and Queer political Imaginings», 387-422.

[216] Armen Avanessia y Mauro Reís, comps., *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo* (Buenos Aires: Caja Negra, 2017), 22.

sustancialista inspirada en el todo-uno omniabarcante, inmediatamente dado a la conciencia representativa y esquematizante. Su materialismo es en realidad un fisicalismo o corporeísmo naturalista inspirado en la masa-energía de la física cuántica. Los actantes semovientes representan las unidades elementales de este atomismo ensamblado por impresiones mínimas y ejecutado por desplazamientos maquínicos que rememoran los mecanismos de todos los tiempos. En el *totum revolutum* molecular, cualquier recorte individualizante es un esquema sobrevenido, no sobre el objeto, sino sobre el sujeto constructor. Qué distingue a un ensamblaje de otro ensamblaje es una simple ficción subjetiva. Plano de consistencia óntico, transpolaciones naturalistas y fluctuaciones entre la ciencia y la literatura en lugar de pensamiento filosófico. La filosofía de estos materialismos también está encantada de narraciones extraordinarias, donde el trueno vive y siente.

En última instancia, se trata de un constructivismo psicosocial de corte posestructuralista y posmoderno, que ha reemplazado las relaciones diferenciales –extrínsecas e irreflexivas– entre significantes típicas del posestructuralismo por relaciones entre actantes materiales revoltosos. Sean significantes o actantes, ambos ejecutan y significan performatividades incorporados a la materia. Ahora ya no solo juega el lenguaje, sino además la materia y ambos recíprocamente. Esta versión material del constructivismo ha resultado tan novedosa que la propia Judith Butler, luego de haber explicado que los cuerpos se materializan por el discurso, dice ahora haber una «performatividad corporal»[217] productora de significantes discursivos.

Ese torbellino prefilosófico de puras intensidades indecidibles, rizomáticas y en flujo constituye el sustrato perfecto sobre el cual ensamblar cualquier cosa: identidades transhumanas, posgénero, interespecie o transespecie, *cyborg* xenosexuales y aliens hipersticionales. Como lo sabía Deleuze y lo repetimos páginas atrás, el plano de la inmanencia debe ser construido, comporta por lo tanto un constructivismo cuyas categorías semióticas e imaginarias son del orden social. Reaparece así el sociologismo historicista como marco interpretativo de las asambleas biopolíticas. En una palabra, estamos ante una revisión ampliada de los estudios culturales, inclusiva de todo ciudadano biopolítico. Haraway es al respecto contundente: «la naturaleza no puede preexistir a su construcción», «es un tópico del discurso público»[218] construido por múltiples actantes y actores semiótico-materiales.

[217] Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 16-17.

[218] Haraway, «Las promesas de los monstruos», 123.

Por su propio peso socioconstructivista, las planitudes materiales nos retrotraen a los somatecas queer, transgenerizados. También la materia encantada es trans y queer. Karen Barad la describe como una transmateria promiscua y revoltosa dispuesta *queermente* a las posibilidades experimentales y exploratorias de una transimaginación. Esta transmateria, sustrato infinito de todo ensamblaje, simpatiza con una transimaginación productiva capaz de superpoblar el espacio vacío. En la interpretación de Barad, «el vacío constituye una exploración virtual de todo tipo de transformaciones posibles»[219]. Átomos, vacío e infinitas combinaciones moleculares son la fórmula constructivista de la inmanencia plana donde toda configuración es unívocamente real. El principio de individuación puede ponerse en cualquier lado, siempre desde afuera, como un juego de legos a escala planetaria.

Desde el punto de vista económico-político, las exploraciones de este panvitalismo confluyen con el imaginario, así llamado, «poshumano». El poshumanismo constituye la superación del humanismo –por definición racionalista e instrumental– en virtud de imbricados actantes y ensamblados pluripotenciales, producto de la imaginación exploratoria y la gestión tecnocientífica. El giro poshumanista de los materialismos panvitales deposita su fe emancipadora en la tramitación tecnocientífica de la vida. El nuevo producto tecnoindustrial es la vida misma, y no podría ser de otro modo ya que todo vive: máquinas, mercancías, robots o IA. Retomando el comentario de Paul-B. Preciado del capítulo anterior, el mejor negocio de la tecnociencia actual «es la producción de la especie misma, de su alma y de su cuerpo, de sus deseos y afectos»[220]. Tal es el proyecto poshumanista, autopercibido como alternativa terapéutica y democrática frente a la devastación antropocena y capitalocena.

Desde nuestro punto de vista realista y humanista, sin embargo, poshumanismo o, lo que es para nosotros equivalente, transhumanismo constituyen una ideología antihumana que busca legitimar la desregulación del mercado de cuerpos, géneros, biomateriales, hijos, úteros, órganos, identidades, etc. *Cyborgs* transespecie, interespecie y posespecie son los fetiches de un nuevo capitalismo pluripotencial incapaz de distinguir entre el viviente y la máquina y, en consecuencia, negador de la inalienable dignidad humana.

[219] Barad, «Trans*/Matter/Realities and Queer political Imaginings», 412-13.

[220] Preciado, *Testo Yonqui*, 66.

3.2. La aplastante planitud pos/transhumanista

Los constructivismos materiales proponen el imaginario poshumanista como alternativa a la devastación capitalocena, antropocena y tecnocena[221] propias del imaginario humanista. Estos materialismos suelen identificarse como poshumanos y tomar distancia, en cambio, de lo que entienden por transhumanismo[222], esto es, una empresa opuesta a los supuestos poshumanos. Tal diferencia es, a nuestro juicio, un relato cosmético que encubre su equivalencia fundamental, el constructivismo instrumental de la vida humana.

Por poshumanismo entienden aquellos un complejo biopolítico antihumanista y posantropocéntrico que se eleva sobre lo humano en virtud de la autonomía operativa de la producción tecnocientífica[223]. Por transhumanismo entienden igualmente una empresa sostenida por la producción tecnocientífica, pero especificada por el propósito de controlar la evolución y mejorar ilimitadamente la especie hasta el punto de vencer la muerte[224]. Según los acólitos poshumanistas, el transhumanismo continúa el proyecto iluminista de la razón instrumental y el progreso científico, mientras que el poshumanismo sostiene en cambio el proyecto de trans*imaginarios revoltosos y promiscuos composajes, pero sin la finalidad iluminista de dominación universal. Lo transhumano supedita el proyecto cibernético a una razón instrumental, colonial y capitalista; lo poshumano, en cambio, lo supedita a una democracia a escala molecular. A la ley de la selva transhumanista se oponen las asambleas poshumanas horizontales e inclusivas, mejor dicho, planas.

Detrás de este buenismo declamatorio, hay una fundamental convergencia respecto de un ser humano diseminado en partes extra partes y juegos con la ficción. En cierto sentido, el poshumanismo es el aparato ideológico que legitima el negocio global transhumanista. Ambos profesan la fe de la industria tecnocientífica como motor de producción y transformación universales. Ambos coinciden en reducir el organismo vivo a un agregado extrínseco de partículas subatómicas y la mente, a cableados neuronales intervenidos por chips.

221 Véase Flavia Costa, T*ecnoceno. Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida* (Buenos Aires: Taurus, 2021).

222 Este término aparece por primera vez en Julian Huxley, *Nuevos odres para vino nuevo* (1957).

223 Gabi Balcarce, *Posthumanismo espectral* (Buenos Aires: La Cebra, 2023), 15-16; Diego Parente, Agustín Berti y Claudio Celis, coords., *Glosario de filosofía de la técnica* (Buenos Aires: La Cebra, 2022), 400-403.

224 Cfr. Max More y Natasha Vita-More, *The Philosophy of Transhumanism* (Wiley OnLine Library, 2013).

Los dos –y esto es a nuestro juicio lo fundamental– equiparan lo humano a un *ego cogitans* de tipo intelectualista en la línea de cierto iluminismo francés. Definir el humanismo a partir de cierta tradición francesa ilustrada es otro constructo ideológico propio de la posmodernidad queer. Posthumanismo y transhumanismo confían a la tecnología y sus leyes autónomas el triunfo contra lo humano. Dicho esto, tomamos «poshumano» o «transhumano» como términos equivalentes de una misma corriente cultural, teórica y práctica, entusiasmada con dejar atrás lo humano, abrir paso a la inventiva bio política, tecnocientífica y ciberdigital, y desregular la libre exploración deshumanizante de materialidades promiscuas[225].

Los autores pos/transhumanistas consideran que lo humano –en el mismo sentido que la diferencia sexual o la mujer– es un estereotipo normativo anacrónico, esencialista y racionalista, más aún, discriminatorio y estigmatizante de los restantes ensamblajes biopolíticos. Según su interpretación, la universalidad humana es una ficción reguladora a través de la cual el aparato capitaloceno, colonial, imperialista etc., controla y disciplina los flujos materiales. Lo poshumano, en cambio, es la libre circulación afectiva e imaginaria de los flujos moleculares. Dicho de otro modo, el ser humano es una hiposatización molar, jerárquica, excluyente de otras especies, y obstructora de los indecidibles y rizomáticos devenires afectivos. El sujeto poshumano, por el contrario, es un híbrido mutante trans*especies o post*especies, xenosexual y cibergenérico.

El pos/transhumano prolifera en una *queer* y *weird* –y decolonizada– combinatoria de quarks *extra* quarks y espectros *extra* espectros que todo lo aplana. Por híbridos postranshumanos se entiende los ensamblajes de actantes diversos y heterogéneos: humanos –equiparando lo humano con lo *ego cogitans*–, no humanos –o no *ego cogitans*–, minerales, genéticos, animales, vegetales, ambientales, robóticos, biónicos, nucleares, digitales, etc. En palabras de Donna Haraway, el poshumano es «un híbrido de máquina y organismo, una criatura de la realidad social, así como de la ficción»[226]. Esa definición –que no aplica a lo humano– aplicaría a lo animal de laboratorio o lo transgénico, aparatos fluidos y provisorios. Lo poshumano es un descentramiento transversal de

[225] Para la distinción entre transhumanismo y posthumanismo Cfr. Parente, Berti y Celis, *Glosario de filosofía de la técnica*, 509-513; Flavia Costa, «Transhumanismo y revolución. ¿Nunca fuimos humanos?», *Nueva Sociedad* 316 (2025): 27-45.

[226] Donna J. Haraway, *Manifestly Haraway* (Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 2016), 5; también Rosi Braidotti, *Lo posthumano* (Barcelona: Gedisa, 2015).

todas las cosas. Cada criatura poshumana se individualiza por alguna combinación de organismo, máquina, realidad social y ficción como si se armara desde afuera, o mejor, fuera armado mediante articulaciones de diferencias dentro y fuera de cada representación[227]. Por su parte, cada organismo, máquina, ficción, texto, praxis política etc., debe su individuación a otras articulaciones de lo técnico, lo orgánico, lo mítico, lo textual, lo político, lo semiótico, etc., y así sucesivamente, cual heteromerías sin fin.

La nueva era pos/transhumana debe su éxito a la inversión privada en materia de, por ejemplo, nanotecnología, medicina genómica y regenerativa, biología sintética, inteligencia neurocomputacional o neurotecnologías, afectividad artificial, robótica, ingeniería protésica, tecnología computacional y otras tantas disciplinas que buscan tomar las riendas de la evolución artificial por selección posdarwiniana. La empresa transhumanista incluye destacables avances tecnocientíficos como la edición genética CRISPR/Cas9, el genoma humano artificial, la selección embrionaria, la fabricación de células madre, la ectogénesis experimental, el alargamiento de telómeros retardatarios del envejecimiento o la velocidad escape de la longevidad, las interfaces cerebro-computacionales, los neurochips o nanoimplantes, quimerización de anticuerpos, optogenética, etc. Otros proyectos están aún en estado experimental, por ejemplo la criogenización y reducción *post mortem*, el programa del archivo mental –*mind uploading*– para cargar y descargar la mente en algún soporte digital, las nubes de actividad mental –*neurocloud*–, los simuladores cerebrales que reproducen molécula por molécula las redes neuronales, la telequinesis mediante procedimientos cibernéticos –*cyberkinetics*–, o la Singularidad[228], ese Prometeo de la inteligencia artificial.

Grandes asambleas empresariales se hibridan y composan también en la construcción transhumana. Entre ellas, las GAFA –Google, Ale, Facebook y Amazon–, la universidad Singularity de Raymond Kurzweil, *Humanity Plus* de David Pearce y Nick Bostrom, Silicon Valley, Palantir, la Fundación Tarasen, Neurolink, OpenIA, Nvidia, Azure, IBM, y otros tantos actantes biotecnológicos cuyo capital supera el PBI de países enteros. La evolución transhumanista emerge *top down* de estos gigantes ensamblados a escala transnacional, cuya mano invisible teje los hilos de la selección posnatural. La «autopoiesis ma-

227 Haraway, «Las promesas de los monstruos», 155.

228 Cfr. Raymond Kurzweil, *The Singularity is near. When Humans transcend Biology (New York:* Penguin, 2005); también Nick Bostrom, *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

quínica»[229] de los materialismos planos deviene ahora una siliconización de la existencia, pixelada y diseminada en el metaverso de avatares híbridos por la democrática agencia de Nvidia y Anthropic.

La empresa pos/transhumanista también debe su éxito a la propaganda de trans*imaginarios encantados. La fábula dice que llegaremos a ser supraconscientes y superinteligentes, viviremos indefinidamente, no sufriremos más y podremos reeditar cualquier imperfección genética. En el cielo prometido del *transhuman enhancement* y la inmortalidad digital nos abrazaremos eternamente con todos nuestros hologramas. El alma digital migrará de cuerpo en cuerpo en el ciberespacio infinito, más allá de la finitud mortal. La performatividad discursiva será operada por algoritmos cada vez más eficaces en la gestión de comportamientos y decisiones. El aplanamiento de la una y misma vida inmanente será ahora proyectado por otras pantallas sin fondo –además de la conciencia– plenas de contenido, pura luz cegadora que ha erradicado la noche y nos amenaza a cada instante con una insolación mortal[230]. La consumación de la leyenda poshumana es el andrógino transgénero, finalmente emancipado del *apartheid* del sexo[231]. Lo sabía bien Donna Haraway, la revolución poshumana –que inventará una nueva naturaleza– será cibernética y posgenérica o no será[232].

La ideología transhumanista es consistente con un imaginario posfáctico –consistente con la posverdad– donde el célebre «no hay hechos, sino interpretaciones» ha transmutado al «no hay hechos, sino pantallas digitales» que viven una eterna iluminación, pura transparencia y positividad sin espacio ni tiempo. Un metaverso hiperreal interconecta e híbrida todos los objetos: avatares, hologramas y usuarios. Las pantallas son un panóptico que todo lo ven y lo vigilan, planas e indiferentes a las diferencias. Aquel atávico animismo para el cual todo está lleno de vida desemboca hoy, por esas ironías del materialismo encantado, en un digitalismo animado para el cual la pantalla piensa, desea, conoce, siente. La religión cibernética ha depositado en la inmanencia del *software* las fantasías de inmortalidad, transmigración y omnisciencia di-

229 Félix Guattari, *Caosmosis* (Buenos Aires: Manantial, 1996), 51-52.

230 Jean Baudrillard, *El crimen perfecto* (Barcelona: Anagrama, 2000), 32-33.

231 Cfr. Rothblatt, *The apartheid of Sex*; también *From Transgender to Transhuman: A Manifesto On the Freedom* (2011).

232 Cfr. Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza* (Madrid: Cátedra, 1995).

vina. «Los evangelistas de la automatización del mundo»[233], como los llama Éric Sadin, creen que los procesamientos digitales de datos son una inteligencia tan extraordinaria que pronto acabarán con el propósito evolutivo de la razón humana.

Retornando de los multiversos posfácticos a la realidad de los hechos, es necesario ponderar hasta qué punto las mistificaciones transhumanistas y sus futuros hipersticionales son en realidad un golpe de efecto publicitario y marketinero de la industria tecnodigital. La propaganda presenta la empresa pos/transhumanista como la última revolución cultural, cuyo epicentro ha emigrado hacia entidades metahumanas y superinteligentes que están tomando el relevo de la acción humana. A mayor fantasía hipersticional, más alta cotización comercial. Las ficciones especulativas son también una técnica de mercado a la caza de inversores, clientes y creyentes de este nuevo animismo tecnodigital. Los devotos del credo *cyborg* son los nuevos proletarios de la empresa biotecnológica.

Si ponemos la lupa en los avances objetivos de los últimos años, la condición humana no parecería desmentida, en todo caso confirmada. Prolongar la vida, ralentizar el envejecimiento, curar enfermedades, conocer el mundo cada vez más, controlar las posibilidades deletéreas de la naturaleza, complejizar o superar paradigmas teóricos, etc., en breve, producir cultura es lo que humanidad hace desde que es humana y por el simple hecho de serlo. Nada nuevo bajo el sol. Los nuevos avances tampoco son un lecho de rosas, encuentran su contraparte maladaptativa en la aparición de problemas posturales, tendinitis, artrosis, miopía, sobrepeso, enfermedades relacionadas con el sedentarismo, una alimentación basada en productos ultraprocesados, contaminaciones ambientales, etc. Se suma el riesgo de perder la biodiversidad y ampliar la uniformidad tecnoindustrial, a lo cual se suma la amenaza de mayores diferencias sociales entre seres humanos más o menos intervenidos por la agencia biotecnológica. Estos problemas serán pivote de nuevos avances tecnocientíficos, discusiones morales y decisiones de orden público. Todas cuestiones humanas, demasiado humanas.

En materia de inteligencia artificial generativa, nada hay en ella que no haya sido puesto por la programación humana. El artificio ejecuta aquellas instrucciones y comandos codificados por sistemas formales basados en una lógica probabilística. Procesamientos de datos, cálculos y demás tareas algorítmicas

[233] Éric Sadin, *La inteligencia artificial o el desafío del siglo. Anatomía de un antihumanismo radical* (Buenos Aires: Caja Negra, 2020), 34-35.

operan mediante variables predeterminadas y automatizadas. Atribuir a este tipo de mecanismos la capacidad de conocer su propio pensamiento y decidir libremente en función del concepto que la máquina tiene de sí misma resulta, cuanto menos, una proyección antropomórfica que proyecta sobre el silicio actividades humanas. La máquina no posee autopercepción, subjetividad o reflexión, tampoco cuerpo, lenguaje, imaginación simbólica o cadenas de pensamiento conceptual. Se limita a ejecutar por input directo e inmediato la tarea programada mediante comandos algorítmicos. Incluso sus aleatorios resultados no computables son relativos a la programación codificada en el marco de la praxis y nicho computacional. Respecto de la acción humana, por supuesto, el automatismo ofrece la ventaja de eliminar trabajos tediosos, facilitar tareas, procesar datos a mayor velocidad y eficacia. Pero tales ventajas son inconmensurables con lo específicamente humano, esto es, con la intuición del mundo, el pensamiento discursivo, la creación intelectual, la capacidad de diferenciar el propio acto pensante y contenido pensado del contenido-cosa dado en lo exterior. El aparato es un partes *extra* partes, variables extra variables de algún código reprogramable, lo humano es autodespliegue orgánico, la velocidad de aquel no hace mella en la sobredeterminación reflexiva de la libertad.

Nada parece tan novedoso que permita celebrar la aparición de una metaespecie omnisciente. Menos novedosa resulta todavía esa eterna fantasía de negar la condición humana, ser como dioses y alcanzar el paraíso celestial, o digital. Las ilusiones transhumanistas son un reflejo tardío de las fantasías de omnipotencia infantil, que instrumentalizadas por la industria tecnocientífica suponen una enorme amenaza deshumanizante[234]. Lo novedoso es más que la misma alma, siempre angustiada por los pesares de la finitud y la muerte, haya encontrado en la pixelación de la existencia un molecular punto de fuga, y en la acumulación de *links* y *likes* «cierta tercerización de la experiencia de relación»[235] sustituta de los vínculos subjetivos. El sueño transhumanista es humano, demasiado humano para erradicar la angustia existencial, e igualmente humano para capitalizar esa angustia con espejitos de colores. Su amenaza no radica en un presunto poder autónomo y secreto de las máquinas o las pantallas vivientes, el peligro radica en la capacidad autodestructiva del ser humano, en

[234] Cfr. Gabriel, *El sentido del pensamiento*, 24-26: también Markus Gabriel, *I am not a Brain. Philosophy of Mind for the 21st. Century* (Medford: Polity Press, 2017).

[235] Ana Garcia, «Eros y Psiqué. Una ocasión para interrogarse acerca de lo erótico y lo tanático en la época actual», en *Eros y Logos: en búsqueda de la sexualidad... ¿perdida?*, ed. María J. Binetti (Buenos Aires: FEPAI, 2025), 191-209.

ese tanático malestar de la cultura, aplastante de su erotismo creador. Si el miedo de los hombres inventó todos los cuentos, hoy narra también las ficciones *xenoborg*.

Algunos análisis feministas han mostrado que la revolución cibernética, lejos de emancipar a las mujeres como imaginaba Donna Haraway, ha radicalización la explotación sexo-digital, la pornificación del espacio virtual, la estandarización, y los sesgos o prejuicios sexistas de los procesamientos algorítmicos y el análisis de datos de la inteligencia artificial[236]. La hibridación biotecnológica, por muy democrática que parezca, no sana la discriminación y desigualdad estructurales, más bien multiplica sus posibilidades y formas. Los avances tecnológicos confirman una vez más que no son la solución a los problemas sociales o éticos, sino el objeto de nuevos cuestionamientos y desafíos que exigen una respuesta ética y normativa.

El sistema jurídico debe acompañar la evolución tecnocientífica con la creación de un marco legal que proteja a los usuarios y evite su reducción a meros proletarios digitales al servicio de la vigilancia cibernética global. Derecho y libertades fundamentales ya consagrados y en vigor deben ser interpretados a la luz de las nuevas realidades cibernéticas y sus potenciales efectos sobre la intimidad e identidad humana. De este modo han surgido neuroderechos –incorporados por primera vez por la Constitución chilena en una reforma de 2021– relativos a la protección de la identidad, intimidad y libertad personal respectos de entornos digitales e intervenciones neurotecnológicas. Su objetivo es salvaguardar el derecho a la privacidad, la integridad mental y la identidad personal frente a la posibilidad de *hackeos* mentales, neuroataques o neurolesiones, enfermedades cognitivas o degenerativa, manipulaciones mediante la implantación de sensaciones o ideas sintéticas a través de interfaces o chips cerebrales. Algunos penalistas hablan de nuevas formas de neurotrata de personas, neurocaptación y neuroprivación de la libertad, así como de neuroinstigación al suicidio o neuroterrorismo, a través de interfaces cerebro-computadora, imágenes o sonidos psicotizantes. Asimismo, es necesario legislar sobre nuevos delitos de manipulación genética en el campo de la fertilidad, la edición genética, transgenética o quimerización, tanto como proteger a los usuarios de sesgos algorítmicos que reproduzcan estereotipos discriminatorios. Se trata, en una palabra, de pro-

[236] Para esta discusión remitimos a Tasia Aránguez Sánchez y Ozana Olariu, coords., *Ensayos ciberfeministas*, (Madrid: Dykinson, 2023).

teger la condición humana de potenciales efectos deshumanizantes que incluyen la eugenesia o la clonación humana.

Como comenta Markus Gabriel, el futurismo poshumanista vende una ética, un sistema de valores, un horizonte hacia el cual aspirar[237]. Los cantos de sirena de las asambleas biodemocráticas lo convierten todo en heteromerías hibridadas por una armonía tecnodigital perfectamente sincronizada. Lo humano ha pasado del relato del *ego cogitans* al relato poshumano de la *res extensa* heteróclita, muy parecido a una antropomorfización universal. En lugar de aprovechar los desafíos de la era tecnodigital para lograr una auténtica superación ética y jurídica de la comunidad humana, la narrativa pos/transhumanista describe un mecanicismo despersonalizante que cambia de especie por agregado mecánico de partes. Frente a este aplastamiento voluntario, nos queda apelar a un *shock* realista que conjure las fantasías *ex machina*.

Volviendo de la ficción a los hechos, el mejor anticuerpo contra estos espectros pixelados es un *shock* de realismo humanista. Desde un punto de vista realista, la superación del socioconstructivismo –sea materialista o discursivo– consiste en la conceptualización del animal humano, orgánico y organizado –a pesar de Deleuze y Guattari– en un cuerpo hipercomplejo que se autodespliega en acción recíproca con su nicho ecológico. Se trata de comprender lo humano como una síntesis dinámica de fuerzas biopsicosociales especificadas por actividad espiritual. Para un animal que es espíritu, el agregado de chips o interfaces cerebrales no hace la diferencia esencial de aquello que se diferencia radicalmente por la autodeterminación libre y puede, justamente por ello mismo, dejar su libertad en redes tecnodigitales. Desde el punto de vista ético, se trata de reponer principios universales y valores objetivos que fundamentan el orden público. Esto no lo puede hacer un relativismo identitario basado en ficciones transimaginarias, cuya libertad consiste en combinar al azar moléculas pluripotenciales. La imaginación no es fuente jurídica.

En breve, el pos/transhumanismo es un antihumanismo de moléculas ensambladas y declímenes aleatorios diseñados por los gigantes tecnológicos. De esas corporaciones dependen los criterios de selección eugenésica de la nueva evolución posnatural. El aplanamiento vitalista se resuelve en un aplastamiento de la existencia humana. El anticuerpo espiritual es un humanismo derivado del realismo ontológico, que delineamos en lo que sigue.

[237] Gabriel, *El sentido del pensamiento*, 131; también *Ficciones*, 370-386.

4. El no uno biopsicosocial

Para el realismo aquí propuesto, primero es el viviente individual, luego la vida como representación abstracta y finalmente el concepto concreto que puede distinguir entre vivientes, vivientes y no vivientes, sujetos orgánicos y no orgánicos. Lo que vive –siente, desea, anhela, piensa, etc.– no es la materia en general, el devenir, el mundo, la energía o las moléculas. Lo que vive es el individuo orgánico que tiene un principio interno de automoción, el alma. A diferencia de los seres naturales inertes o inorgánicos, el organismo vivo es autoactivo, sujeto, medio y fin de su actividad por la cual crece, se alimenta y reproduce, siente, conoce y hasta puede pensar. Mientras que los seres inertes interactúan con el medio de manera mecánica y extrínseca, el ser vivo actúa desde y hacia sí mismo, mediante un dinamismo simultáneamente de exteriorización e interiorización que lo desarrolla, conserva y multiplica. La tradición filosófica ha llamado «alma» –*atman, psiqué, anima*– al principio y elemento de vida de cada viviente. Etimológicamente alma viene del griego *anemos* –viento, aire, soplo– y significa aliento, respiración, hálito, aire, soplo, viento. El alma es el *élan* o soplo de vida, principio de unidad, organización y desarrollo interno que media el autodespliegue del viviente.

Cada ser vivo es una síntesis de múltiples fuerzas heterogéneas que el alma unifica, organiza y media dinámicamente. Y dado que toda unidad es no una, resulta entonces que el alma es ipso facto principio y elemento negativo de no totalidad, diferencia y potenciación vital. Esta concepción dista mucho de la ficción –neomaterialista– del viviente como añadido extrínseco o ensamblado de partes cuantitativas y extensas, a su vez elemento de otros ensamblajes mayores, materiales y semióticos. Para este realismo, no se trata de ensamblar actantes, sino de desplegarse organismos a partir de un principio negativo de unidad interior que a la vez exterioriza, interioriza y autodiferencia al viviente. Respecto de los materialismos del uno-todo material, el alma es principio desmaterializante en el sentido de un no todo y no uno incorpóreo, afectivo, psíquico, ideal, espiritual. Ella no se agrega desde afuera cual partícula *ex machina*. Se parece más bien a aquel fundamento desfundante que desaparece en la organización del viviente. El alma media esa acción recíproca de extroversión espaciotemporal de partes *extra* partes, e introversión para sí; de ex-*sistencia* e in-*sistencia.* Su centro de gravedad interior cohesiona, individualiza y separa al viviente de todos los demás. Por el alma, el viviente se excede a sí mismo, expande y transparenta la alteridad. Aristóteles decía de

ella que era todas las cosas[238] por intencionalidad y deseo. En virtud del alma, el alma siente, conoce y desea otras cosas o vivientes.

En sintonía con Aristóteles, Hegel describe el alma como la universalidad del cuerpo, su idealidad o corporalidad manifiesta o aparecida[239]. Podríamos decir que el alma es la existencia, el ser-ahí del cuerpo. Por su parte, la mítica primordial la personifica como el doble del cuerpo, ese otro del yo en el que este se refleja como tal. Es importante insistir, frente a los nuevos dualismos materiales, que el viviente «es» cuerpo. No posee un cuerpo cual constructo o entelequia manipulable al servicio del ego imaginario o las inscripciones culturales. El alma «es» el cuerpo sentido, imaginado, representado, en breve, la idealidad del cuerpo, primera forma de la consciencia o para-sí corporal. Por el otro lado, el cuerpo «es» el alma en-sí, el contenido u objeto último de su transparencia ideal. Sensaciones, percepciones, representaciones exteriorizan la intimidad corpórea. Por el alma, el cuerpo se desdobla, se pone dentro y fuera de sí mismo, o bien, aparece. Ese desdoblamiento abre la posibilidad de toda experiencia sensible[240].

Las neurociencias han elaborado ese primer sentirse uno mismo en el concepto de «homúnculo cerebral», una suerte de proto-yo sensorial y motor, unidad primordial de los sistemas cenestésicos y cinestésicos que informa a la vez sobre el medio intracorpóreo y extracorpóreo a la vez, su sentir está en todas partes. Los sentidos de propiocepción –el sentirse-corporal–, interocepción, equilibrio y demás procesos sensorio-motrices suponen esa primera idea de sí mismo expandida a todo el cuerpo; desplazamientos, movimientos articulares, alimentación, respiración, etc. se explican por su unidad sintiente. Ese sentir-se del viviente es irreducible a un órgano o función fisicoquímica particular. La base corpórea es necesaria pero no suficiente para explicar la naturaleza psíquica específica del viviente animado.

Lo que la ciencia denomina homúnculo cerebral, la filosofía hegeliana lo explica como la primera idealidad o puro sentimiento natural e inconsciente del cuerpo[241]. Malabou, por su parte, lo entiende como un «proto-sí mismo»[242] latente, la autoimagen corporal a partir de la cual actuamos. Este primer sen-

238 Aristóteles, *Acerca del alma* (Madrid: Gredos, 1978), II, 8, 431b.

239 Hegel, *Enciclopedia*, § 350-51.

240 Cfr. Jean-Luc Nancy, *The birth to presence* (Stanford: Stanford University Press, 1993), 189-207.

241 Hegel, *Enciclopedia*, § 403.

242 Malabou, *What Should We Do,* 59.

tir-se es inmediato y por lo tanto irreflexivo, inconsciente y preintencional. Su simple identidad indiferenciada no distingue sujeto y objeto, interior o exterior, sintiente y sentido son para ella uno y mismo. En última instancia, esta condición primordial justifica los fenómenos de integración o desintegración corporal y, a la postre, dismorfias corporales o trastornos de identidad.

Pero el alma es también idealidad intencional dirigida a objetos exteriores e incluso al propio cuerpo en tanto que objeto exterior diferido del sujeto. Esta función superior del alma se llama «conciencia» y se entiende como el dinamismo psíquico por el cual el sujeto sintiente y cognoscente se separa del objeto sentido y conocido. La conciencia distingue sujeto y objeto, contenido-cosa exterior y contenido imagen interior. Mediante ella, el viviente animal percibe el mundo, conoce sus propiedades y leyes de funcionamiento que le facilitan la acción en el mundo. Las imágenes individuales o representaciones más o menos generales de la conciencia son preverbales. Animales no humanos y humanos comparten el conocimiento consciente de objetos exteriores así como, hasta cierto grado, el conocimiento de la propia conciencia o «autoconciencia».

La autoconciencia es la conciencia devenida ella misma objeto de un sujeto cognoscente y actuante. El sujeto autoconsciente convierte la unidad de la conciencia –distinción y relación de sujeto y objeto– en el fin de su actividad práctica, tiende hacia ese contenido determinado. En los términos de la célebre sentencia hegeliana, la autoconciencia es apetencia en general[243], o bien, deseo, tendencia, impulso activo de producción y reproducción. Ella desata la dimensión operativa de un sujeto mediado por la alteridad. Como decíamos páginas atrás, tampoco la autoconciencia es *per se* discursiva o conceptual. Animales no humanos y niños pequeños la poseen. Hay hábitos, organizaciones psíquicas, procesos afectivos o sonidos inarticulados que atraviesan toda la vida toda la vida y carecen de mediación o correlato verbal. Esta concepción de la autoconciencia se separa radicalmente del lingüisticismo posestructuralista para el cual autoconciencia y deseo pertenecen al orden simbólico-discursivo. Desde nuestra perspectiva, en cambio, autoconciencia y deseo pertenecen a la unidad biopsíquica prediscursiva –a la animalidad humana, por así decir– y constituyen lo que Gabriel denomina un «universalismo biológico»[244].

Según el lingüisticismo, entre la necesidad animal y el deseo discursivo hay un dualismo insalvable, el mismo que separa a la naturaleza de la cultura, la

[243] Hegel, *Fenomenología*, 111 ss.; *Enciclopedia*, §§ 426-7.

[244] Gabriel, *Ética para tiempos oscuros*, 262.

res extensa del *ego loquor*. La teoría del significante de Lacan y sus adláteres, por ejemplo, coloca el deseo en el plano reticular de relaciones fonéticas que representan al sujeto en ausencia de la cosa. En palabras de Silvia Tubert, «el deseo emerge a través de la representación de la falta, puesto que la representación es lo que produce al objeto como perdido, representado pero nunca presente»[245]. Asumir que la cosa es real y presente supone –para este lingüisticismo un esencialismo– obsoleto y violento, tanto como suponer un sujeto prediscursivo acusa un un determinismo biologicista inadmisible. Para nuestro universalismo biológico, por el contrario, autoconciencia, sujeto y deseo no son necesariamente discursivos, transparentan la presencia real de la cosa, y explican la acción práctica del viviente animal. Verbalidad y racionalidad son exigencias del actuar deliberado y voluntario, no del plano del deseo autoconsciente. Claro, esto supone distinguir deseo de voluntad libre, cosa que el constructivismo confunde con proyecciones imaginarias. El deseo –ni proposicional ni discursivo– de un objeto independiente es una categoría de la reflexión autoconsciente y en consecuencia, negativa y autodiferencial. La reflexión desdobla, quiebra la autoconciencia, la expone en falta ante un otro que es, en definitiva, su mediación.

El representacionalismo sustancialista explica el deseo por una falta, privación o carencia inmediata, una especie de hiato que quiebra y agujerea el lleno y pleno de las relaciones significantes. Este sustancialismo discursivo enfrenta al sujeto en falta con un objeto poseedor de aquello a lo que él tiende o aspira, de donde el deseo relaciona de manera extrínseca dos preexistencias: una carente, la otra poseedora de lo que aquella carece. Algunos posestructuralistas le agregan a esa relación instrumental la posición de un Otro objeta o cosa-en-sí imposible, trascendente o prohibido[246]. Para este realismo, en cambio, la negatividad del deseo es reflexiva y, como toda reflexión, una doble negación que media y transforma, diferencia y repone la identidad mediada por otro. El deseo desdobla la identidad, la diferencia y transforma. Esta concepción reflexiva permite superar la representación sustancialista de un objeto trascendente, causa del deseo de un sujeto agujereado, por el círculo de la autoactividad subjetiva que pone el objeto como lo otro de sí misma para asimilarlo. Se desea en la diferencia, por el diferir de la acción subjetiva. No se trata entonces de una cuestión de la falta que agujerea un sujeto inmediato e

[245] Tubert, *La sexualidad femenina*, 233.

[246] Para esta discusión, que continuaremos en el próximo capítulo, remitimos a María J. Binetti, «El cuerpo materno del deseo, ese otro origen», *Contrastes* 23/2 (2018): 97-113.

irreflexivo, sino de la negación reflexiva que media el autodespliegue vital. Este devenir deseante sostiene la expansión continua de la existencia. El deseo expresa la estructura esencialmente relacional de la vida en general y de la autoconciencia en particular, en la medida en que la abre y tensiona hacia el otro, descentra y extrovierte para desplegar interioridad. El viviente desea e incorpora lo deseado conforme las demandas internas de su desarrollo y las posibilidades del medio, los objetos incorporados son sublimados en su existencia individual. En definitiva, lo deseado es la propia identidad expandida, su fuerza creadora respecto de la cual el objeto es una instancia medial.

Desde el punto de vista óntico, lo deseado puede ser un objeto exterior de apropiación y consumo a efectos de conservar la propia vida, o bien un otro igual, inapropiable e irreducible en su diferencia, cuya autonomía libera por mutuo reconocimiento la propia existencia. En efecto, puede suceder que ese otro autónomo e irreducible lo desee a uno de manera tal que ambas autoconciencias se deseen y reconozcan recíprocamente. Tal reciprocidad autoconsciente es lo que Hegel describe en la dialéctica del amo y el esclavo[247] y resuelve en el elemento universal y objetivo de la razón. En ese mutuo reconocimiento de otra autoconciencia, la subjetividad traspasa a espíritu, nosotros y comunidad universal. A la génesis fenomenológica del espíritu volveremos en breve. Por ahora, basta con señalar que –a diferencia del lingüisticismo y su elemento fonético– para nosotros lo espiritual emerge en la dialéctica del deseo mutuo y el común reconocimiento autoconsciente, que es medio y elemento de universalidad.

La autoactividad del alma, tanto como la autonomía espiritual, son realidades irreducibles a procesos fisicoquímicos o añadidos moleculares. Su emergencia en la evolución de los seres naturales no se explica por reduccionismos fisicalistas ni por animismos encantados. Las condiciones de posibilidad fisicoquímicas son necesarias, pero no suficientes para justificar la irrupción *bottom up* –de abajo hacia arriba, de lo anterior a lo posterior– de la vida, la conciencia o el espíritu. Catherine Malabou habla al respecto de «eventos materiales»[248] que darían cuenta de esa continua superación de determinaciones no materiales o más-que-materiales en ascenso de lo inorgánico a lo orgánico, de lo físico a la psíquico, de las neuronas al concepto. La idea de evento o acontecimiento alude a una instancia novedosa cuyo advenimiento niega a la

[247] Hegel, *Fenomenología*, 113-121

[248] Catherine Malabou, *The New Wounded. From Neurosis to Brain Damage* (New York: Fordham University Press, 2012), 212.

vez que conserva y sublima el orden anterior. Podríamos hablar de una superación dialéctica cuya potenciación anula y repite transformado lo anterior, o bien de una mediación activa por cuyo medio negativo y virtual deviene otro. «Plasticidad intermedia» o «plasticidad-enlace»[249] describe también Malabou a esa novedosa continuidad disruptiva.

Recapitulando entonces, el alma es el sujeto no uno y no todo del viviente, su desfundamento desaparecido en la organicidad y autodespliegue vital. Por ella, el individuo sintetiza múltiples fuerzas diferenciales mediadas en su identidad existencial. En el caso del animal humano, ese principio y elemento de unidad es el alma espiritual o espíritu, último sujeto no uno y no todo. La unidad biopsicosocial y eventualmente espiritual del viviente en general y del ser humano en particular constituye una idea clave de esta propuesta neorrealista. Ni el cuerpo es reducible a discurso, ni la conciencia está estructurada como lenguaje, ni la realidad es un producto cultural. Lejos de privilegiar la instancia androcéntrica de fabricación tecnodigital como operador existencial, el realismo que sostenemos aquí subraya la especificidad irreducible de cada dimensión vital en la síntesis dinámica del viviente biopsicosocial. Cada organismo, no uno y no todo, reúne multiplicidad de fuerzas recíprocamente constituidas, vale decir, lo biológico es intrínsecamente constitutivo de la conciencia o las relaciones sociales, la conciencia encarnada es constitutiva de los significados sociales, lo cultural es inmanente a una naturaleza que evoluciona en interacción con el medio.

Autoras como Moira Gatens, Elizabeth Grosz, Catherine Malabou o Elizabeth Wilson, entre otras, han enfatizado la unidad biopsicosocial y la recíproca constitución de las fuerzas vitales como una dimensión esencial de la subjetividad viviente. Quien piensa, piensa, vive, imagina y siente –asegura Wilson[250]– es el viviente en cuerpo, alma y espíritu, no el cerebro, el discurso o el cíborg. Muchas de ellas, además, han recurrido a la metapsicología freudiana como modelo comprensivo y dinámico, superador a la vez del determinismo mecanicista, el naturalismo neurobiológico y discursivismo socioconstructivista. En efecto, la metapsicología elaborada por Sigmund Freud se basa en la síntesis estructural, dinámica y económica de fuerzas físicas, psíquicas y sociales. El psicoanálisis freudiano justifica además la integración funcional de naturaleza y cultura en la organización psíquica. Metapsicología y psicología especulativa coinciden en la mediación dinámica de cuerpo, alma y cultural.

[249] Malabou, *What Should We Do with Our Brain?*, 69.

[250] Elizabeth Wilson, *Gut Feminism* (Durham & London: Duke University Press, 2015), 5.

Para Freud, y lo mismo piensan Aristóteles o Hegel, la psique emerge del cuerpo organizado y el sistema nervioso como una energía metabólica específica, irreducible a una combinación fisicoquímica. A esa energía vital Freud la denomina pulsión –*Trieb* en alemán: impulso, fuerza, empuje, apetito, tensión, excitabilidad– y la comprende como la síntesis ideal de afectos y representaciones. Por la pulsión, el cuerpo se-siente y conoce de manera primordial. La pulsión freudiana se ubica en el límite entre el cuerpo y el alma, en esa instancia que Hegel llamaría mediación y Gabriel, interfase. En palabras de Freud, la pulsión es «la agencia representante psíquica de una fuente de estímulos intrasomática en continuo fluir»[251]. La pulsión determina entonces la emergencia ideal o primera forma de idealidad todavía inconsciente a través de la cual aparecen –se manifiestan o representan– los estímulos corporales en sí mismos ciegos. La mediación pulsional desdobla el cuerpo en sujeto-objeto sintiente-sentido, afectivo y cognoscente. El estatuto intermedio de la pulsión que Freud establece entre el cuerpo y el alma, enuncia en términos metapsicológicos la unidad psicosomática de la que hablábamos en lo anterior. El sujeto biopsíquico no es para Freud un efecto fonético, discursivo o social, por el contrario, el sujeto freudiano es material, afectivo, representativo, inconsciente y consciente. El inconsciente pulsional tampoco está articulado como lenguaje –según el típico estructuralismo lingüisticista–, más bien desarticulado por representaciones, imágenes y afectos heterogéneos de origen e índole prelingüística, que son memoria corporal y subjetiva. Este sujeto se constituye por la progresiva diferenciación de representaciones, marcas, huellas o capas psíquicas sobrepuestas unas a otras, y superadas en continuos reordenamientos históricos, siempre precarios y contingentes.

La pulsión es energía vital plástica, polimorfa y abierta, principio y elemento de organización subjetiva. Su introducción le permite a Freud superar la imagen determinista de un sujeto simplemente reactivo a causas extrínsecas según patrones mecánicos preestablecidos. A diferencia del mecanicismo conductual, el fin de la pulsión es variable, su objeto es contingente, su acción escapa a patrones fijos establecidos de manera instinctual. Ella explica la organicidad y autoactividad subjetiva, su en-sí y para-sí. La plasticidad y apertura que Freud le atribuye a la pulsión posibilita la historia de vida trazada por

[251] Sigmund Freud, *Tres ensayos de teoría sexual*, en *Obras Completas* VII (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 153; *Más allá del principio del placer*, en *Obras Completas* XVIII, 117. Para una aproximación introductoria a la obra freudiana remitimos a Diego Troncoso, *El regreso a Freud tras el extravío de Lacan* (Edición edición Kindle, 2018).

cada individuo, por ella cada subjetividad es única e irrepetible. En términos especulativos, podríamos hablar de cierta negatividad indeterminante y desfundante que media el despliegue pulsional y explica su contingencia e imprevisibilidad. Por analogía con la plasticidad ontológica, tampoco el dinamismo pulsional vuelve jamás al punto 0 de la nada, sino que recomienza cada vez en una negatividad determinada, intrínseca a las huellas y marcas de la subjetividad individual. En otras palabras, la energía pulsional indetermina lo ya determinado a fin de redefinir continuamente el despliegue de la subjetividad psíquica, que siempre vuelve al origen. Su plasticidad condiciona la evolución del aparato psíquico hacia niveles siempre mayores de diferenciación ontogenética, que hacen a cada historia personal.

La plasticidad pulsional media el desarrollo de la subjetividad de lo menos diferenciado a lo más diferenciado, y esa progresiva potenciación coincide con la mayor integración del sujeto psíquico. También para Freud, el alma progresa hacia niveles de referencia o intencionalidad cada vez más determinados y complejos, desde las primeras representaciones y afectos inconscientes hasta la constitución de la consciencia perceptiva y los procesos secundarios de pensamiento y volición. A mayor exteriorización, mayor interioridad, como si se tratara de una misma interacción recíproca. El sujeto psíquico es a la vez el fundamento y efecto de los procesos y relaciones afectivas que lo atraviesan, la síntesis activa de múltiples elementos, dimensiones, instancias biopsicosociales.

Cada alma es su propia obra en construcción, la historia de amor y desamor de un sujeto ideal –representante– y afectivo. Cuando se trata además del alma del animal humano, determinada por su plasticidad y apertura pulsional, la instancia última de identidad, diferenciación e integración es el espíritu. La plasticidad de la pulsión humana responde a su dimensión espiritual, esto es, libre y racional. Para el viviente humano, la vida transcurre en el medio espiritual y el espíritu se replica en todas partes.

5. El animal que es espíritu

La vida del animal no humano transcurre en la inmediatez de los afectos, reacciones, representaciones, deseos, hábitos o recuerdos que el mundo circundante dispara en su conciencia. El animal humano, en cambio, es capaz de superar las representaciones y tendencias de la conciencia por el pensamiento conceptual, gracias al cual puede sobreponerse a las determinaciones del mun-

do inmediato para poner desde sí mismo una nueva realidad autodeterminada por él. En virtud del pensamiento, el ser humano crea símbolos y signos, pone nombre a las cosas, inventa y descubre sentidos universales, se transforma a sí mismo, modifica el mundo. Parafraseando a Markus Gabriel, el ser humano es el animal que desarrolla su vida a la luz de conceptos, valores, principios, ideales[252], a diferencia del animal no humano que no tiene idea de su existencia. El ser humano puede decidir libremente, crear instituciones justas y libres, hacer el bien por el bien mismo. Ese poder creador del pensamiento es el espíritu[253].

La capacidad autorreflexiva le permite al pensamiento apropiarse de las determinaciones de la conciencia inmediata y convertirlas en contenido de su actividad pensante. La información intuida en el mundo exterior y representada en el elemento interior de la imaginación –sensaciones, percepciones, imágenes, representaciones etc.– asumen ahora la forma universal del pensamiento, cuya autoactividad niega la inmediatez dada para redeterminar o sobredeterminar desde sí mismo el contenido objetivo de la conciencia. Esto no significa que la objetividad de las relaciones de conciencia deje de ser tal, significa por el contrario refuncionalizar esa objetividad en un nuevo plano de sentido autónomamente constituído por el espíritu, que puede de este modo resignificar el mundo, explicarlo y transformarlo. Nada hay en ese pensamiento que no haya sido sensibilidad, percepción, conciencia y autoconciencia, elevados ahora al superior dinamismo del concepto. El espíritu constituye un nuevo comienzo existencial del cual nacen la cultura, la ciencia, el arte, el progreso moral de la humanidad.

La actividad espiritual niega la inmediatez del ser porque es esencialmente negatividad, algo así como la noche del mundo o el fondo oscuro en el que se hunde el esto, aquí y ahora para renacer infinito, universal. Ponerse como reflexión es ponerse como negación de las determinaciones de la conciencia espaciotemporal; ponerse como mediación es afirmar, en lo negado, una nueva existencia desespacializada y destemporalizada. La infinitud de la inteligencia es pura indeterminación negativa de lo dado, su universalidad es lo se mantiene igual en toda diferencia y redeterminación. Respecto del espíritu, en especial

252 Gabriel, *I am not a Brain*, 17.

253 Para el concepto de espíritu remitimos a Hegel, *Enciclopedia*, §§ 383 ss.; Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaard Skrifter,* ed. Niels Jørgen Caelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon, 28 vols. (København: Gads Forlag København, 1997-2013), vol. 11, 129; Markus Gabriel, *Neo-existentialism. How to conceive of the Human Mind after Naturalism's Failure* (Cambridge & Medford: Polity Press, 2018).

de él, vale que su esencia es negatividad absoluta, infinita, capaz de indeterminar y redeterminar toda determinación consciente. Bajo su noche, toda determinación es posibilidad de expansión y creación.

Si el alma, decía Aristóteles[254], es intencionalmente todas las cosas, el espíritu lo es por autorreflexión. La intencionalidad de aquella es puesta ahora como contenido –negado, mediado y sublimado– de su acción subjetiva. Si el alma es la cosa, el espíritu es, en la cosa, para sí mismo, idéntico a sus autodeterminaciones libres. En la autoactividad espiritual coinciden sujeto y objeto, actividad y contenido, cognoscente y conocido. Parafraseando a Aristóteles, el pensamiento es capaz de pensarse a sí mismo, de ser *noús* y *noetón* a la vez, y esa identidad es lo más noble, vivo y divino del hombre[255]. La culminación del pensamiento es pensarse a sí mismo, realizar su intelección como inteligibilidad pura, ser *noús* que comprende su propio acto y allí dialoga con sus contenidos, conceptos objetivos, representaciones, experiencias, intuiciones. Esa actividad es lo específico de la filosofía y es además, para muchos filósofos, la forma suprema de la vida.

Hegel convirtió el concepto aristotélico de *noús* en la esencia del *Geist*: la actividad libre que se media consigo misma y es producto de esa mediación[256]. El pensamiento hegeliano distingue la esfera espiritual y la esfera de la conciencia: la primera tiene que ver con la actividad autorreferencial del pensamiento, la segunda con la diferencia entre el sujeto y el objeto extrínsecamente correlacionados. La esfera de la conciencia corresponde a la teoría de la mente-espejo propia de las teorías representacionalistas. La esfera del pensamiento, en cambio, es la esfera del en-sí y para-sí de sus determinaciones, capaz de dominar y transformar el contenido de la conciencia sin perjuicio de su objetividad. Si la conciencia perceptiva, sintiente, representante, imaginaria manifiesta la realidad inmediata o mediada del objeto, el espíritu libera la segunda potencia del sentido, la inteligibilidad o razón a partir de su negatividad infinita, que es libertad. El ser-ahí fáctico se supera en el para-sí espiritual, por su movimiento autoactivo y puede así redeterminar o sobredeterminar el contenido del aparecer consciente. Este movimiento de lo en sí transformador de lo otro se llama «libertad» y ella es la esencia y fundamento del espíritu, su potencia de creación. El espíritu es actividad continua de manifestación de la libertad con la cual se produce a sí mismo. Ciencia, ética,

254 Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 8, 431b.

255 Aristóteles, *Metafísica* (Madrid: Gredos, 1998), XII, 7, 1072b 18-30.

256 Hegel, *Enciclopedia*, § 338.

derecho, religión, arte y filosofía son creaciones del espíritu que transparentan la naturaleza a la luz de su universalidad e infinitud. La existencia personal de cada individuo, único e irrepetible, es también su obra.

En continuidad con la tradición hegeliana, el pensamiento contemporáneo asiste hoy a una suerte de renacimiento del concepto de *Geist*. Lo propio de esta reconceptualización consiste en acentuar, por una parte, su continuidad diferencial con la naturaleza y por la otra, su dinamismo existencial subjetivo. A la sazón, autores como Catherine Malabou o Slavoj Žižek elaboran los fenómenos espirituales en los términos de una trascendencia inmanente de la materia –más que material–, que eleva lo natural a su razón o inteligibilidad universal. Las determinaciones naturales condicionan la actividad espiritual. En efecto, no es posible pensar sin un sistema nervioso, un cuerpo, un medioambiente propicio, etc., tampoco sin los contenidos sociales, históricos, geográficos, etc. de la conciencia. En este sentido, podríamos decir que no hay en el espíritu nada que antes no sea cuerpo, sensibilidad y conciencia, objetividad histórica y cultural. Nada, excepto el espíritu mismo en su autorreferencialidad irreducible. A esta continuidad que trasciende la materia sin abandonarla se refiere la idea de una «filosofía del espíritu naturalista»[257], donde la instancia natural es intrínseca al espíritu que la niega, desdobla y transparenta. Podríamos decir que el espíritu es naturaleza iluminada, comprendida y, a la postre, actuada y transformada.

Es este sentido, el espíritu es cuerpo, alma, universo transparentes en su inteligibilidad y sentido. El dinamismo espiritual dinamismo no cuelga de algún *topos uranós* ni se cierne cual entelequia autosubsistente inaccesible. Lo espiritual es inmanente a la realidad a la realidad material, viva y cognoscente, inhiere en ella para sublimar sus fuerzas. De aquí la afirmación de Žižek, parafraseando la *Fenomenología* hegeliana, de que «el espíritu es un hueso»[258] en el mismo sentido en que es sangre, cuerpo, percepción en desdoblamiento ideal. La cópula «es» no representa aquí una conexión extrínseca entre dos sustancias o representaciones –*sujeto cogitans* y *res extensa*– adheridas. Que el espíritu «sea» un hueso conceptualiza el movimiento de una identidad diferencial, conceptiva y conceptual, cuya relación contiene la negación y mediación de lo otro en la unidad sintética del sujeto. El espíritu «es» y «no-es» a la vez, resultado de esa dialéctica, el medio o lo

[257] Malabou, *The New Wounded*, XII.

[258] Žižek, *Absolute Recoil*, 332; *The Parallax View*, 5; *Sex and the Failed Absolute*, 379; Hegel, *Fenomenología*, 205.

tercero positivo de una doble negación en la cual ser hueso alcanza la segunda potencia de un sentido universal.

Quizás sea Markus Gabriel quien con mayor determinación recoja la herencia especulativa y hegeliana para reponer el alcance de un *Geist* neoexistencial. En línea con la tradición idealista, Gabriel define al espíritu como «el dominio de los fenómenos que dependen de sus conceptos»[259], es decir, el campo del pensamiento que piensa sus categorías y contenidos. A diferencia de la naturaleza, cuya existencia es independiente del hecho de ser conocida y pensada, el espíritu solo existe en los conceptos o ideas que su autoactividad misma produce y a través de las cuales conceptualiza los fenómenos de la experiencia. Páginas atrás nos referíamos al concepto como una creación de la razón en su aprehensión esencial. El concepto es objetivo porque transparenta un objeto real e independiente y a la vez subjetivo porque depende de la actividad pensante y su elemento universal. Es una creación objetiva que depende de la autodeterminación espiritual. El dominio conceptual hace sentido explicitando y explicando la realidad.

El *Geist* de este realismo no es una sustancia autosubsistente ni un *ego cogito* claro y distinto, tampoco un epifenómeno de conexiones neuronales o el efecto de pantalla de aparatos de producción económico-políticos. Menos aún se trata del sujeto formal *a priori* de la apercepción, incognoscible de suyo, la cosa en sí detrás del aparecer o el sujeto discursivo representado y materializado por fonemas. En palabras de Gabriel, «no existe un fenómeno o realidad única que corresponda al término general, en última instancia, muy confuso, 'la mente'»[260]. El *Geist* que existe, por el contrario es el sujeto último, reflexivo y por ende negativo y *a posteriori* de toda percepción, resultado de la experiencia. La burda representación de una conciencia que mata la cosa para hacer el vacío del cual surgen *ex nihilo* las ficciones imaginarias, se basa en el completa malentendido del dinamismo espiritual, para el cual lo inmediato es presencia efectiva de la cual –por reciprocidad circular– resultado y negación. A diferencia del cogito cartesiano o el trascendental de la conciencia, el sujeto espiritual está atravesado por la contradicción que lo difiere y tensiona. Ser espíritu es ser sujeto del propio desgarramiento.

El neoexistencialismo de Gabriel relee el desarrollo progresivo de la *Fenomenología* hegeliana desde la conciencia inmediata hasta el mutuo reconocimiento de la razón y el entero universo cultural producto de la praxis libre. En

[259] Gabriel, *Neo-existentialism*, 36.

[260] Gabriel, *Neo-existentialism*, 9.

línea con Hegel, Gabriel traza una especie de ontogenética espiritual que va de la conciencia a la autoconciencia, y de esta a la razón y la historia universal. La conciencia constituye la primera etapa del devenir espiritual, unidad simple e inmediata de sujeto y objeto experimentada en la sensación, percepción, imagen, representación. La conciencia es objetiva, falible y temáticamente neutral en la medida en que puede reflejar todo sin privilegios hermenéuticos. La autoconciencia, por su parte, es la reflexión unilateral del sujeto consciente respecto de su acto objetivo. El espíritu o sí mismo es la tercera y última etapa, síntesis de conciencia y autoconciencia, lo objetivo y lo subjetivo. Con él se abre un nuevo campo de existencia exclusivamente humano.

El neoexistencialismo de Gabriel recupera también de Kierkegaard su énfasis en la existencia del individuo singular. En concreto, él repone la definición kierkegaardiana de *La enfermedad mortal* según la cual la esencia del hombre es ser espíritu y la esencia del espíritu la actividad autorrelacional que se media consigo misma, vale decir, «una relación que se relaciona consigo misma o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que esta se relacione consigo misma»[261]. La esencia espiritual comprende para Kierkegaard múltiples relaciones particulares –tiempo, finitud, eternidad, necesidad, posibilidad, etc.– autorrelacionadas por el espíritu. La autorreferencialidad es su estructura fundamental y por eso ser espíritu es libertad. Gabriel coincide con Kierkegaard en que el espíritu relaciona activamente las múltiples dimensiones de la existencia humanas. Justamente por esa libertad, el hombre es el único animal que puede disrelacionarse: negarse, volverse extraño, rechazarse y pretender ser otra cosa pos/transhumana.

El hombre es el único animal que puede libremente desconocer su realidad y no querer ser sí mismo. De ahí la angustia, el vértigo, la incertidumbre, la culpa y desesperación de una existencia enfrentada a la posibilidad de su propia destrucción. Las fantasías transhumanizantes son, en definitiva, un caso más de esa radical negatividad existencial. Ser libre significa permanecer en la ambigüedad y vacilación de una existencia que puede fallar, cuyo poder y posibilidad de realización es contingente. También el espíritu es radicalmente finito, incompleto, fracturado, y tiene que vérselas con un devenir falible de cuyo fracaso será responsable. La caída de la libertad le será imputada como culpa.

La esencia del espíritu es la libertad, léase, la capacidad de autodeterminarse y sobredeterminar el contenido objetivo de la conciencia. Esto significa que

[261] Kierkegaard, *Skrifter,* vol. 11, 129-130; Gabriel, *Why the World does not exist*, 176.

la libertad es lo específicamente humano, lo que nos hace creadores de nosotros mismos y lo otro La libertad es también una categoría de la reflexión y por lo tanto negativa, indeterminada y universal respecto de las particularidades inmediatas de la conciencia. Esta toma de distancia de lo particular posibilita un nuevo comienzo desde sí. En los términos del existencialismo kierkegaardiano, la autorreflexión del espíritu equivale a la infinita posibilidad o metaposibilidad libre: la posibilidad para cualquier posibilidad de realización, la potencia en sí de todo devenir[262]. Tal es lo que define a la libertad existencial, posible en-sí, el poder de que algo comience a ser en virtud de sí mismo. En otros términos, con la libertad comienza un nuevo orden causal que opera reflexivamente sobre lo que inmediatamente es para repetir otra existencia.

En razón de su infinita posibilidad originaria, la libertad es una potencia ambigua y contradictoria, expuesta a la incertidumbre de poder y no poder, de marchar en un sentido o el contrario, hacia su abismo, de querer ser sí misma o no querer. Esta vacilación ontológica se traduce a la subjetividad libre como angustia, incertidumbre, culpa. Por eso, afirma Gabriel, ser libre significa no saber nunca con total certeza lo que realmente queremos o lo que significa nuestra vida individual[263]. No solo el futuro está sujeto a la incertidumbre del devenir, también el pasado puede ser libremente resignificado, porque para la libertad el tiempo es reversible. Existir en el elemento de la libertad es un desafío permanente y una construcción siempre inestable, frágil, atravesada por la contradicción, la angustia, la falla. Ser libre es enfrentarse continuamente a la falibilidad estructural de una existencia incompleta, fracturada y vulnerable que necesariamente cae y fracasa por su propia culpa. De eso se trata ser humanos, despiadadamente humanos, pero también sublimemente tales. Entre lo infinitamente posible y la decisión actual, hay un salto que solo la libertad puede dar y que, una vez decidido, vuelve continuamente a la posibilidad de la cual ha surgido para volver a saltar. Lo posible mantiene siempre abierto el autodespliegue progresivo de la existencia.

Ese desfundamento reflexivo e infinitamente posible hace que la acción libre sea irreducible a la mera elección entre objetos dados en la esfera de las representaciones, cosa que la convertiría en una categoría heterónoma y heteroderminada en lugar de autónoma –en términos kantianos–, lo que tradicionalmente se conoce como libre albedrío. El libre albedrío es heterónomo porque depende de la posición de objetos exteriores, sustancias o bienes pues-

[262] Kierkegaard, *Skrifter,* vol. 4, 349-351.

[263] Gabriel, *El sentido del pensamiento*, 234.

tos delante del yo cognoscente que los representa y escoge entre ellos. La libertad de la cual hablamos, en cambio, es ella misma sujeto y objeto de su propia acción espiritual, *sponte sua*, su contenido es propio acto inteligible, no los impulsos, sentimientos o deseos de la conciencia inmediata. En breve, la libertad es autónoma porque quiere infinitamente su propio acto, la realización de su posibilidad infinita, reconocerse como sujeto y objeto de su realidad. Esto es lo que el existencialismo ha denominado la «elección absoluta»[264], primordial y originaria, por la cual el sujeto espiritual se elige a sí mismo y afirma a partir de ese sí mismo.

De la autoposición libre emerge un orden específico de existencia que solo la acción espiritual funda y explica. Esas realidades son, en primer lugar, la propia existencia personal, cada rostro singular y cada historia única e irrepetible. La existencia subjetiva no efecto social, mero constructo imaginario que representa un haz de significantes culturales inscritos desde afuera. Tampoco es un destino de una naturaleza determinista, una pantalla digital sin fondo o un *software* diseñado por Silicon Valley. Cada individuo singular es su propia creación libre tallada rasgo a rasgo por él y para él. Aun cuando el destino o los condicionamientos exteriores no le dejen otra opción, él es libre por elegirse a sí mismo en esa necesidad, o por rechazare. En segundo lugar, la libertad produce el universo objetivo del orden social, cultural, ético, jurídico, etc. Su acción crea sentidos y valores universales a la luz de los cuales concebimos a humanidad y somos hacedores de comunidad. El espíritu es tal en la universalidad concreta donde nos reconocemos mutua y objetiva. Para eso hace falta abandonar el narcisismo de las autopercepciones y la omnipotencia infantil. Por ese recíproco reconocimiento hay nosotros y hay yo, porque también el yo subjetivo es alteridad interior, en el mismo sentido en que el nosotros es un sí mismo exteriorizado.

Con la libertad comienza lo ético, el *ethos* personal y comunitario que construimos cada día. El universo ético es un hecho absoluto, fundado en la esencia libre de la persona humana. En concreto, el orden ético comienza con la posición de una ley que ordena la acción individual en coexistencia universal. Lo que el pensamiento intelige esencial, la praxis libre lo traduce en deber. La libertad traduce el concepto comprendido en acción debida por ninguna otra razón más que su querer universal. El orden ético no se basa en generalidades abstractas, aires de familia, en el consenso social, el instinto de cooperación o la simpatía evolutiva de la especie. Cualquiera de esos fenómenos de la con-

[264] Kierkegaard, *Skrifter,* vol. 3, 205.

ciencia inmediata están imperados, en el mejor de los casos, por la autodeterminación de lo ético, esto es, por el juicio del deber. Respecto de los intereses, afectos o elecciones particulares e inmediatas, la acción ética supone una toma de distancia reflexiva que media el contenido determinado de la acción en la universalidad del elemento racional.

Si la libertad humana se redujera a impulsos, afectos, deseos o percepciones, su contenido y forma serían heterodeterminados. Estaríamos entonces en el dominio de un psicologismo subjetivista, cuyos actantes se determinan por móviles conscientes y estos por performatividad teatral de significantes culturales, inscripciones imaginarias o hábitos conductuales. Por el contrario, una vez supuesto el dominio espiritual, la libertad se distingue del capricho individual y el orden moral, del consenso contractualista o el instinto de cooperación. Más bien sucede al revés, son los deseos o representaciones subjetivas los que se explican por el juicio moral, a la luz de su universalidad. Respecto de la conciencia representativa y el deseo autoconsciente, la acción ética impone su universalidad gestada en el diálogo del pensamiento consigo mismo. Lo ético no es tal por responder a normas sociales u objetos finitos, al contrario, son los preceptos y normas sociales los que absorben su fuerza imperativa de la infinitud y autodeterminación libre y debida. En breve, la ley es la forma universal de la acción libre, el sentimiento de lo debido.

Kant resumió el primer principio de la autonomía moral con la célebre sentencia: «obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal»[265]. La máxima de la libertad es hacer concreta su universalidad formal, si no por otra cosa, porque lo concreto «es» universal, relación esencial de lo uno y lo otro, acción recíproca. Este imperativo fundacional no ordena bienes particulares impuestos desde arriba o afuera, de manera arbitraria, coercitiva o violenta. La ley ética –y esta es su condición decisiva– nace de adentro, de la esencia de la libertad que es su elemento universal. En otros términos, la máxima ética expresa la relación esencial entre lo individual y lo universal, recíprocamente contenidos, entre lo incondicionado y su efectividad concreta, condicionada y finita. Dado que ser humano es ser espíritu, la acción libre particular debe por esencia a coincidir con lo universal que la constituye concretamente.

El sujeto ético, principio y fin de la acción libre, es a la vez objeto y contenido del acto libre que lo realiza, individual y universalmente. Su universalidad

[265] Immanuel Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (México: Porrúa, 1986), 39.

debe devenir concreta y singular, realizarse en lo particular no porque un conjunto de preceptos o normas sociales arbitrarias le sean asignadas desde afuera por las relaciones de producción capitalista. Para este realismo existencial, la necesidad de la libertad es la libertad misma, su infinitud fundante de lo finito y particular. Desde el punto de vista subjetivo, lo debido es la realización de uno mismo. Desde el punto de vista objetivo, es la realización de un orden público tal que posibilite la libre realización de todos y cada uno, de los unos en y por los otros. La existencia individual no es una abstracción sino una relación, lo es por principio y esencia universal, de donde la realización en tanto que individuo supone la realización de la comunidad en la cual se sostienen recíprocamente. El conflicto entre lo individual y lo común comienza cuando aquel toma su propio interés particular como la norma y medida universal. Entonces los deseos de cada uno chocan con los deseos de todos los demás, lo común resulta imposible y la sociedad se desangra. Pero lo cierto es que la comunidad existe porque lo universal es concreto. El universalismo ético es el anticuerpo natural contra un *homo lupus homini* inviable. Frente a la ley de la selva, el orden moral posibilita la realización de todos, por más imperfecta y perfectible que esa realización resulte.

La autodeterminación espiritual del ser humano puede y debe comulgar con la autodeterminación de la sociedad en su conjunto y el despliegue del cosmos con el cual esa sociedad se desarrolla. El realismo ético nace del mutuo reconocimiento de la igualdad esencial, un reconocimiento que convierte al yo en nosotros y al nosotros en yo[266]. Comunidad, historia, cultura nacen con ellos. La universalidad esencial del individuo se objetiva en los bienes comunes que sostienen el vínculo social y, a la postre, cósmico. Cada una de nuestras decisiones libres construye la sociedad que decidimos ser. No es, por supuesto, una construcción perfecta, exenta de negaciones, tensiones, contradicciones, errores, injusticias. De esa negatividad trata la existencia, también colectiva, sujeta a avances y retrocesos, pero siempre en proceso de libertad. Injusticias y errores confirman que lo justo y verdadero son posibles, que su sentido permanece abierto al desarrollo progresivo de la realidad social y sus instituciones. Que la libertad fracase significa que el progreso está abierto.

Los constructivistas e historicistas posmodernos clasifican los (post)valores por grupos identitarios o diversidades etnográficas. Hay valores de raza, nacionalidad, religión, etnia, etc., que además varían según los momentos históricos, las geografías, mapeos o devenires moleculares que los produzcan. En

[266] Hegel, *Fenomenología*, 113.

ese sentido, por ejemplo, debemos considerar el uso del burka, el matrimonio infantil, el derecho de pernada o el chineo como valores multiculturales. Cualquier juicio de valor de un grupo etnográfico sobre otro grupo cultural constituye una extrapolación de coordenadas espaciotemporales abusiva e inadmisible. Para los neorrealistas, en cambio, no existen «valores chinos, rusos, judeocristianos o islámicos, porque la idea de unos valores locales y particulares requiere de entrada vetar su realización a grupos determinados (los europeos, los infieles, los politeístas, los musulmanes, los estadounidenses)»[267]. Por principio universal, nada humano es ajeno a ningún ser humano, ninguna particularidad escapa a lo esencial. No hay valores exclusivos ni bienes morales excluyentes, porque estos son por definición *uni-versales*: uno y mismo en sus diferentes versiones posibles. La humanidad comparte valores, normas, sentidos, proyectos que nacen de su creación espiritual. El resto son usos, costumbres, idiosincrasias que pueblan su diversidad.

Tampoco el mal es ajeno o exclusivo de unos pocos, y menos producto de entelequias abstractas –el capital, la burguesía, la élite blanca hetero-cis, el Estado etc.–. La pena de muerte, el maltrato infantil o la opresión de las mujeres son un crimen en todo tiempo y lugar. Universal y objetivamente reprobable es usar al otro como medio o instrumento de los propios intereses particulares. El hecho de que la humanidad tome conciencia de manera progresiva de su libertad y dignidad no desmiente la realidad objetiva y universal de su esencial dignidad inalienable. Seguramente, el futuro condenará muchas acciones hoy normalizadas o permitidas, lo cual no es relativismo o subjetivismo moral, sino confirmación del progreso en la conciencia de la libertad. También la conciencia moral y jurídica, como todo lo vivo y espiritual, avanza de generación en generación al ritmo de una existencia siempre abierta a lo posible. El derecho positivo progresa cuando traduce en la norma escrita del tiempo un sentido cada vez más concreto y diferenciado. Todo progresa, también el derecho es generacional y repite en cada nuevo pacto una misma razón fundacional. Por eso la cuestión no es tanto la de crear nuevos derechos como la de progresar en la diferenciación de los ya establecidos ante nuevos contextos desafiantes.

En breve, no hay subespecies, supra-especies, pos/transespecies humanas. Lo que existe es una sola humanidad *uni-versal*: una misma en sus diversas versiones históricas. El *Geist* es el núcleo esencial de la acción subjetiva y objetiva, singular y comunitaria. Esa libertad contiene el antídoto teórico y

[267] Gabriel, *Ética para tiempos oscuros*, 154.

práctico contra el antihumanismo posmoderno: ese ensamblado de significantes, actantes, moléculas o chips que muta de especie por agregado de partes. El progreso humano es inagotable porque la existencia es ontológicamente tal, su conocimiento y praxis libre refluyen continuamente sobre el origen para dar a luz nuevos sentidos, valores, bienes morales y jurídicos cuyo objetivo siempre ha sido la mejor vida posible. La meta de la evolución cultural es el buen vivir.

Hacia ese humanismo, hacia ese progreso moral, dice Gabriel, «el primer paso consiste en pasar de la política identitaria a una política de la diferencia»[268]. En nuestros términos, pasar del identitarismo subjetivista, excluyente de la alteridad, a una diferencia capaz de contener lo otro y múltiple en su esencial identidad. Una diferencia que no sea mera disidencia extrínseca y formal, sino efectiva realización de lo universal en lo irrepetiblemente singular y de lo singular en lo concretamente universal, uno y diferente en la multiplicidad de voces particulares. Podríamos hablar así de un universalismo diferencial, atravesado por la negatividad y la fractura.

Podríamos hablar también, como lo haremos en lo sucesivo, de una diferencia ontológica y política que es ante todo y sobre todo diferencial sexual.

6. Entre la naturaleza y el espíritu: la mediación sexual

La diferencia en la identidad y la identidad en la diferencia, esa función dialéctica capaz de desdoblar y reunir a la vez, ha sido lo que los antiguos le atribuyeron a Eros, la fuerza de unidad de lo separado. Desde el fondo más remoto de los tiempos, Eros personificó la energía primordial integradora. El pensamiento contemporáneo de autores como Jean-Luc Nancy repiensa el impulso erótico como una potencia que «se difiere» o «difiere de sí»[269], y en ese autodiferir concibe la unidad de lo diferente. Hoy como ayer, la dialéctica erótica expresa el dinamismo ontológico de la diferencia esencial, razón por la cual la consideramos una categoría central de este realismo. Las siguientes líneas abordarán el concepto de Eros –en general amor, deseo o sexualidad– en el sentido ontológico de energía originaria de separación y unidad, desdoblamiento y mediación. Introduciremos aquí la dialéctica erótica para abordar

[268] Gabriel, *Ética para tiempos oscuros*, 267.

[269] Jean-Luc Nancy, *L' «il y a» du rapport sexuel* (Paris: Galilée, 2001), 30, 34.

luego, en el próximo capítulo, la consistencia ontológica, biopsicosocial y espiritual de la diferencia sexual específicamente femenina.

Eros, Śakti, φιλότης, Kāma, Ying y Yang, o Tiamat y Apsu son algunos nombres de esa fuerza cósmica primordial que concibe, separa e integra todas las cosas. La intuición de esa energía universal recorre la historia filogenética y ontogenética de la humanidad. En línea con esto, la etimología del «sexo» también expresa la idea de una concepción y separación original. El término procedería de la palabra griega tèkos –τεκος– que significa generado o concebido, del verbo prehelénico *tíktō –τίκτω– y el protoindoeuropeo *títḱeti, formados de la raíz *teḱ- que significa engendrar, concebir, dar a luz, poner en el mundo, y se dice principalmente de la madre. Tékōn y téknōn –τέκνον– eran el niño[270]. La letra «t» devino «s» en latín y tèkos pasó a *sexus*, derivado del verbo *seco, secare, sectum*: cortar, dividir y también decidir, acabar, finalizar. De este modo, en una primera aproximación mítica y etimológica, lo erótico o sexual da cuenta de una escisión primera devenir fuerza de unión y procreación. Sexo, Eros, amor, energía fecunda o anhelo creador dicen análogamente el desdoblamiento de lo uno y la concepción de lo tercero, vínculo de unidad. Su dialéctica hace estallar la realidad naciente, la trae al mundo.

La filosofía, en especial la platónica, ha pensado esto mismo. La ontología de Eros encuentra en el *Banquete*[271] de Platón, particularmente en el discurso de Diotima, sus determinaciones esenciales. En concreto, nos referimos a estas tres instancias ontológicas de la dialéctica erótica: la naturaleza intermedia de Eros, su fuerza de unidad y su fecundidad creadora. Ante todo –dice la pitonisa Diotima a través de Platón– Eros es «una cosa intermedia (metaxy)»[272] cuyo carácter medial responde a su constitución ambigua y contradictoria: ser pobre y rico a la vez, tener y no tener, poseer bajo la forma de una nada menos-que-nada, y aspirar por eso al bien, la sabiduría y la belleza que tiene y no tiene. Parafraseando a Jean-Luc Nancy, Eros se difiere o difiere de sí en la forma de una potencia fecunda que lo empuja hacia dos grandes metas: la unidad y la procreación en y por la diferencia. En su diferir, la fuerza erótica lo mantiene todo unido consigo mismo como en un continuo diferencial, y de su unidad nacen la belleza, el bien y la sabiduría. Procrear en la belleza, tanto en el cuerpo como en el alma, es la obra más preciada de un Eros que, a falta de la inmortalidad,

[270] Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* (Paris: Klincksieck, 1999), 1118 ss.

[271] Platón, *Banquete. Diálogos III* (Madrid: Gredos, 1988), 201d-212b.

[272] Platón, *Banquete*, 202a.

posee el inagotablemente nacimiento de la finitud. La generación erótica, intermedio entre el vacío de la muerte y la inmortalidad de los dioses, concede un frágil y pasajero reflejo de la eternidad. Dar a luz es lo más divino de lo humano.

La idea de una dialéctica erótica en continuo ascenso creador se convirtió en un tópico de la historia de la filosofía constantemente reconsiderado, también por la especulación moderna en cuya tradición nos colocamos. Romanticismo e idealismo absoluto vuelven al amor platónico para conceptualizar su dinamismo como medio y mediación de la identidad en la diferencia y la diferencia en la identidad. 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 consuma la unidad sin perder la diferencia, en la diferencia misma. El romanticismo conceptualizó la negatividad esencial de la diferencia erótica e insistió en su agónica destructividad como momento esencial de la creación amorosa. De ahí la identidad romántica entre el amor y la muerte, unidos en un fuego devorador que todo lo transforma. La muerte, su aniquilación salvaje y ominosa, expresa para el romanticismo el momento fecundante del amor[273].

El pensamiento de Hegel hereda del romanticismo la primacía del dinamismo amoroso como traspasar recíproco o mediación de la identidad en la diferencia y la diferencia en la identidad, unidad negativa que une y separa a la vez. Escritos de juventud como el *Sistema de la eticidad* (1802-1803) determinan en la relación entre los sexos, en su reconocimiento y apetito, la instancia donde la inteligencia brota de la naturaleza[274]. Para Hegel, la inteligencia emerge del amor, de su indiferente diferencia que es relación y reciprocidad. La *Lógica*, por su parte, describe el impulso sexual –*Trieb*– como desdoblamiento o reflexión de la sustancia en-sí, devenida para-sí generador[275]. Lo sexual media entonces el pasaje de la sustancia al sujeto, de un individuo a otro de la misma especie, así como también de la vida natural a la vida universal del espíritu[276]. Mediador ontológico por antonomasia, Eros convierte la autoconciencia en deseo del otro, y de ese vínculo nace lo tercero, la generación que

[273] Cfr. María J. Binetti, «Darse muerte. La libertad como acción negativa con especial referencia a Kierkegaard», *Analogía Filosófica* 37/1 (2023): 123-133.

[274] Georg W. F. Hegel, *Sistema de la eticidad. Jena 1802/1803* (Buenos Aires: Las cuarenta, 2025), 87 ss.

[275] Hegel, *Enciclopedia*, §§ 220- 221, 369, 374, 375.

[276] Georg W. F. Hegel, *Filosofía real* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), 153-154.

es repetición sin fin. El pensamiento hegeliano distingue la necesidad natural de la pulsión sexual o, como él la llama, la pulsión del género o generación –*Gattung Trieb*–. La necesidad natural empuja al viviente a un objeto exterior del cual se apropia para subsistir. Esa necesidad niega su autosuficiencia y lo confronta con un otro cuya asimilación reafirma la certeza subjetiva de sí. La pulsión sexual, en cambio, enfrenta al individuo con un otro igual a sí mismo, irreducible, inasimilable e independiente. En la diferencia sexual, el sujeto se relaciona negativamente consigo mismo, es decir, como el otro de un otro que su deseo no elimina, ambos afirmados en su simple identidad. El resultado de ese encuentro es la generación o, como la llama Hegel, el proceso del género en tanto que efecto de la diferencia sexual.

La lógica hegeliana añade que la diferencia sexual media además, tanto desde el punto de vista natural como espiritual, la universalidad efectiva del individuo que reconoce en el otro generado un igual. En el mejor sentido platónico-romántico, Hegel insiste en la dualidad de lo sexual, a la vez semilla de generación y de la muerte[277]. El individuo paga con su muerte la generación de lo universal, dar a luz equivale a morir. Muerte y nacimiento son, en su dialéctica, el sustituto más divino de la inmortalidad. Desde el punto de vista natural, la diferencia sexual genera la universalidad de la vida en el sentido de su conservación y propagación, de manera que también la identidad de la especie subsiste en su diferir y sucederse. Desde el punto de vista espiritual, la diferencia sexual es para Hegel el medio por el cual la autoconciencia reconoce a otra autoconciencia que la reconoce y alcanza, en esa reciprocidad, la igualdad de la razón, su universalidad diferida, o bien, ontológicamente sexuada. Que la autoconciencia sea deseo, como veíamos páginas atrás, supone por sublimación que la razón sea sexuada. El mutuo reconocimiento amoroso deviene el nosotros espiritual, del cual nacen la comunidad, la historia y la cultura. La razón de lo real es, por creación y alumbramiento, erótica.

La ontología de Hegel repone entonces la dialéctica de Eros como cosa intermedia siempre en ascenso hacia una mayor diferenciación e integración: de la sustancia al sujeto, del yo al nosotros, de la naturaleza al espíritu, de la autoconciencia a la razón y de esta a la comunidad, la cultura, la historia. Esta conceptualización especulativa subyace a la metapsicología freudiana, cuya pulsión sexual o de género –*Sexualtrieb o Geschlechtstrieb*– también hunde sus raíces en el divino Eros de Platón[278]. Más allá de las distancias epistemo-

[277] Hegel, *Enciclopedia*, §§ 374, 375.

[278] Freud, *Tres ensayos*, 121; *Más allá del principio del placer*, 59.

lógicas entre la psicología especulativa y la clínica, lo cierto es que también para la metapsicología de Freud la pulsión sexual es –decíamos páginas atrás– algo intermedio que diferencia e integra lo biológico y lo psíquico, las fuentes intrasomáticas y la agencia ideal del alma. El psicoanálisis freudiano postula la pulsión sexual como el elemento de idealización o representación del cuerpo, una suerte de desdoblamiento para-sí de lo en-sí o elevación dinámica de la energía fisicoquímica –hormonal, calórica, eléctrica, etc.– a la energía psíquica inmaterial. La energía sexual alumbra la subjetividad, unifica e integra lo parcial, talla cada rostro individual y abre múltiples vías de realización.

Mediación, integración y fecundidad son así determinaciones ontológicas del Eros freudiano. A diferencia del instinto, repetitivo de patrones preestablecidos por la especie, la plasticidad sexual pone desde sí misma metas libidinales lábiles y variables. La metapsicología de Freud es realista –a contramano de los posestructuralismos discursivos– en el sentido de una concepción comprensiva e integral del sujeto biopsicosocial, cuya realización sintetiza fuerzas fisicoquímicas, afectos, representaciones, relaciones intersubjetivas, demandas sociales, normas e instituciones culturales, etc. El propósito de la pulsión erótica es, dice Freud, «convertir lo múltiple en uno»[279], reunir lo separado y subsumirlo en su unidad funcional. La idea freudiana de sublimación[280] –una suerte de dialéctica superadora que niega metas pulsionales para conservarlas en un dinamismo superior– empuja el devenir progresivo de la historia existencial. La economía libidinal es una y múltiple, su energía creadora traza marcas, huellas, vías y circuitos facilitados por los cuales transcurre la existencia personal, intersubjetiva, social y cultural.

La dialéctica sexual dinamiza la progresiva diferenciación/integración de la subjetividad conforme con niveles de intencionalidad cada vez más complejos, que emergen desde los procesos primarios inconscientes hasta la conciencia y el pensamiento. Los diferentes paradigmas metapsicológicos de Freud –topológico, dinámico y económico– dan cuenta de esa progresiva complejidad e integración pulsional, donde la acción recíproca entre la interiorización y la exteriorización generan, como por capas concéntricas, el núcleo yoico[281]. En una primera aproximación metapsicológica, Freud distinguió –al igual que Hegel y tantos otros pensadores– las pulsiones de conservación basadas en la

279 Sigmund Freud, *El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)*, en *Obras Completas* XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 105.

280 Freud, *Tres ensayos*, 161.

281 Cfr. Troncoso, *El regreso a Freud*, 125 ss.

necesidad –como el hambre– de las pulsiones sexuales dirigidas a la reproducción de la especie –el amor–. A partir de *Más allá del principio del placer*, sin embargo, la diferencia se determina entre las pulsiones de vida –hambre y amor– y la pulsión de muerte. La romántica dialéctica amor-muerte reaparece así en el canon freudiano a través de una pulsión tanática indisociable de Eros, que acecha todo intento de unidad y creación.

Mientras que las pulsiones de vida –Eros– conservan, reproducen y expanden la vida cual sustitutos de la inmortalidad[282], la pulsión de muerte –Thanatos– desliga fuerzas, destruye y empuja al vacío. Eros diferencia y cohesiona, despliega progresivamente, metaboliza e integra. Thanatos in-diferencia y fragmenta, disuelve los lazos de unidad, desmembra y aniquila. Si lo sexual es diferencia en la unidad, lo tanático es la pura indeterminación del vacío, una igualdad sin forma ni contenido que repite compulsivamente la disolución de toda forma. La pulsión de vida genera en mediación con el principio de realidad y placer; la de muerte disuelve a través de la fantasía de omnipotencia mortífera cuyo destino es un goce imposible. El empuje *queer*, consumado en un pos/transhumanismo posgénero, es un caso insignia de esta omnipotencia mortífera respecto de la cual –precisa Diego Troncoso– no goza el yo, sino algo en el ello[283]. La pulsión de muerte carece de yo, es decir, no se sostiene en los procesos secundarios de organización interior-exterior. Como la muerte, opera un pasaje directo al acto sin mediación ni asimilación, desligada del placer y lo real, pura omnipotencia imposible.

Lo que nos interesa destacar de esta apurada relectura erótica de Platón, Hegel o Freud es su convergencia en una instancia negativa, constitutiva de la dialéctica sexual. Esta concepción reaparece igualmente en la síntesis de idealismo y psicoanálisis elaborada por pensadores contemporáneos como Slavoj Žižek o Alenka Zupančič. Estos autores –miembros de la así llamada Escuela de Liubliana– conceptualizan lo sexual en los términos de una diferencia ontológica que quiebra e incompleta, destotaliza y desfunda todo intento de clausura sustancialista o identitaria. Para esta línea teórica, lo sexual determina el esencial desgarramiento de un sujeto contradicho por su propia negatividad y, también por ella, siempre abierto a lo posible. Lo sexual desmiente la identidad inmediata, toda una, clara y distinta. Ser sexuado es ser relación, cruce de lí-

[282] Freud, *Más allá del principio del placer*, 45-46.

[283] Cfr. Troncoso, *El regreso a Freud*, 61, 419-20, 427-28.

mite e infinitud, el devenir otro[284]. El orden de la relación se distingue del orden sustancialista de la *res*.

La Escuela de Liubliana ha insistido en que la diferencia sexual expresa en primer lugar el autodiferir ontológico del sujeto atravesado por la negatividad. Esa diferencia, por lo tanto, «no es en última instancia la diferencia entre los sexos, sino la diferencia que cruza el corazón de la identidad de cada sexo, estigmatizándolo con la marca de la imposibilidad»[285]. El representacionalismo abstracto de dos sexos opuestos y excluyentes –cada uno con sus atributos claros y distintos– no tiene nada que ver con la concepción ontológica de la diferencia sexual, sostenida por el autodiferir estructural de una realidad en continua gestación. Para los autores de esta Escuela, la sexualidad expone «la incompletitud estructural del ser»[286], su contradicción e inconsistencia inherente. El tiempo de la diferencia sexual es así el devenir contingente de lo que siempre vuelve a nacer, regenerado, en compensación de su inherente desigualdad. Estos autores coinciden además en que la sexualidad es la instancia intermedia entre lo natural y lo espiritual. En palabras de Žižek, heredero de Freud, «esta es nuestra premisa freudiana central: ni el trabajo ni el lenguaje sino el sexo es nuestro punto de ruptura (humano) con la naturaleza»[287] Premisa freudiana que, por cierto, ya era romántica y hegeliana. Eros, lo sexual, no es ni natural ni espiritual, es el recíproco devenir de uno en otro.

En síntesis, una ontología erótica expresa en términos dinámicos y mediales la diferencia esencial de la existencia. La energía sexual contiene la negatividad inherente a lo finito –no-todo y no uno– en continuo movimiento de desdoblamiento y generación. Eros niega al sujeto como uno para engendrarlo como otro. Hasta aquí entonces, entre lo uno y lo otro, la diferencia erótica es mediación y nacimiento.

Ahora bien, si se trata de recuperar la tradición especulativa y reponer lo sido para que empiece a existir, resulta que esa diferencia originaria era desde el comienzo mujer. Desde el fondo más remoto de los tiempos, la humanidad intuyó la condición femenina de esa energía erótica primordial de la cual todo nace. Lo recuerda Žižek cuando asegura que

284 Cfr. Jean-Luc Nancy, *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma* (Buenos Aires: La Cebra, 2011), 34.

285 Žižek, *Less than Nothing*, 761.

286 Alenka Zupančič, *What is Sex?* (Cambridge & London: MIT Press, 2017), 141-42.

287 Žižek, *Sex and the Failed Absolute*, 61.

> hombre y mujer no están ubicados en el mismo nivel ontológico, no hay dos especies del mismo género. La pareja primordial es más bien la de la mujer y el vacío (o la muerte: *das Mädchen und der Tod*) y el hombre viene segundo, el llena ese vacío introduciendo un desequilibrio en el universo[288].

La mujer y su diferencia, tal es el postulado de un realismo feminista, el primer principio de una ontología de la diferencia sexual. Nuestra propuesta realista asume la realidad de la mujer como lugar efectivo del origen y fundamento, conceptualizado en tanto que medio, concepción y concepto de un diferir esencial. La postulación de diferencia sexual femenina como instancia arquetípica y arqueológica del pensamiento filosófico convierte al realismo en feminista. La pregunta que empuja a este pensar es entonces –para emular a aquella pregunta de Christine Battersby[289]– ¿qué sería un realismo ontológico cuyo *arché* sea la diferencia sexual femenina, esto es, esa acción recíproca de nacer? ¿Qué humanidad podríamos gestar si la reciprocidad del reconocimiento materno primara sobre la lucha a muerte del amo y la esclava?

El siguiente y último capítulo girará en torno a esa ontología del diferir-se-mujer, no por oposición al varón, sino por absoluta potencia creadora. En otros términos, propondremos un realismo ontosexual que encuentra en la mujer su energía original y arquetípica. En y por su concepción-mujer, la existencia nace.

[288] Slavoj Žižek, *Disparities* (London & Oxford: Bloomsbury, 2016), 11.

[289] Christine Battersby, *Phenomenal Woman. Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity* (New York: Routledge, 1998), 23.

La diferencia sexual, el otro nombre de un realismo feminista

La desontologización de la diferencia sexual performada por los géneros identitarios en paralelo con la pérdida del principio de realidad y la proliferación nominalista de sustitutos imaginarios constituyó el punto de fuga y no retorno del pensamiento feminista de *establishment*, devenido primero posfeminista, luego transfeminista y por último transhumano, posgénero y xenosexual. No obstante, el estado de permanente licuación pos/transfeminista parece estar en una agonía terminal. El discurso público, antes dominado por la propaganda *woke*, ha comenzado a visibilizar y nombrar sus estrategias de control e implantación a través del régimen internacional y su financiación corporativa.

De la trampa socioconstructivista y el neotribalismo identitario, solo se sale de un salto por elevación a un nuevo realismo de la diferencia sexual. Parafraseando a uno de los máximos pensadores de la libertad[290], cuando no queda más alternativa que la única necesaria, entonces se elige lo verdadero. Hoy el pensamiento feminista no tiene alternativa: o la ficción estereotipada o la realidad de la mujer, o los ensamblajes posgéneros a la orden del mercado o la diferencia sexual en libre creación. El salto es una decisión esencial para reponer lo sido, lo que siempre estuvo ahí. Para un realismo de la diferencia sexual, el sujeto humano es mujer o es varón. Los diferentes, múltiples, disidentes e infinitamente diversos son las mujeres y los varones.

Llamaremos realismo feminista a la filosofía que viene después del transfeminismo xenogénero, con la tarea de deconstruir la falsa vía emprendida, reponer los conceptos ontológicos fundamentales y concebir el origen concreto de la existencia, su dinamismo diferencial constitutivo. Un realismo feminista comienza por asumir compromisos ontológicos, ante todo, el compromiso especulativo con la existencia de las mujeres a partir de la cual es posible comprender su historia, su silencio, las genealogías, el legado y un

[290] Kierkegaard, *Skrifter,* vol. 3, 164.

https://dx.doi.org/10.5209/hei.009.04
Nuevo realismo feminista. María J. Binetti. © Ediciones Complutense, 2026.

proyecto universal de igualdad y justicia que es de ellas y, en ellas, de todos. Por otro lado, el compromiso ontológico con el origen concreto de la existencia, su dignidad relacional y naciente. Por último, el compromiso ontosexual con una erótica primordial en mutuo reconocimiento. Una ontología de la diferencia sexual debe derivar en una antropología, ética, política, epistemología, en breve, en una cultura de la diferencia, realista y feminista.

Un realismo feminista es por definición un feminismo de la difierencia sexual y el nuestro es radicalmente irigariano. De Luce Irigaray aprendimos que «la diferencia sexual representa una de las cuestiones o la cuestión que se debe pensar en nuestra época»[291]. una cuestión que debe ser pensada como concepto filosófico, acto y contenido del propio pensar, en lugar de mero objeto de la conciencia empírica. En el concepto, la erótica de la diferencia deviene logos. La diferencia sexual femenina expone el desdoblamiento del pensar, su poder conceptivo de la alteridad. Un realismo feminista no es psicologismo o sociologismo de cierta feminidad con pretensiones metafísicas al estilo de la antropología cultural posmoderna. Tal realismo constituye reconsideración ontológica del principio y elemento femenino de lo real, de su autonomía metonímica –para usar un término de Luisa Muraro– universal.

Por otra parte, un realismo feminista de la diferencia contiene una teoría integral de la sexualidad, lamentablemente perdida en los avatares del género social, los constructos imaginarios y las orientaciones genéricas. A esa teoría le corresponde elaborar la identidad sexual de las mujeres en su infinita diferencia, riqueza y diversidad, en la superación del dualismo falogocéntrico y la ideología de género. Elaborarla también en su especificidad y autonomía simbólica, lamentablemente perdida por la simetría igualitaria de los sexos. Por un profundo e inconsciente complejo de castración, cierto feminismo neutralizante ha pretendido diluir la especificidad sexual femenina en favor de un monismo sexo-político en el que todas las vacas son pardas. Para una teoría integral de la sexualidad, por el contrario, la dualidad sexo-política es irreducible. Ni dualismo ni monismo, sino dualidad de sentidos y significados a partir de los cuales refundar un nuevo contrato sexual y social con la vida, humana y no humana.

Ser mujer es devenir una y no una, otra y legión. De ese autodiferir creador tratarán las siguientes páginas dedicadas a la consistencia ontosexual de la diferencia así, como a su integración biopsicosocial y espiritual, cultural o política, a la vez una, otra y diversa. Ellas tratarán igualmente de la energía

[291] Luce Irigaray, *Ética de la diferencia sexual* (Castellón y Vilaboa: Ellago Ediciones, 2010), 35.

erótica que separa, reconoce y contiene la alteridad. Frente a la avanzada cultural de un *thanatos* desintegrador, Eros es garantía de ese mutuo reconocimiento que da al yo el bautismo del nosotros.

1. El diferir mujer de toda diferencia

La teoría feminista aparece en la modernidad como un pensamiento político tendiente a lograr la igualdad entre los sexos. Su mayor éxito histórico consistió en mostrar que el sexo –o la diferencia sexual– son vectores políticos. El sexo es político y esa política ha sido histórica y sistemáticamente de discriminación y violencia contra las mujeres. La urgencia de resolver la desigualdad estructural de las mujeres hizo que el pensamiento feminista descuidara el hecho de que que no hay política ni filosofía política sin fundamentos ontológicos. En lugar de estos, el feminismo *mainstream* optó por un nominalismo lingüisticista o bien por un constructivismo materialista de corte economicista e historicista –marxismo y posmarxismo mediante–. De este modo, los fundamentos ontológicos de la existencia, en particular de la mujer, cedieron en favor de una realidad discursiva, histórica, cultural o simplemente biológica. La realidad de la mujer se desplazó así al discurso, la historia, el constructo cultural, el útero biologicista, la clase económica, etc., mientras perdió la concepción integral de su realidad humana específicamente sexuada.

Sin embargo, ha habido también otro pensamiento feminista no hegemónico ni de *establishment*, que surgió con una clara conciencia ontológica de la realidad constitutiva e integral de la mujer, y comprendió que allí residía la clave de su suerte histórica y su resignificación futura. Ese pensamiento es el así llamado feminismo de la diferencia sexual, al menos cierta línea suya representada principalmente por Luce Irigaray. Con Irigaray –aunque no solo con ella–, el feminismo alcanzó la autoconciencia ontológica de la diferencia sexual. El pensamiento de la diferencia superó el *cul de sac* representacionalista y sustancialista de dos sexos opuestos y excluyentes, para conceptualizar la diferencia en el sentido especulativo de una autodiferir esencial y la sexualidad en el sentido erótico de la tradición platónica, romántica y metapsicológica. Su mayor aporte, aquel que distingue al feminismo de otros pensamientos de la diferencia o la sexualidad, consistió en conceptualizar la diferencia ontológica a la luz de la sexualidad femenina, y la sexualidad femenina a la luz del dinamismo generador originario. Irigaray entendió la diferencia como el concepto filosófico más importante del siglo xx, pero entendió además que la

concepción de la mujer era la determinación decisiva de ese nuevo paradigma. Introduciendo la instanciación de la mujer en la conceptualización de la diferencia ontológica, Irigaray inauguró una nueva era del pensamiento filosófico, que sigue siendo futuro.

Antes abordar la cuestión ontológica de la diferencia sexual femenina, quisiéramos despejar algunos equívocos que la confunden con una representación clara y distinta de determinaciones ya sean biológicas ya sean culturales ya sea alguna relación causa-efecto entre lo cultural y lo biológico. Tampoco se trata de una oposición representativa excluyente entre lo femenino y lo masculino. Menos aún es la proyección de un Otro u Otra irrepresentable, inconmensurable e inaccesible al lenguaje y el pensamiento, una especie de no lugar o no hay de toda relación. La diferencia sexual de la cual hablaremos aquí no es representación, sino concepto; su dinamismo no es óntico, sino ante todo ontológico; su oposición es autocontradicción. El feminismo de la diferencia afirmó hace tiempo, por lo menos desde aquella *Rivolta Femminile* de los 70, que la mujer no se define por la comparación extrínseca con el varón[292], sino por su autonomía simbólica. La diferencia sexual está en todas partes, es siempre posible, enunciable y conceptualizable en las múltiples relaciones que ella genera y por las cuales es generada. Una ontología de la diferencia sexual no es un sustancialismo metafísico de la entelequia mujer porque ser mujer es sujeto, no sustancia ni constructo estereotípico.

El pensamiento irigariano parte del hecho de que la diferencia sexual nunca existió. En su lugar, se impuso el monismo hom(br)océntrico de un solo Uno y Mismo sexo, único criterio de realidad, acción y pensamiento. Respecto de Él Sujeto, la otra es el no sexo, un negativo fallido y castrado del cual procede toda degeneración. Así las cosas, la propuesta irigariana consistió en elaborar la diferencia fuera del modelo de desigualdad, pensar su concepción y liberar su energía creadora. El concepto-mujer ocupa el lugar de un paso atrás hacia lo no pensado que puja por la luz. Eso no pensado es el origen, principio y elemento femenino de lo real. Ontológicamente dicha, la mujer es el lugar del origen y, en rigor, el lugar donde el origen es nacimiento.

Volviendo al capítulo anterior, decíamos entonces que la diferencia esencial es el autodiferir de lo uno por reflexión y negación de su simple identidad inmediata. Ese dinamismo implica la contradicción de lo uno, su relación de alteridad y el nacimiento de lo múltiple y diverso. Esas tres instancias dia-

[292] Carla Lonzi, *Escupamos sobre Hegel y otros escritos de liberación femenina* (Buenos Aires: La Pléyade, 1975), 15.

lécticas –contradicción, alteridad, multiplicidad– determinan la realización del diferir esencial. ¿Qué sucede entonces si pensamos el diferir-se mujer? Entonce sucede una existencia capaz de soportar el absoluto desgarramiento del otro; sucede un cuerpo capaz de dar a luz la alteridad radical y devenir, por ese otro, legión.

El autodiferir femenino es por antonomasia autoactividad conceptiva y generadora, movimiento en sí y por sí desgarrado en la alteridad. De su concepto podemos decir que es acto y contenido, forma y energía vital creadora de sí misma y lo otro. El punto cero del feminismo, tanto desde la perspectiva ontológica como antropológica o política, es la autoactividad de la mujer, su diferencia que hace es medida, potencia y obra autónoma de sí misma. La diferencia es la esencia de la mujer en la triple instanciación de contradicción, alteridad y multiplicidad. Oposición y diversidad derivan de ese autodiferir radical que niega y escinde al sujeto. En el movimiento de sí misma en sí misma por su negatividad, la mujer deviene otra, diversa, múltiple. En palabras de Irigaray, la mujer es ese sexo jamás simplemente uno, sino «indefinidamente otra en sí misma»[293]. Porque la identidad es diferencia, cada mujer es siempre otra.

Para ella, ser es devenir, fuera de esas falacias dualistas que representan la exclusión de lo sido y su llegar a la existencia. Ser mujer es devenir en el mismo sentido en que devenir es la autoactividad de lo esencial, el desarrollo inmanente de lo que quiere llegar a la existencia. Su intrínseca indeterminación o negatividad contiene lo posible: esa nada menos que nada reflexiva y creadora. Elizabeth Grosz ha explicado al respecto que «el estatuto ontológico de la diferencia sexual implica una fundamental indeterminación tal que debe explicar su apertura, su incompletitud y sus posibilidades de ser completada, suplida por un (ulterior) reordenamiento»[294]. La diferencia femenina es en esa indeterminación potencia de lo nuevo, energía activa de transformación. Su indeterminación constitutiva le impide a la identidad cerrarse sobre sí misma cual sustancia completa y acabada. En palabras de Irigaray, «ni tú eres ni yo somos el todo o lo mismo, el principio de totalización»[295]. En la mujer, su ser no toda y no una coincide con su concepción matricial.

293 Luce Irigaray, *Ese sexo que no es uno* (Madrid: Akal, 2017), 28.

294 Elizabeth Grosz, *Space, Time, and Perversion. Essays on the Politics of Bodies* (New York: Routledge, 1995), 80.

295 Luce Irigaray, *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la historia* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1994), 152.

A lo largo de la tradición falogocéntrica, empezando por aquella ancestral tabla de los opuestos pitagórica y llegando hasta la escritura Derrida o la fonología de los significantes lacanianos, la mujer fue representada como el principio y elemento de infinitud, indeterminación o diferencia, Díada indefinida o materia prima en relación de oposición y complementación con el elemento autoactivo de la Perfección, Unidad y Determinación masculina, pura Identidad y Unidad en sí. Lo Uno y Perfecto subsiste en sí mismo, la mujer en aquel. La ontología feminista de la diferencia retoma esa analogía primordial, pero en el marco de un nuevo realismo no dualista, donde la diferencia es ella misma mediación creadora. Entiéndase aquí por mediación el movimiento inmanente que indetermina lo determinado y determina la indeterminación, el pasaje de lo mismo a lo otro en el seno de una unidad diferencial. La mediación es el *factum* ontológico fundacional: la actividad que pone lo otro de sí desde el origen. A esto se refiere el feminismo cuando afirma que la diferencia sexual femenina es la «mediación universal»[296]: lugar de origen y elemento de transformación. De su vacío y abisal *Xáos* –en griego apertura, hendidura, abismo– nace el universo. En el principio es la infinitud de su seno estallado en cosmos.

La díada es arquetipo de identidad y diferencia, su mediación repetida en el origen de la alteridad. De ahí que ser mujer es «ser-dos»[297] por desdoblamiento interno y exposición de lo otro. Ser-otra, ser-dos, alojar la alteridad y devenir por ella expresan la constitución relacional de la existencia. Justamente por ser relación esencial, la diferencia no es dualismo ni mera diversidad extrínseca, sino unidad dual o dualidad, o remisión recíproca.

El desdoblamiento ontosexual de la existencia repite en cada instancia, momento y lugar su íntima y manifiesta armonía, ser-otro y ser-dos. Ese autodiferir esencial, que es siempre otro y dos, deviene por extroversión multitud, diversidad, cosmos. El mundo nace, dice Luisa Muraro –otra de las grandes pensadoras de la diferencia– en el círculo de la mediación[298], no cual ente eyectado a la existencia, sino cual alteridad devenida de adentro y sostenida en íntima relación. La diferencia sexual femenina constituye el arquetipo de una multiplicación existencial que supera la posición extrínseca e inmediata de moléculas extra moléculas por el llegar a ser desde lo interior, en el medio y

296 Lia Cigarini, *La política del deseo. La diferencia femenina se hace historia* (Barcelona: Icaria, 1996), 229.

297 Luce Irigaray, *Democracy begins between Two* (London: The Athlone Press, 2000), 139 ss; *To Be Born. Genesis of a New Human Being* (Macmillan Palgrave, 2017), 33.

298 Cfr. Luisa Muraro, *El orden simbólico de la madre* (Madrid: horas y Horas, 1994), 80.

centro de su diferencia. La existencia procede por expansión concéntrica de un centro que se repite al infinito, en todas las cosas. No rizoma metastásico. Matriz continente de toda dialéctica.

En síntesis, la diferencia ontosexual es a la vez, en sincronía, no un «dos –no divisible en uno(s)»[299]. El dos de la diferencia es dinámicamente siempre tres: lo tercero de la relación entre uno y otra, el medio de una reciprocidad constitutiva. De su parto –que es partición y parición– comienza una existencia que es siempre resultado de un desdoblamiento ontosexual, reduplicadamente una y otra, individual y social. Ser-dos es existir en el otro como en un igual irreductible. Ser-dos y reconocerse tal echa por tierra las fantasías omnipotentes del uno y mismo narcisista. Porque no somos simplemente uno, sino relacionalmente dos, el otro es deseo, tarea y deber esencial. El diferir ontosexual supone, primero, la negatividad reflexiva que desdobla la simple identidad en díada matricial, *Xáos* o apertura original. Segundo, significa el nacimiento de la alteridad en el medio que separa y relaciona a la vez. Tercero, la diferencia femenina concibe la multiplicidad del mundo y los mundos en continua expansión y transformación. Del no uno nacen legiones en progresiva diferenciación. Frente la lógica falogocéntrica del Uno y Mismo autosubsistente en su perfección ideal, el pensamiento feminista propuso la inmanencia del diferir matricial, expuesto al otro radical, cuya diferencia es concepción y generación. Si el *Esse subsistens* produce ex nihilo desde afuera, el origen matricial reproduce por virtualidad inmanente y negatividad reflexiva. El arquetipo femenino salva lo real del dualismo abstracto.

Se explica a partir de esto por qué esa diferencia femenina contiene el concepto de todos los conceptos, vale decir, la matriz conceptiva y conceptual del propio pensar. Claire Colebrook entiende al respecto que el concepto mujer «abre la conceptualidad de los conceptos a una cierta no plenitud»[300] a partir de la cual –añadimos– es posible concebir. El concepto ontológico de la mujer expresa la autoactividad en-sí y para-sí de la cual irrumpe la alteridad. Por eso su diferencia es arquetipo de la mediación universal, génesis de un devenir esencial, de sí mismo en sí mismo, por el que uno siempre vuelve transformado. El concepto-mujer contiene la virtualidad de todo movimiento y concepto. La instanciación genésica, o mejor, *gin*ésica de lo real permanece coimplicada a lo largo del devenir como medio de pasaje y transformación. Su devenir se repite en toda diferencia, su *ginérgia* abre todas las venas de la realidad.

[299] Irigaray, *Ese sexo que no es uno*, 4; también *Espéculo*, 236.

[300] Alaimo y Hekman, *Material Feminisms*, 78.

A este concepto responde la intuición deleuziano-guattariana de que «todos los devenires comienzan y pasan por el devenir-mujer. Es la llave de los otros devenires»[301]. Devenir de devenires, concepto de conceptos, autodiferir de diferencias, en cualquier caso el ser-mujer expone la instancia de desfundamentación que es indeterminación y gravidez a la par. Mientras que el paradigma falogocéntrico justifica el movimiento por un primer motor inmóvil, *Esse subsistens* o causa incausada que eyecta a la existencia de la nada, el paradigma ontosexual explica el origen por retroacción de lo originado, resultado de la acción recíproca que los constituye a ambos y siempre vuelve a darse a luz una y otra vez. El principio genésico matricial opera por contracción de sí y par(t)ición diferencial.

Según el diferir o diferir-se mujer, la identidad es resultado de la posición del otro. Esa acción recíproca que separa y reúne se llama Eros, su arquetipo es la diferencia sexual femenina, su economía libidinal comienza en la par(t)ición originaria, su condición universal es el nacimiento. En relación con ser-mujer, generar es gestar en intimidad, alojar para ser. En relación con ella, nacer es venir a la existencia desde adentro de una existencia medial y relacional.

1.1. Lo real *in statu nascendi*

Mientras que la eyección *ex nihilo* del Uno arroja al ente de la nada por acción de su trascendencia eterna, la diferencia sexual femenina concibe en sus entrañas por negación y desdoblamiento de la simple identidad. El nacimiento es el origen concreto de la existencia, inmanente y continuo con su devenir, su indetenible repetición o diferir-se es arquetipo universal. Nacer es la acción medial por antonomasia: autoactividad de una identidad par(t)ida fuera por una alteridad gestante. El nacimiento despliega el movimiento infinito de lo mismo en virtud del cual lo nuevo llega al mundo[302]. Su concepto es concepción y conceptualización esencial, la actividad de lo in-ex-istente e in-ex-puesto.

[301] Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 279; véase María J. Binetti, «El devenir-mujer de todo devenir. Una lectura máter-realista de *Mil mesetas*», *Revista de Filosofía* 43/2 (2018): 283-294.

[302] Para el concepto de nacimiento remitimos a Irigaray, *To Be Born*; Nancy, *The Birth to Presence*; Alison Stone, *Being Born: Birth and Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2019); Peter Sloterdijk, *Esferas I. Burbujas. Microsferología* (Madrid: Siruela, 2003).

Ser finito es estar continuamente naciendo de la infinitud. Lo nacido contiene algunas determinaciones ontosexuales que vale la pena mencionar. En primer lugar, lo naciente viene de adentro de una intimidad tan poderosa que es capaz de desgarrarse a sí misma y dar a luz. Esto supone la contracción o retracción de la potencia originaria que niega su simple identidad inicial para verla florecer. Eros es siempre antes muerte. En segundo lugar, nacer es pasar de la oscuridad a la luz, del *Xáos* tenebroso al luminoso cosmos de las formas, semejante a salir de una caverna de sombras. Tercero, lo que nace es radicalmente relacional, depende por esencia de la alteridad que lo contiene, sostiene y alimenta su condición indefensa y vulnerable. Cuarto, nacer es el acto sexual por antonomasia: partición, parición y apego primordial. La verdad del nacimiento es lo tercero que separa y abraza a la vez. Quinto, lo que nace vive adentro de otro cuerpo, lo inhabita, consume, consuma y una vez separado, lo aferra y se apega. Sexto, nacer es ser situado por otra en una historia, un lugar, unas condiciones físicas, psíquicas y sociales determinadas. En última instancia, lo naciente es finito por definición, tiene principio y fin, y entre ambos ocurre un despliegue constante de posibilidades. El nacimiento impone la ineludible condición mortal –sexo es muerte– de lo que siempre está llegando a ser. Imagen y sustituto de la divinidad.

Entre la vida y la muerte, el nacimiento media un continuo y sucesivo volver a la presencia. Jean-Luc Nancy comenta al respecto que el sujeto «nunca deja de estar naciendo o temblando. Este es el modo en el cual la diferencia viene a la identidad: ella le *sucede* a la identidad. La identidad misma no permite ser identificada, y esto hace a la identidad»[303]. Ser sujeto es repetir el ritmo, la aritmética primordial de ser-dos. Debe ser por eso que nacer es un verbo intransitivo, mejor dicho, un verbo cuyo acto coincide con el sujeto resultado y contenido de aquel. El representacionalismo identitario no conoce el nacimiento, todo en él es posición inmediata de un lleno y pleno sin espesor ni interior. Por el contrario, el nacimiento es una categoría de la reflexión que le sucede a una identidad negada. Su movimiento determina la condición dual y alterna del sujeto, su llegar a ser desde lo sido que lo precedió y deseó primero. Porque nacemos, hay un núcleo interior y un entorno continente de sentidos y afectos.

Una vez que la diferencia ontológica es restituida al origen sexual de la existencia, la realidad reconoce su condición matricial y natalicia, la pertenencia a un seno que no es ni uno ni dos, sino siempre tres, medio y mediación

[303] Nancy, *The Birth to Presence*, 33.

creadora. El origen máter-real contiene la conexión inmediata con la raíz de la vida, de la cual surge el sentimiento de una esencial hermandad universal, humana y cósmica. La separación del nacimiento es el símbolo de una erótica primordial –*tèkos, sexus*– que hace vibrar el universo y enseña a amar a la humanidad. Se nace apegado, abrazado, acuerpado y nutrido por una alteridad que se repite toda la vida en la sucesión de apegos, abrazos, cuerpos que alojan cada rostro e historia personal. El primer amor es todos los demás, pulso y medida de una progresión infinita de repeticiones. Cuando el origen es relacional, su retorno es un abrazo continuo. Luisa Muraro explica la continuidad erótica de ese origen como la sustitución-restitución del amor que amó primero[304]. La erótica del nacimiento enseña que la autonomía del sujeto solo puede realizarse como relación esencial.

Restituir el sentido y alcance de la condición naciente después del vaciamiento falogocéntrico y su reducción al no lugar de la degeneración y el mal ha sido uno de los objetivos centrales del pensamiento de la diferencia. Para abreviar un contexto que ha vertido ríos de tinta feminista[305], digamos que las construcciones ideológicopolíticas que consagraron el Nombre del Padre y celebraron su eterna creación *exnihilo*, convirtieron el nacimiento en el lugar maldito de una caída originaria que torció la obra del Padre –Acto Puro, Ser Perfecto, Causa Primera u Otro inaccesible– y sometió el mundo al destino de la culpa y la muerte. Todas las dimensiones de la cultura patriarcal –religión, política, moralidad, ley– se articularon en torno a una existencia caída y degenerada, que debía recuperar su integridad paterna y celestial. En ese contexto histórico, la autoconciencia feminista comprendió el alcance disruptivo del nacimiento como categoría ontosexual, origen de un nuevo paradigma cuya tarea asumió.

A lo largo de esa empresa de restauración conceptual del nacimiento, el pensamiento feminista descubrió con asombro que la conciencia humana primitiva interpretaba el mundo a la luz de aquel. En efecto, el nacimiento es la primera idea civilizatoria, motivo central de la vida cultual y cultural del alma primitiva. En ese sentido, podríamos describir al feminismo de la diferencia como una arqueología ontosexual del nacimiento, cuyas marcas viven bajo las capas geológicas de la ideología falogocéntrica. Algunos hallazgos arqueológicos de la historia preindoeuropea confirman la preponde-

304 Cfr. Muraro, *El orden simbólico de la madre*.

305 Cfr. María J. Binetti, *Mater/realismo. Aportes para una filosofía feminista de la diferencia sexual* (Buenos Aires: Prometeo, 2018), 113-184.

rancia de un universo simbólico gobernado por el poder femenino de generación y regeneración, y desplegado en torno a su autoridad simbólica, matricial y natalicia. Trabajos como los de de Marija Gimbutas[306], entre muchos otros, han contribuido a recuperar el universo de la conciencia primordial dominado por el motivo materno. Los testimonios del tiempo abundan, por ejemplo, las Venus paleolíticas, la figura de la Gran Madre neolítica en todas sus advocaciones y figuras, los ritos ctónico-lunares, el uróboro que siempre vuelve a comenzar, el inframundo cavernoso que es seno, tumba y templo, las huellas de Çatal Hüyük, Hacilar o la civilización creto-minoica, la iniciación en los misterios, el oráculo de Delfos –etimológicamente seno materno– en honor a Gea y Themis, y otros motivos culturales consagrados a la continua generación de la vida naciente.

In illo tempore, la madre era *méter-métra*, expresaba la matriz, medida y esencia universal, su materia primordial era fuerza salvaje de creación y regeneración, su seno *Xáos* oscuro y tenebroso del cual nacía el cosmos. Por analogía, la sangre menstrual era el *menstruum universalis* cuyo elemento disolvía toda determinación y generaba nuevas formas, el primer objeto sagrado que la humanidad conoció y el motivo de sus primeros tabúes. El mítico *regressus ad uterum*[307] representaba la instancia de mediación o pasaje de un estado a otro, y los ritos –del sánscrito *ṛtá*: orden– de ese volver originario actualizaban el ritmo de ese eterno renacer que era orden esencial. La iniciación y sus misterios buscaban restituir la condición inicial de la cual volver a nacer, transfigurado. La mítica primitiva es imágen de ese desdoblamiento ontológico de la infinitud que la filosofía hace concepto. En ambos casos, el carácter femenino del origen

306 Véase a título ilustrativo Marija Gimbutas, *The Living Goddesses* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2001); *The Goddesses and Gods of Old Europe. 6500 – 3500 BC. Myths and Cult Images* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1996); *The Civilization of the Goddess*, ed. Joan Marler (New York: HarperCollins Publishers, 1991); *The Language of the Goddess* (San Francisco: Harper & Row, 1989); Johann J. Bachofen, *El matriarcado: una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica* (Madrid: Akal, 1992); Robert Briffault, *The Mothers. A Study of the Origins of Sentiments and Institutions*. 3 vols. (London: George Allen, 1927); Bernard Clive Dietrich, *The origins of Greek Religion* (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1974); Anne Baring y Jules Cashford, *El mito de la diosa* (Madrid: Ediciones Siruela, 2014); Ina Wunn, *Las religiones en la prehistoria* (Madrid: Akal, 2012); Barbara G. Walker, *The Woman´s Encyclopedia of Myths and Secrets* (San Francisco: Harper Collins, 1983); María J. Binetti, *Mater/realismo*, 146-184.

307 Cfr. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición* (Barcelona: Planeta-Agostini, 1984), 79 ss.

del cosmos y la naturaleza es «tan aplastante –asegura Jacinto Choza Armenta– que no es posible dejarlo de lado»[308].

Algo parecido debió haber intuido Freud cuando comparó la cosmovisión matricial preindoeuropea con la constitución preedípica de la niña, ambas reprimidas por la ley del Padre. Así dice Freud: «la intelección de la prehistoria preedípica de la niña tiene el efecto de una sorpresa, semejante a a que en otro campo produjo el descubrimiento de la cultura minoico-micénica tras la griega»[309]. Se trata en ambos casos de un orden subjetivo y social en conexión con la matriz vital, apegado a su fuente erógena. Esa condición original de continuidad y apego quedó abortada por la usurpación fálica del origen, la criminalización del nacimiento –causa de degeneración, caída y muerte– y la trascendencia del Padre como verdadero origen y fuente de regeneración. La ley del Padre descargó entonces su castigo sobre la conciencia celebratoria del nacimiento, su punitivismo instaló el pecado y sustituyó la expansión erótica por una sanción culpógena de la existencia. La literatura feminista es al respecto inabarcable, bástenos aquí con subrayar su descubrimiento de un sustrato original arraigado a la vida, la tierra, la fuerza renovadora del cosmos. La autoconciencia primitiva quiere vivir, que todo viva y vuelva a nacer eternamente en este mundo.

El nacimiento conserva la memoria inconsciente, corporal, de la oscuridad más radical, esa noche abisal de la existencia de donde todo viene y adonde todo retorna para renacer. Lo siniestro u ominoso, lo llaman algunos, que habita la intimidad y tarde o temprano impone su justicia. Esa noche del mundo no es mera falta, privación, nada o agujero simbólico; es potencia infinita, menos-que-nada, de generación y regeneración. Su oscuridad cavernosa es a la vez seno, tumba y templo sagrado. Sobre el trasfondo de ese *Xaos* abismal se revela lo finito, aparece, ex-*siste* o simplemente llega a ser desde la eterna memoria de lo sido. El mítico motivo de una matriz oscura, abisal y salvaje en permanente par(t)ición y devoración es una imagen arquetípica de aquel núcleo conceptivo y conceptual del pensar filosófico.

Nacimiento, muerte y regeneración, par(t)ición *ex utero* y regreso *ad uterum* repiten sin fin la eterna juventud de lo que siempre está volviendo. Ese diferir concebido y nacido una y otra vez es consistente con una dialéctica triada que expresa, en términos especulativos, la mediación de la diferencia ontosexual.

308 Jacinto Choza Armenta, *En el principio era la madre. Matemática y física del comienzo* (Sevilla: Thémata, 2024), 15.

309 Sigmund Freud, *Sobre la sexualidad femenina*, en *Obras Completas* XXI, 228.

Porque el desdoblamiento de lo uno es siempre tres, nunca dos, la lógica matricial y natalicia es ternaria: diferencia y síntesis, alteridad y alternancia de lo no uno multiplicado al infinito. Tres, medio, centro, ser-dos significan la superación de todo dualismo, el lugar de una dualidad reflexiva y dinámica que desconoce la adición sustancialista de simples y puros unos autoidénticos. El medio, lo tercero, rememora además la instancia de equilibrio de la justicia cósmica y social –pendiente entre los dos platillos de la balanza–, llamada a restablecer la medida perdida. Por eso la *metra* materna –medida y orden– es también la *Díke* restitutiva del ritmo universal y reparadora del daño que todo exceso, sustracción o injusticia infligen. Cosmos y comunidad humana comparten analogía el mismo ritmo y equilibrio mediales a lo largo ciclos de alternancia de contrarios recíprocamente compensados por la Justicia universal, natural y social a la vez[310].

Desde el comienzo, la idea del nacimiento concibió universos míticos, subjetivos y culturales. Su economía simbólica cumplía una función civilizatoria, esto es, daba forma a una conciencia celebratoria de la vida, que atendía sus ciclos y cuidaba los equilibrios cósmicos. La reciprocidad de la acción era la ley suprema, natural y social, porque garantizaba el ritmo de un continuo desdoblamiento universal. La conciencia de una conexión inmediata con la matriz de la vida, la inmanencia de su energía ontosexual y la sacralidad de sus creaciones es lo que la humanidad perdió –en la mujer– con la inculturación del falogocentrismo. Entonces aquella lógica natalicia que organizaba la existencia quedó sepultada bajo el mito de la degeneración y la caída que solo la ley del Padre puede salvar. Aquella caverna oscura que era a la vez seno, tumba y templo, se convirtió en un infierno de sombras espectrales, y la energía creadora de la vida quedó reprimida en el inconsciente de una memoria sin lugar. El impulso erótico fue extirpado de la matriz vital y la existencia, exánime, fue arrancada de su seno.

Parafraseando a Luce Irigaray, la cultura hom(br)osexual[311] descansa sobre un matricidio original que borró la marca de su diferencia. El falogocentrismo dispuso todos los recursos ideológicos y físicos posibles para convertir el nacimiento en el no lugar de lo que nunca debió ser. El pensamiento feminista, por su parte, dispuso la restitución de ese lugar en el marco de una economía

[310] Remitimos a título ilustrativo a la idea de reciprocidad como articuladora social de Marcel Mauss, *The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies* (London: Routledge, 1990.

[311] Irigaray, *Espéculo*, 127-28; también *El cuerpo a cuerpo con la madre* (Barcelona: La Sal, 1985).

matricial. Esa tarea de arqueología conceptual dió el primer paso hacia un realismo ontosexual centrado en el origen concreto de la existencia. Restituir la condición naciente supone liberar una erótica elemental, inhibida por la fálica prohibición del cuerpo materno. Bracha Ettinger llama a esa energía primordial de generación y nacimiento «*metramorfosis*»[312] y le atribuye la capacidad de crear y repetir instancias mediales, interfaces de coemergencia que transcriben afectos matriciales.

Para este realismo feminista, la constitución ontosexual de la existencial significa la condición –*metramórfica*– de un nacimiento continuo, esto es, el continuo llegar a ser desde adentro, en y por la alteridad. Nacer es llevar en sí la marca de una par(t)ición original que convierte el devenir subjetivo en una continua búsqueda de unidad e integración. Nacer ocurre entre dos y constituye la estructura relacional de la existencia por desdoblamiento matricial y apego filial. Su acto guarda la íntima memoria de la alteridad que nos deseó primero. Lo que nace está signado por la muerte, la finitud y el grito de un desgarramiento que puja por dar a luz.

Dar a luz es el sustituto de la divinidad, lo más divino de lo humano que concibe lo humano. Una ontología *in statu nascendi* es el anticuerpo contra un surrealismo transhumanista que ficciona constructos antígenos expedidos a demanda, ensamblados por partes y dotados de inmortalidad cibernética. Una cultura consciente de su condición matricial y natalicia desarma las fantasías narcisistas alimentadas por los aparatos de producción tecnodigital. No hay otra opción: o nacemos o somos producto de la ingeniería social de mercado.

2. El cuerpo de la diferencia sexual

La diferencia sexual se dice de muchas maneras: ontológica y óntica, subjetiva y social, natural y cultural, etc. En una primera aproximación fenomenológica, se manifiesta como cuerpo organizado, materialidad determinada y funcional, encarnadura. La diferencia sexual es la corporalidad viviente más-que-material, atravesada por la negatividad y desplegada por ella. No queremos decir con esto una vaga e indeterminada materialidad afectiva y efectiva que vibra y

[312] Bracha Ettinger, *The Matrixial Borderspace* (Minneapolis: University of Minnesota, 2006), 65-66; también *Matrixial Subjetivity, Aesthetics, Ethics*. *Volume I 1990-2000* (London: Palgrave Macmillan, 2020); Andrea G. Villar, «El sentido matricial como anclaje al mundo», en *Eros y logos: en búsqueda de la sexualidad... ¿perdida?*, 331-352.

desea en todas partes, tampoco un torbellino azaroso de átomos en el vacío o una materialización de las maquinarias de poder. El *factum* inmediato de la diferencia sexual, su ser-ahí o manifestación esencial es el cuerpo individual determinado por la sexuación: hembra o macho, varón o mujer. La sexuación constituye el cuerpo individual en cuanto que tal, no hay cuerpos neutros o sexualidades que se agreguen desde afuera por asignación extrínseca. La diferencia sexual lo informa y despliega desde adentro como aquello que empuja y desfunda su desarrollo. No hay cuerpos neutros, como tampoco almas o espíritus asexuados.

En una primera aproximación, la diferencia sexual es *physis* –lo que brota, surge, se manifiesta *sponte sua*–, esa consistencia física es un dato objetivo, universal y evidente. Decíamos páginas atrás que la etimología del sexo –*tèkos*– remite a lo generado, concebido, separado o partido –*sexus*– y da cuenta de una escisión original de lo nacido. Sexo suele designar lo mismo que género, del verbo griego *gignomai* –γίγνομαι– y el sánscrito *jánas*. Al igual que el sexo, también el género remite al origen, la germinación o el nacimiento, y designa por extensión las condiciones dadas por origen como el sexo, la raza, la familia, la estirpe o linaje, etc. Desde el punto de vista lógico, el género es algo común de muchos como la especie, clase, naturaleza, propiedad o carácter. Sexo y género, ambos significan una diferencia originaria, generadora y naciente.

Desde el punto de vista científico, la biología abona la definición etimológica. En efecto, biológicamente entendido, el sexo designa aquellas propiedades de los organismos vivientes –mamíferos, vertebrados, plantas e incluso algunos protozoos– que distinguen a las hembras de los machos en relación con un modo de reproducción, la sexual. El sexo comporta un sistema dinámico organizado en torno a la función reproductiva, con la finalidad evolutiva de posibilitar la mayor diversificación genética de los individuos y, a la postre, de las especies. La reproducción sexual consiste en el intercambio genético entre dos individuos posibilitado por la meiosis[313]. La especie humana es dioica porque se reproduce mediante la fusión de dos células haploides programadas para transmitir el material genético de los respectivos progenitores. La función reproductiva es por lo tanto binaria. Lo binario es especie, no los individuos, cada uno de los cuales está diseñado para cumplir un rol reproductivo de los dos roles posibles.

[313] Para la función biológica de la diferencia sexual Cfr. Leo Beukeboom y Nicolas Perrin, *The Evolution of Sex Determination* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

La reproducción sexual se remonta a por lo menos unos 541 millones de años y es recíprocamente resultado y causa de la evolución natural. Ella introduce en la especie la mayor diversidad genética posible entre individuos sobre la cual operan los mecanismos evolutivos de selección, adaptación y supervivencia. Por eso el sexo constituye una estrategia fundamental de conservación y supervivencia de la especie. La reproducción sexual multiplica las diferencias y produce efectos reparadores, rejuvenecedores y protectores en la especie y el individuo[314], sin perjuicio de que ella implique también potenciales mutaciones deletéreas. Sin diferencia sexual, la vida se multiplicaría por partenogénesis y repetiría indefinidamente la misma secuencia de genes, átomos o moléculas de lo igual. En virtud de la diferencia, por el contrario, comienza a existir algo nuevo que potencia de manera exponencial las posibilidades de cambio y transformación.

La teoría darwiniana postuló la diferencia sexual como la estrategia más efectiva de la vida para lograr la máxima variabilidad, proliferación y superación de formas cada vez más complejas. Pensadoras feministas como Elizabeth Grosz[315] ven en Charles Darwin una ontología de la diferencia *avant la lettre*, donde la diferencia sexual es condición de posibilidad de la vida, la generación y el cambio. Grosz sugiere que ni siquiera en Darwin la diferencia sexual es reducible a un mero hecho biológico, al revés, es la razón ontológica por la cual tal hecho biológico existe. Ella explica el despliegue progresivo hacia una siempre mayor potenciación vital, la imprevisibilidad y contingencia de lo nuevo. Para Darwin, lo mismo que para Grosz o Irigaray, el autodiferir de la diferencia sexual está en el origen de la multiplicidad, la especialización y adaptación a condiciones siempre nuevas. La diferencia sexual es al respecto desfundamento del devenir: causa que traspasa al efecto del cambio. Por eso la evolución natural no tiene otro fin que su propio imprevisible resultado. En y por la diferencia, la vida desata su inventiva creadora.

Biológicamente entendido, el sexo expresa un dinamismo complejo y sistémico de diferenciación que comienza en el instante de la fecundación con la determinación sexual del par cromosómico 23, XX o XY –igual para todos los mamíferos– y abarca toda la vida. La determinación sexual dirige un programa de diferenciación que incluye, entre otras funciones, el establecimiento de las

[314] Leo Beukeboom y Nicolas Perrin, *The Evolution of Sex Determination*, 7-8.

[315] Cfr. Darwin, *El origen de las especies*; Grosz, *The Nick of Time*, 10; también Elizabeth Grosz, *Becoming undone: Darwinian Reflexion on Life, Politics, and Art* (Durham & London: Duke University Press, 2011).

gónadas internas, la producción hormonal, el desarrollo de los genitales externos y las estructuras fenotípicas propias de cada sexo. Llámese hembras a los individuos cuyo sistema reproductivo se organiza en torno a la producción de óvulos –u oosfera en las plantas–, machos a aquellos organizados en torno a la producción de esperma –o polen en las plantas–, con las diferencias comportamentales que tales determinaciones implican. El gameto femenino suele ser grande, fijo y contiene los nutrientes necesarios para el desarrollo del embrión; el gameto masculino es pequeño, móvil y apto para transportar su información genética. Los procesos de determinación y diferenciación sexual ocurren en cada célula, tejido, fluido o miembro del organismo. Cada una de los más de 50 billones de células que componen el cuerpo humano –con excepción de los gametos y los glóbulos rojos– está determinada por el par de cromosomas 23, XX o XY. Esto significa que el sexo está en todas partes y no solo en el tracto genital, como algún burdo sustancialismo suele representarlo. Cada célula es sexuada y todas funcionan en coordinación orgánica y sistémica. La genitalidad es una expresión más de lo que determina transversalmente la organización corporal individual y, por extensión, la historia de la especie. En el mismo sentido, la determinación sexual XX y XY no es un determinismo que nos haga iguales, como alguna burda ideología suele representar, es lo que nos hace infinitamente diferentes y diversos. La diferencia sexual –lejos de ser la norma de lo igual– es la determinación que introduce la diversidad de la especie.

Rosi Braidotti relaciona la diferencia sexual con la memoria elemental de la carne[316] que, desde el punto de vista filogenético, contiene la evolución humana entera. El cuerpo sexuado individual conserva la memoria genómica de la especie y, por lo mismo, su enorme diversidad. También desde el punto de vista biológico la diferencia es lo que abre e indetermina, su plasticidad media la autoactividad orgánica y la interacción medioambiental. La función sexual de cada individuo integra multiplicidad de elementos complejos e heterogéneos, internos y externos, diferentes y similares. Entre los individuos de ambos sexos no hay solo diferencias, hay también semejanzas y equivalencias por una razón evolutiva: el mismo origen común. Darwin explica que ambos sexos comparten un mismo antepasado asexual o indiferenciado, por lo cual en el reino de los vertebrados cada sexo contiene en estado rudimentario el otro[317].

316 Cfr. Rosi Braidotti, *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir* (Madrid: Akal, 2005), 67.

317 Charles Darwin, *El origen del hombre. La selección natural y la sexual* (Valencia: Sempere y Compañía, 1910), 186-87.

La monogénesis evolutiva de la función sexual explica las diferencias tanto como las semejanzas o equivalencias entre los sexos. Y eso mismo explica también los casos de la así llamada «intersexualidad»: un conjunto de desarrollos atípicos relativos a los procesos cromosómicos, gonádicos, hormonales o genitales que determinan y diferencian los sexos. La intersexualidad es una alteración anómala del desarrollo sexual (ADS) intrínseca al sexo afectado[318]. Lo atípico o anómalo en cada caso lo clasifica la medicina en conformidad con variables de referencia estadística. Lo intersexual no es por lo tanto un tercer sexo o sexo intermedio que combine o mezcle rasgos de ambos sexos cual escala cromática o espectro entre dos extremos de propiedades opuestas. La intersexualidad no compone ninguna espectrología de géneros, aunque sí contiene un amplio rango de anomalías posibles dentro de cada uno de los sexos. A título ilustrativo, lo intersexual abarca desde desórdenes cromosómicos –como los síndromes de Turner o Klinefelter–, mosaicismos genéticos, mutaciones, translocaciones o deleción del gen SRY, anomalías de 48 o 49 cromosomas, alteraciones hormonales –como los machos insensibles a los andrógenos– y gonádicas –genitales mixtos–. Sin perjuicio de su enorme diversidad, el fenómeno de estas variantes atípicas afecta al 0,017 % del total de mujeres y varones.

Anomalías, desórdenes o alteraciones disfuncionales expresan desde el punto de vista óntico la contingencia ontológica de un real que puede ser o no ser, en cuya posibilidad estructural inhieren las fallas de una finitud desfundada. Los casos atípicos de desarrollo sexual actualizan la contingencia del devenir y su excepción confirma la regla funcional. No se trata aquí –como la ideología transgenérica sugiere– de exclusiones o inclusiones sociales en el marco de constructos culturales difusos. Se trata de poder o no poder llevar a cabo la función reproductiva propia de su sexo, con independencia de lo que se desee o perciba a título subjetivo. La condición intersexual de mujeres y varones no los convierte en productores de nuevos gametos reproductivos segregados por algún órgano alternativo, por el contrario, esa condición suele inhabilitar la reproducción de la especie, con independencia de los imaginarios privados. Tal condición aplica, sin embargo, a varones y mujeres. Excluirlos por ella del universo de mujeres y varones, y asignarles un tercer sexo intermedio o espectral vulnera la dignidad esencial de varones y mujeres, los principios de igualdad y no discriminación, al igual que excluir a las personas con algún otro

[318] Cfr. José Errasti, «Farsa y falacias de la retórica queer», en *Eros y logos: en búsqueda de la sexualidad... ¿perdida?*, 111-150.

síndrome, mutación genética o discapacidad del universo humano o inteligente. Mujeres y varones intersexuales no son intermujeres y varones, submujeres o supravarones, subhumanos, transhumanos o poshumanos, excepto para las ficciones constructivistas basadas en estereotipos discriminatorios.

El fenómeno de la intersexualidad confirma la monogénesis evolutiva del binarismo sexual, su enorme diversidad y complejidad funcional. Mujeres y varones no somos iguales sino infinitamente diversos y heterogéneos, singulares y únicos. Los nuevos paradigmas científicos confirman la heterogeneidad y complejidad de las diferencias sexuales en cada uno de los sexos, entre los cuales hay tantas diferencias cuantas continuidades y semejanzas. Los sexos son de manera irreducible dos y solo dos, pero un ser-dos múltiple y diverso, abigarrado de determinaciones diferenciales. Excepto, decíamos, para la ideología constructivista que ficciona torpes estereotipos homogeneizantes de mujeres y varones autopercibidos. Esta última nos retrotrae al ancestral relato de la oposición entre el Sujeto activo y la pasiva, el racional y la sensible, el poseedor y la castrada, el determinado y la indeterminada, el luminoso y la caverna oscura de sombras, lo caliente y la fría, lo recto y la torcida, lo seco y la húmeda *hystera*, etc. Los diversos, por su parte, proliferarían en los márgenes de los opuestos. Valga insistir en que diferencia sexual e ideología de género y géneros no tienen nada que ver. La diversidad funcional del binarismo sexual biológico refuta por principio el dualismo representativo de géneros estereotipados, tal como muchas autoras han destacado[319].

La biología de la diferencia sexual comprende diversos patrones de análisis científico, de los cuales sobresalen tres: el modelo genético, el endocrino –basado en estrógenos y andrógenos– y el neuronal[320]. Cada área de abordaje disciplinar ilumina desde su ángulo específico la complejidad del objeto, sin que esto suponga la compartimentalización estanca del saber biológico. A la plasticidad y apertura funcional de la diferencia sexual le corresponde la interconexión y continuidad de su complejo conocimiento. Los diversos paradigmas y enfoques de las ciencias naturales deben considerar, además de la heterogénea trama de interacciones biológicas, la interacción del organismo vivo con el medioambiente y su nicho ecológico, que no está afuera sino también dentro de aquel. Al respecto hay un consenso generalizado sobre la importancia de la

[319] Cfr. Anne Fausto Sterling, *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality* (New York: Basic Book, 2000); Elizabeth A. Wilson, *Psychosomatic. Feminism and the Neurological Body* (Durham & London: Duke University Press, 2014); Richardson, *Sex Itself*.

[320] Richardson, *Sex Itself*, 8.

incidencia ambiental en los procesos genéticos, neuronales u otra índole, traducida en patrones de comportamiento plásticos y diferenciales. Los genes no imponen códigos de conducta rígidos, deterministas y cerrados, más bien comportan normas de acción y reacción variables, abiertas al impacto medioambiental –social, educativo, económico, alimenticio, climático, psíquico, etc.–, lo cual impide una anticipación a ciencia cierta de su desarrollo.

El pensamiento feminista ha demostrado que también la biología reproductiva fue históricamente sometida a los sesgos ideológicos del sistema falogocéntrico a fin de justificar la pretendida inferioridad natural de las mujeres y su subordinación social a los varones[321]. La ciencia patriarcal postuló la flojera biopsíquica del sexo femenino junto con un *defectu rationis* connatutural, que exigían la subordinación de la mujer al varón para beneficio y protección de aquella. La tutela masculina y el encierro de las tareas reproductivas y domésticas constituían su destino natural. El dato objetivo y universal, falazmente interpretado y manipulado por el patriarcado, es que en efecto las mujeres invierten un mayor capital biopsicosocial en las tareas de reproducción, maternaje, cuidado y apego de las crías, hecho compartido por mamíferos y aves. Lo ideológico es haber saltado de una disposición biopsíquica –que es de hecho un riqueza humana y existencial– a una discapacidad orgánica mental y social que impedía a las mujeres el acceso a la cultura. En otros términos, lo ideológico fue una cultura –falogocéntrica– excluyente de otra cultura.

Se postuló de este modo, entre otras cosas, que las mujeres eran un varón invertido e involucionado cuyos órganos sexuales no habían logrado exteriorizarse. Hipócrates y Galeno establecen la feminidad en el tracto reproductivo, del cual hacían derivar los rasgos específicos de la frialdad, humedad y fluidez, que explicaban a su vez la flojedad y debilidad de las mujeres, su carácter colérico, mentiroso, inestable, etc. Al flujo menstrual se le atribuyó una energía maligna, el útero era un órgano migrante y el clítoris, una especie de pene malogrado. El embarazo constituía un estado patógeno y perturbador del equilibrio humoral y mental. La falta de relaciones sexuales

321 Para este análisis crítico remitimos a Evelyn Fox Keller, *Reflexiones sobre género y ciencia* (Valencia: Alfons el Magnànim, 1991); Gina Rion, *El género y nuestros cerebros. La nueva neurociencia que rompe el mito del cerebro femenino* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2020); Walewska Lemoine, «La mujer y el conocimiento científico», *Revista Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología* 3/2 (1986): 189-211; Amparo Gomez Rodriguez, *La estirpe maldita. La construcción científica de lo femenino* (Madrid: Minerva Ediciones, 2004); Sandra Harding, *Ciencia y feminismo* (Madrid: Morata, 1996); Emily Martin, *The Woman in the Body. A cultural Analysis of Reproduction* (Boston: Beacon Press, 1992); Catherine Malabou, *El placer borrado. Clítoris y pensamiento* (Buenos Aires: La Cebra, 2021).

producía la conocida histeria o enfermedad de la falta de pene. Con la modernidad, el *establishment* masculino descubrió nuevos métodos de investigación como la craneometría, según la cual el peso y volumen cerebral son directamente proporcionales al coeficiente intelectual. *La inferioridad mental de la mujer* de Paul Julius Moebius (1900) argumenta al respecto que el cerebro femenino, menor y más liviano que el de los varones, se acercaba al de los gorilas en forma y capacidad. Nuevos estudios en materia de endocrinología y lateralización del cerebro encabezados por Paul Brocca abonaban la inferioridad biopsíquica de las mujeres y, por ende, su subordinación a quien es física, psíquica y espiritualmente superior.

La crítica feminista ha realizado un gran trabajo de deconstrucción de los sesgos sexistas en la producción científica y filosófica, aunque no pocas veces lo haya hecho a costa de introducir nuevos sesgos dualistas, historicistas o socioconstructivistas. La reificación y autonomización del «género» es el caso insignia de un fallido intento de superación. Una ontología realista comprende que la superación de los sesgos sexistas no pasa por escindir de manera dualista un sexo natural –pretendidamente invariable y mudo– de un género cultural –contingente y constructor de todo sentido humano– y colocar entre ambos alguna relación de tipo causal o accidental o espejal, etc. La superación pasa por establecer un paradigma ontológico que suponga la integración orgánica y reciprocación de toda dimensión humana y sexual, activamente creadora de sentido. No solo lo cultural es activo, contingente y significante, también lo es lo biológico, plástico, abierto y racional. Los últimos paradigmas científicos coinciden en superar –además de la mitología sexista del eterno femenino húmedo y débil– la mitología socioconstructivista y culturalista que reduce el cuerpo a un soporte material sobre el cual escribe la superestructura sociocultural.

Un realismo feminista supone una concepción integral y comprensiva de la mujer, considerada de manera diferencial, dinámica y en continuidad biopsicosocial y espiritual. Todo en ella es dinámico y generador, en síntesis orgánica y funcional con todo lo demás. No solo lo social e imaginario es activo y productor, también lo es lo biológico e inorgánico. En línea con esta idea, los nuevos paradigmas científicos privilegian la continuidad y activa reciprocidad biopsicosocial, genética y epigenética, natural y medioambiental, biológica y discursiva, corporal y espiritual, etc. En la existencia de cada mujer, los genes importan, las hormonas y feromonas importan, el cerebro importa, la cuestión

es comprender ese sentido y alcance[322]. A la sazón, los interrogantes científicos se multiplican y los consensos escasean, aunque algunos pocos bastan para guiar la discusión que aquí nos incumbe sobre la funcionalidad de la diferencia sexual femenina. Por supuesto, ya no cabe pensar en cerebros rosas y celestes, lateralizados por sexo hacia uno y otro lado u hormonados hacia opuestas valoraciones éticas. La investigación científica ha ido perdiendo el lastre de los estereotipos sexistas y ganando en rigurosidad. Su comprensión de las diferencias ha abandonado el dualismo ideológico en favor de un autodiferir multiplicador que opera de manera transversal, intra e interactiva.

Los cromosomas sexuales XX y XY disparan cascadas de diferencias en la estructura y funcionamiento celular de todo el organismo, también en las neuronas y el cerebro. La particularidad del cerebro en comparación con otros órganos reside en su plasticidad, esto es, en la capacidad de formar y transformar circuitos neuronales. Las más de mil millones de neuronas del cerebro están en continuo movimiento y modifican constantemente sus conexiones sinápticas en interacción con el medio[323]. El cableado cerebral es resultado de factores genéticos, epigenéticos y medioambientales que producen cambios a nivel de estructura y combinación molecular. Entre los factores internos y externos, innatos y adquiridos hay, comenta Rebecca M. Jordan-Young, una «fusión inseparable»[324] sujeta a desarrollos contingentes. La neurociencia ha dejado atrás el mecanicismo y avanzado hacia un dinamismo interfásico entre el medio y el sistema nervioso, que conecta además con el sistema endocrino y los otros sistemas del organismo. Lejos del determinismo neuronal o la bioprogramación de circuitos fijos e irreversibles, la condición plástica del cerebro significa, en palabras de Catherine Malabou, que «los humanos hacen su propio cerebro»[325]. Consecuencia directa de ese hacer es la neurodiversidad:

322 Rebecca M. Jordan-Young, *Brain Storm. The Flaws in the Science of Sex différences* (Cambridge & London: Harvard University Press, 2010), 20.

323 Análisis de las diferencias sexuales en el ámbito neurocientífico pueden leerse en Andrea Kleiman, «La diferencia sexual y el género a debate en la neurociencia», en *El tiempo de la diferencia sexual: figuras, saberes y prácticas*, ed. María J. Binetti (Lausanne: Peter Lang, 2026), 29-67; también Theresa M. Wizemann y Mary Lou Pardue, *Exploring the Biological Contributions to Human Health: Does Sex Matter?* (National Academy of Sciences, 2013), 86; David M. Buss y Neil M. Malumuth, *Sex, Power, Conflict. Evolutionary and Feminist Perspectives* (New York: Oxford University Press, 1996), 116 ss.; Jordan-Young, *Brain Storm*.

324 Jordan-Young, *Brain Storm*, 286.

325 Malabou, *What Should We Do with Our Brain?*, 1; también Catherine Malabou, *Los nuevos heridos. De Freud a la neurología—pensar los traumatismos contemporáneos* (México: Paradiso Editores, 2018).

no hay dos cerebros iguales, cada cableado neuronal es tan único e irrepetible como cada mujer o varón. No hay tampoco dos mujeres iguales, la multiplicidad y heterogeneidad intrínseca a cada sexo es enorme. Plasticidad y neurodiversidad complejizan aún más la ya difícil indagación sobre la organización sexual del cerebro y el modo en que la sexuación impacta en el desarrollo de la personalidad y la conducta individual.

A pesar de tales dificultades científicas para lograr consensos, algunos parámetros diferenciales han logrado adhesión. Por ejemplo, los estudios coinciden en que las mujeres aventajan a los varones en coordinación motora fina y habilidades verbales que incluyen la memoria verbal, la comprensión lectora y la capacidad de escritura. Los varones, en cambio, sobresalen en fuerza motora gruesa y dominio de habilidades visoespaciales como la percepción espacial y rotación mental tridimensional. Ellos son también más proclives a asumir conductas de riesgos, presentan mayores tendencias agresivas y serían más sensibles a emociones positivas, mientras que ellas tienden a las emociones negativas. Hay consenso generalizado en que la testosterona está relacionada con la agresividad y la pulsión de dominación, y el estrógeno se vincula con los cambios de humor en las mujeres. Por otra parte, nuevos descubrimientos aseguran que las hormonas sexuales femeninas y masculinas influyen de manera diferencial en la relación entre los órganos o la exposición a enfermedades. Las tasas de prevalencia, edad de inicio y patrones sintomáticos de muchas afecciones psiquiátricas y neurodegenerativas varían según el sexo, además de que las mujeres suelen ser diagnosticadas más tarde y mal. Se conocen enfermedades relacionadas con el cromosoma X o Y, y que las mujeres son más propensas a las alergias y enfermedades autoinmunes que los varones.

También hay un acuerdo generalizado en que el cuerpo calloso es más grande en las mujeres, los cerebros masculinos tienen más conexiones dentro de cada hemisferio y el femenino está más conectado entre los hemisferios. Para algunos neurocientíficos, este hecho explicaría las diferencias promedio en el procesamiento cognitivo, habilidades o intereses de varones y mujeres, sin perjuicio de su enorme biodiversidad relativa. Resulta difícil, sin embargo, determinar hasta qué punto tales diferencias responden a factores de desarrollo sexual innatos, epigenéticos o ambientales, a la estructura orgánica, la historia cultural, la adaptación evolutiva, la costumbre social, o a su interacción. En cualquier caso, la pregunta es ¿cuál es la relación entre el cableado cerebral o determinado cromosoma u hormona sexual con el comportamiento? La cuestión es establecer la correlación entre las diferencias genéticas o neuronales y las diferencias en materia de conductas, inclinaciones, habilidades, intereses, pre-

ferencias o tiempos. ¿Cómo se traduce el plano fisiológico y hormonal al plano comportamental y psicológico? Los estándares, mediciones y métodos actuales dejan más interrogantes que respuestas. Y a esa incertidumbre se suma el hecho de que tales mediciones suelen seguir tomando al macho como patrón biomédico.

Las investigaciones en torno a la plasticidad biológica en el embarazo y la conducta materna han tenido durante el último tiempo un incremento considerable, de fuerte impacto en la vida social, ética y política. Hoy se sabe que el así llamado cerebro materno[326] y el microquimerismo maternofetal[327], activados por los cambios hormonales del embarazo, causan transformaciones permanentes e irreversibles en el cuerpo y subjetividad de la madre, fenómeno también conocido como matrescencia. La liberación de oxitocina –que aumenta progresivamente durante el embarazo y el parto– en determinados núcleos del cerebro activa la atracción materna hacia la cría, así como los vínculos de empatía y la confianza, y la reducción del estrés[328]. El embarazo produce modificaciones anatómicas y morfológicas como cambios en la estructura del cerebro y reducción del volumen de materia gris que incrementan su sensibilidad y conexión emocional con los otros. Hoy se sabe que la madre lleva el ADN de su hijo en las células de su cuerpo de por vida, y esas células tienen una función protectora. Estos cambios adaptativos de la función materna que la apegan a la cría, cambian la percepción de sí misma y la empatía con los otros, se sostienen en el tiempo.

El cerebro materno es un órgano sexual, vehículo de la erótica primordial de la existencia. La díada maternofilial, mediada por la interfaz de la placentación y el vínculo de apego mutuo, manifiesta la integración biopsíquica de la sexualidad original. Que la función sexual es también cerebral lo sabía muy bien Freud, que era neurólogo y atribuyó a los racimos de neuronas la etiología

326 Cfr. Elseline Hoekzema *et al*., «Pregnancy leads to long-lasting changes in human brain structure», *Nature Neuroscience* 20/2 (2017): 287-296; Rebecca M. Pearson *et al*., «Emotional sensitivity for motherhood: Late pregnancy is associated with enhanced accuracy to encode emotional faces», *Hormones and Behavior* 56/5 (2009): 557-563; Susana Carmona, *Neuromaternal. ¿Qué le pasa a mi cerebro durante el embarazo y la maternidad?* (Madrid: Sine Qua Non, 2024); Ibone Olza, *Gestar. El creativo origen de la vida humana* (Vergara, 2024).

327 Cfr. Isabel Graf, Christopher Urbschat y Petra C. Arck, «The "communicatome" of pregnancy: spotlight on cellular and extravesicular chimerism», *EMBO Molecular Medicine* 16 (2024): 700-714. https://www.embopress.org/doi/full/10.1038/s44321-024-00045-x; Lauren Broestl, Joshua B. Rubin y Sonika Dahiya, «Fetal microchimerism in human brain tumors», *Brain Pathology* 28/4 (2017): 484-494.

328 Samuel David Saad Pestana, «La neuroética de la gestación subrogada», *Medicina y ética* 32/3 (2021). https://doi.org/10.36105/mye.2021v32n3.02

endógena de la energía sexual, su fuente de estimulación interna. Lo sabe igualmente Malabou cuando habla de la «cerebralidad»[329] de la libido en referencia a la dinámica neuronal de la cual la pulsión es expresión, o bien, en términos freudianos, representación y afecto. Y lo sabe el feminismo de la diferencia cuando precisa que esa cerebralidad sexuada es por principio y origen maternofilial. Hoy la neurofisiología y los estudios perinatales autorizan a hablar una neuroética maternofilial con implicancias existenciales y axiológicas para la subjetividad y comunidad humana.

Sin embargo, el varón suele ser todavía hoy el patrón universal de la investigación científica. La última versión de este sesgo androcéntrico reside en el giro «transgenerista», que insiste en borrar la diferencia sexual y sustituirla por autopercepciones feminizadas o masculinizadas conforme con estereotipos sociales sexistas. No es el conocimiento científico, sino la supremacía cultural androcéntrica lo que distorsiona la comprensión de la diferencia sexual en su funcionalidad biopsicosocial. Ante la avanzada de esta nueva ideologización falogocéntrica, insistamos en la necesidad de ensayos clínicos, estadísticas, variables de análisis, estudios de incidencia o prevalencia de enfermedades, etc., desagregadas por sexo, porque las fantasías identitarias no son un campo válido de interpretación de las ciencias básicas o biomédicas[330]. De la rigurosidad de esas investigaciones y la fiabilidad de sus métodos depende la vida de las mujeres. Entre ideología y ciencia, la cuestión es vivir o morir.

Por cierto, la ciencia contemporánea muestra cada vez más la profunda imbricación y coevolución de naturaleza y cultura, genética y epigenética, biología y ambiente, como veíamos líneas atrás. Respecto de esa reciprocidad activa inmanente del organismo sexuado, el reduccionismo naturalista es tan falaz como el monismo socioconstructivista, representaciones simplistas de la hipercomplejidad e integración funcional siempre más-que-material. Un realismo feminista de la diferencia sexual supone una concepción ecológica del viviente sexuado, cuyos diferentes sistemas vitales –fisiológicos, inconscientes, conscientes y espirituales– se conectan sincrónicamente entre sí y con el medio por interfaces operativas. Los sexos son irreductiblemente dos, pero ser-dos dispara un sinfín de posibilidades y sentidos.

329 Malabou, *Los nuevos heridos*, 24 ss.; Wilson, *Psychosomatic*, 204.

330 Sobre la necesidad de estudios comparativos entre mujeres y varones en el ámbito científico y biomédico remitimos a Arthur Arnold, Sabra L. Klein, Margaret M. McCarthy y Jeffrey S. Mogil, «Male–female comparisons are powerful in biomedical research», *Nature* 629 (2024): 37-40.

3. El alma de la diferencia sexual

El cuerpo organizado que siente, percibe, conoce, uno mismo en sus diversas sensaciones y representaciones, es alma. Nada hay en aquel que no se traduzca en esta, ni viceversa. En el capítulo anterior llamamos alma –*atman, psiqué, anima*– al principio y elemento vital del cuerpo organizado, ese mítico hálito o soplo que desdobla el cuerpo en sentimiento, conciencia y autoconciencia deseante. Ser cuerpo o alma es lo idéntico en su diferir, la reflexión negativa de lo uno en lo otro, el doble movimiento de introversión y extroversión del viviente. El alma no «tiene» un cuerpo a disposición del *ego loquor*. El cuerpo «es» el alma que empuja y despliega desde adentro. La diferencia sexual es por lo tanto la acción recíproca de alma y cuerpo. Y dado que los sexos son dos, también el alma es ser-dos en multiplicidad de formas y sentidos. El dimorfismo sexual de la vida tiene su traducción física, psíquica y espiritual. Pulsiones, afectos, percepciones, marcas inconscientes, vínculos, ideas, proyectos, decisiones, etc., son sexuados. Violencias, opresiones, sufrimientos, también.

Entre lo corporal y lo anímico, media la energía sexual: fuerza de separación e integración, unidad diferencial de lo separado. Alma y cuerpo son uno en el medio de lo sexual, cosa que una larga mítica expresó con la eterna boda de Eros y Psique, y la tradición filosófica conceptualizó en el empuje pulsional constitutivo de la subjetividad. La pulsión sexual media el pasaje del cuerpo ciego, síntesis de elementos electro-fisicoquímicos, al cuerpo sintiente y sentido[331], síntesis libidinal a través de la cual el sujeto se-siente. El viviente animado comienza a sentirse en un proto-erotismo inmediato e indeterminado, previo a la distinción de sujeto y objeto, expresado en los sistemas cenestésicos, cinestésicos y la interocepción general del cuerpo. Esa identidad primaria es la base a partir de la cual emergen progresivamente la conciencia o relación objetal, la autoconciencia deseante y finalmente el espíritu, que es pensamiento y libertad.

No sería posible abordar la dimensión psíquica de la diferencia sexual –o bien la consistencia sexuada del alma– sin el aporte decisivo de la metapsicología freudiana, elaborada en torno al Eros platónico, según su autor asegura. Como veíamos páginas atrás, Freud deslinda el tratamiento de la sexualidad humana del representacionalismo biologicista que la situaba en el tracto genital, así como también del moralismo victoriano que la supedi-

[331] Hegel, *Enciclopedia*, § 403.

taba a la norma social, y convirtió la pulsión sexual en la energía constitutiva de toda acción y dimensión anímica. Parafraseando a Emilce Dio Bleichmar, el padre del psicoanálisis elevó el sexo-objeto de la biología y la moral al sexo-sujeto, con la precisión de un sujeto inconsciente y plástico, radicalmente sexuado[332]. El hecho de que el sujeto freudiano sea constitutivamente sexual o erógeno, significa que no existen las almas neutras o asexuadas sobrevenidas al cuerpo desde algún cielo ideal. El alma sexuada es el no todo y no uno del cuerpo, su desdoblamiento interior-exterior. A tal punto la sexuación es relevante para Freud, que su metapsicología se basa en el análisis clínico de las mujeres histéricas, devenidas sujeto autoconsciente de sus síntomas, fantasmas y deseos inconscientes. Gracias al psicoanálisis –comenta Breichmar– la histeria dejó de ser la enfermedad del útero carente de pene para convertirse en la perturbación de una mujer reprimida por la cultura patriarcal[333].

Haciendo un poco de historia especulativa, la metapsicología freudiana heredó del idealismo alemán, en especial de Eduard von Hartmann y otras fuentes románticas[334], la concepción de un sujeto autodiferencial en desarrollo progresivo, desde el en-sí sustancial –simple sentir inmediato e inconsciente– al para-sí de la autoconciencia y el espíritu por la fuerza dialéctica de Eros. Si Darwin elaboró el principio de autodiferenciación en la evolución filogenética de la especie, Freud lo aplicó al desarrollo ontogenético de la subjetividad a partir de la pulsión sexual –*Sexualtrieb* o *Geschlechtstrieb*–, que es fuerza o energía constante. La pulsión empuja y mueve, diferencia e integra el despliegue evolutivo de la subjetividad psíquica en cada una de sus instancias de realización. Del mismo modo en que cada célula del organismo es sexuada, también lo es cada afecto, imagen, huella inconsciente, representación, percepción, fantasía, recuerdo, vínculo, palabra, experiencia, idea.

La pulsión sexual media el pasaje de lo somático a lo psíquico y por eso Freud la describe –veíamos en lo anterior– como un concepto-límite entre el desencadenante intrasomático –elementos fisicoquímicos, hormonales, neuronales– y el contenido ideacional y afectivo desdoblado o interiorizado. A este

332 Emilce Dio Bleichmar, *El feminismo espontáneo de la histeria. Estudio de trastornos narcisistas de la feminidad* (México: Fontamara, 1997), 203.

333 Bleichmar, *El feminismo espontáneo de la histeria*, 203.

334 Eduard von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious. Speculative Results according to the Inductive Method of Physical Science (1869)* (London & New York: Routledge, 2010).

primer sentir-se todavía inmediato e indiferenciado remiten los conceptos de homúnculo cerebral, las sensaciones cenestésicas y cinestésicas, la propiocepción o interocepción, en breve, la vivencia primordial de existir. Algunas autoras de inspiración freudiana hablan de un cuerpo imaginario[335] que acompaña toda otra imagen o sentimiento. Dado que ese sentir-se inmediato precede a la separación sujeto-objeto propia de la conciencia, Jean-Luc Nancy comenta al respecto que no hay propiamente hablando una experiencia «del» cuerpo en tanto que objeto experimentado, así como no hay tampoco –en el plano superior del espìritu– una experiencia «de» la libertad[336]. Ni el cuerpo ni la libertad son objetos relativos a un sujeto exterior porque ambos preceden a la diferenciación que ellos mismos median en condición de fundamento de toda experiencia posible. El cuerpo erógeno, libidinal, imaginario es la primera e inmediata manifestación del yo todavía inconsciente e indiferenciado, *subjectum* primordial de todo devenir y desarrollo.

La concepción, por así decir, ecológica de una radical unidad psicosomática refuta por principio la ideología del cuerpo-constructo o somateca de partes extra partes, o ensamblaje de fluidos y significantes sociales a disposición de un *ego* imaginario y discursivo. Para el feminismo de la diferencia, el cuerpo erótico, imaginario y consciente «es» sujeto psíquico, *subjectum* y condición de posibilidad de toda interacción natural y cultural. Ese cuerpo-alma radicalmente sexuado comporta la instancia original en la que mujeres y varones se reconocen tales en su especificidad constitutiva. El cuerpo-alma sexuado es el desfundamento de un proto-yo todavía inconsciente, que traspasa a la conciencia inmediata de ser mujer o varón mucho antes –temporal y ontológicamente hablando– de que la autoconciencia social o la razón discursiva construyan y deconstruyan pautas culturales. Mucho antes de la interiorización de ideales culturales, normas o imperativos sociales, antes incluso de la separación de la díada maternofilial, la diferencia sexual está ahí en su especificidad fundante y su latencia subjetiva y social.

La feminidad subjetiva, imaginaria y afectiva, nace de ese sentir/sentido inmediato del cuerpo, de su erogeneidad primordial, su conocimiento cenestésico e interoceptivo, de su idealidad primordial inconsciente anterior a la conciencia objetual. La mediación cultural de esa autoimagen primigenia, su traducción consciente, intersubjetiva y social, forman la identidad sexual de

335 *Cfr.* Moira Gatens, *Imaginary Bodies. Ethics, Power and Corporeality* (New York: Routledge, 1996).

336 Nancy, *The birth to presence*, 200.

cada mujer en permanente expansión y diferenciación, a través de múltiples relaciones contingentes, condiciones dadas y acciones libres. Lo que socialmente se tenga por femenino o masculino –de suyo difuso y no estandarizable– es una ficción abstracta en relación con lo que cada mujer decida ser. De ahí la multiplicidad inabarcable de formas de ser mujeres en todo tiempo, lugar, cultura, etc., anclados sin embargo a ese primer reconocimiento inmediato del cuerpo-alma sexuados. Hay una relación esencial entre sentir-se mujer en cuerpo y alma y expresarse socialmente tal; tal relación constitutiva de una identidad sexual integrada. No obstante, el contenido y determinaciones concretas que asume esa expresión es relativo al caso por caso. Dicho de otro modo, cada mujer en cada tiempo y lugar lo es y expresa de manera singular, particular e irrepetible. Esa integración explica a su vez los fenómenos de disociación o dismorfias corporales, trastornos o crisis de la identidad sexual o desarrollos cognitivos, los cuales deben ser abordados en cualquier caso desde enfoques integradores –biopsicosociales– de la subjetividad sexuada.

Ser y devenir mujer es en este sentido un dinamismo radicalmente erógeno, libidinal, atravesado por multiplicidad de pulsiones diversas y complejas que emergen de diferentes fuentes corporales con objetos y fines específicos, pero plásticos y contingentes. Ese dinamismo de realización abarca toda la vida, no obstante lo cual hay algunas instancias y estructuras en el desarrollo sexual que el psicoanálisis ha trazado y el feminismo de la diferencia reconsideró. El primer modelo freudiano dividió las pulsiones en yoicas o de autoconservación –tendientes a la cohesión del individuo mismo– y pulsiones sexuales –tendientes a la reproducción de la especie–, conforme lo que ya Hegel o Eduard von Hartmann distinguieron como hambre –los procesos vitales– y el amor –los procesos del género–. Sin embargo, a partir de *Más allá del principio del placer*, Freud unificó las pulsiones yoicas y sexuales en pulsiones de vida y las opuso a la pulsión de muerte. Las pulsiones de vida despliegan progresivamente la subjetividad por relaciones de diferenciación e integración cada vez mayores; la pulsión de muerte desliga y desintegra el aparato psíquico, disuelve su unidad subjetiva y la desconecta de lo otro y los otros. Eros potencia la vida, empuja su renovación y diferenciación en relación con la alteridad, su energía está al servicio del placer, la homeostasis y la expansión vital. Tánatos, en cambio, es fuerza de disolución y desintegración, puro narcisismo vacío al servicio de un goce imposible.

A diferencia del comportamiento instintivo, regido por patrones invariables, la pulsión es variable y plástica en términos de relación objetual. En palabras de Freud, «la pulsión sexual es al comienzo independiente de su

objeto y tampoco debe su génesis a los encantos de este»[337]. Traducido en términos ontológicos, diríamos que la sexualidad se explica por una energía autónoma y medial, *sponte sua*, que activamente interactúa con lo que ella misma hace objeto. Acción recíproca o circular, lo llamamos también, en el sentido de un desdoblamiento autoactivo y generador. La pulsión no debe su empuje a los encantos de la cosa exterior u *ob-jectum* arrojado delante de ella, tampoco a alguna programación mecánica que determine su reacción. Por el contrario, la pulsión sexual expone desde sí los encantos del objeto que ella afirma. En otras palabras, el objeto es una instanciación del movimiento erótico, cuya objetividad no es sin embargo reducible sin embargo al sujeto. Sujeto y objeto se afirman recíprocamente en el círculo de la mediación sexual, que es diferencia y relación.

Desde el punto de vista psíquico, la sexualidad comprende elementos ideacionales y afectivos que emergen por capas superpuestas, desde el primer sentir-se inconsciente e indiferenciado hasta distinciones conscientes, autoconscientes, intersubjetivas y sociales cada vez más complejas. El psicoanálisis freudiano da cuenta de esa progresiva diferenciación e integración en sus dos modelos tópicos: el inconsciente-preconsciente-consciente y el ello-yo-superyó[338]. El punto cero de la constitución psíquica es la díada materna: diferencia erógena primordial cuyas marcas mnémicas sedimentan el inconsciente arcaico. El recién nacido es puro ello, energía metabólica inconsciente regida por el principio del placer y la conservación del equilibrio homeostático. Los movimientos y recorridos de ello en su apego primordial comienzan a en-huellar el alma aún indiferenciada y fusionada con lo exterior, a abrir variaciones de potenciales desarrollos. Del ello se desprende la instancia yoica por la diferenciación de una realidad exterior y objetual opuesta al yo-cuerpo interior. Siguiendo la tópica freudiana, el yo es la instancia del ello abierta al mundo, regida por el principio de realidad y razón, y tendiente a la síntesis e integración sexo-corporal. El superyó, en cambio, es la estructura más tardía del aparato psíquico que expresa el establecimiento de la ley por mediación de los vínculos sociales primarios, su instanciación acusa el impacto de la socialización y la cultura en el desarrollo psicosexual. Los procesos secundarios de socialización se relacionan también con la aparición del ideal del yo como modelo identificatorio proveedor de cierto sentimiento de seguridad. Mientras que el superyó representa la conciencia

[337] Freud, *Tres ensayos*, 134.

[338] Cfr. Sigmund Freud, *El yo y el ello (1923) y Otras Obras*, en *Obras Completas* XVIII.

moral asociada a la culpa, el temor y la autoridad, el ideal del yo está ligado al narcisismo, la propia imagen, las proyecciones identificatorias y el sentimiento de inferioridad respecto de estas. En relación con la primera tópica freudiana, el ello responde a procesos primarios inconscientes, mientras que el yo y el superyó contienen una dimensión consciente, preconsciente e inconsciente.

La estructura y economía subjetiva descrita por el psicoanálisis da cuenta de un proceso de desarrollo que avanza por diferenciación e integración potencial en un marco ecológico, sin simplificaciones ni reduccionismos biologicistas o culturalistas. La sexuación psíquica sintetiza elementos tan heterogéneos como caracteres y disposiciones físicas, demandas corporales, memoria genética, representaciones y afectos conscientes e inconscientes, vínculos intersubjetivos, instituciones culturales, imaginarios colectivos, experiencias, huellas mnémicas y vías facilitadas, ideales, elecciones y tantos otros factores innatos, adquiridos o libres articulados en la síntesis dinámica que es el yo. Ningún elemento es reducible a los demás ni separable, todos cooperan de manera intractiva a la unidad psicosexual, que está en todas partes. Desde el punto de vista dinámico, la estructura psíquica está atravesada por conflictos de fuerzas consciente e inconscientes: presiones, represiones, tensiones, representaciones desligadas de sus afectos y olvidadas en el inconsciente, afectos desligados de sus representaciones y manifiestos en síntomas perturbadores. También en este sentido la sexualidad expone la contradicción estructural del sujeto, su diferir-se constitutivo, lo que nunca deja su identidad en paz.

La metapsicología freudiana da cuenta de una estructura psíquica múltiple y compleja, intrínsecamente tensionada y en permanente evolución. Cada mujer, cada varón, es la historia de sus amores y desamores, de lo que pudo hacer con sus marcas y olvidos libidinales. Ontología y psicoanálisis coinciden en la diferencia sexual como el continuo desfase de lo uno y lo mismo. Ella desata un potencial negativo y creador siempre abierto, fecundado en cada encuentro. En su mediación erótica, la subjetividad vuelve constantemente sobre sí misma para resignificar sus marcas, desmarcarse o inaugurar recorridos vitales, es decir, para desplegar su propia historia. La historia del alma, de cada una singular e irrepetible, se parece a un espiral en continua expansión concéntrica sobre un mismo núcleo interior que se encuentra a sí mismo afuera, en otro. La diferencia sexual es una repetición sin fin, un exsexo de fecundidad semejante al Eros de un eterno nacimiento.

3.1. La autonomía libidinal de la mujer

El feminismo de la diferencia no existiría sin la primacía que la metapsicología freudiana le atribuye a la sexualidad, de la cual heredó la concepción de un sujeto radicalmente sexuado y, por extensión, de una comunidad y cultura radicalmente sexuadas. En el sentido en que lo leemos aquí, el feminismo de la diferencia comprendió el alcance ontológico de la clínica freudiana y avanzó hacia una relectura especulativa de la diferencia sexual. Freud contribuyó a que la sexualidad femenina se dijera en primera persona como autoconciencia deseante; el feminismo de la diferencia contribuyó a que esa autoconciencia sexual deviniera praxis personal, política y cultural. Ambos comparten la concepción de la cultura como sexualidad sublimada, superada o mediada en continuidad con las fuerzas naturales. Para ambos, la naturaleza es inmanente a sus sublimaciones psicosociales o racionales. Esta concepción es incompatible con el constructivismo sociopolítico que produce los géneros por los aparatos de poder, y reduce la diferencia sexual a un significante cultural más de los incontables significantes que construyen al sujeto social, todos en el mismo plano de construcción e identificación social.

Un realismo feminista sostiene que la diferencia sexual es irreducible a la cultura o a alguna asignación simbólica, no obstante lo cual ella contiene, sí, elementos culturales recíprocamente actuados por otros elementos no culturales. Pero las mediaciones culturales «de» la diferencia sexual –significados, representaciones, estereotipos, instituciones etc.– no son la diferencia sexual ni agotan jamás sus posibilidades de sentido y creación. La diferencia ontosexual es ella misma la ley constitutiva de la cultura, no un invento humano, sino el presupuesto de la legalidad positiva. Para este feminismo, al igual que para Freud, la sexualidad media el pasaje de lo natural a lo cultural y, en tanto que medio, es la instancia de coinsistencia y coexistencia, diferenciación e integración de lo uno en lo múltiple y diverso. La mediación sexual repite el movimiento de la acción recíproca o circular: el desaparecer del fundamento en lo puesto como resultado de su efecto. Del mismo modo, la diferencia sexual ingresa a la cultura como desfundamento de la acción cultural que la manifiesta. En y por la diferencia sexual, la autoconciencia descubre la universalidad de una ley que es igualdad fundamental, lo tercero de la identidad, el reconocimiento de un tú que quiebra el ideal narcisista y desdobla al yo en un nosotros universal.

Sin perjuicio de lo que el feminismo de la diferencia le debe a Freud, lo cierto es que la recepción feminista del psicoanálisis ha sido crítica y supera-

dora de sus sesgos falogocéntricos. Ya en vida de su creador, la teoría freudiana fue discutida por la así llamada «querella del falo»[339] de la cual participaron psicoanalistas como Karen Horney, Lou Andreas-Salomé, Karl Abraham, Jean Lampl-de Groot, Ruth Mack Brunswick, Marie Bonaparte, Helene Deutsch, Melanie Klein o Ernest Jones. Esa querella cuestionó el patrón masculino y la supremacía de la libido masculina. Como respuesta a la subordinación de la subjetividad femenina a la hegemonía del Falo normalizada por Freud, el revisionismo cultural de Karen Horney reinterpreta la «envidia del pene»[340] como reacción al miedo que el varón siente por la mujer. La envidia del pene era, en la lectura de Horney, una formación defensiva frente a la «envidia de la maternidad» reprimida por la sociedad masculina. Ese miedo primario a la mujer ya lo había observado el propio en *El tabú de la virginidad*[341]. Por su parte, la escuela psicoanalítica inglesa representada por autores como Melanie Klein y Ernest Jones subrayó la especificidad de la libido femenina y su organización autónoma, independiente del Falo como patrón de actividad libidinal. Para Klein[342], la economía sexual femenina no depende del pene ajeno, sino del propio deseo materno como posibilidad esencial de la mujer. La querella Falo concluyó en la autonomía de la sexualidad femenina como dinamismo libidinal irreducible al Falo, medida por su propia economía creadora.

El feminismo de la diferencia es heredero y continuador de esa querella en el contexto francés del 68, en el cual florecen –en paralelo a la sex-pol libertaria– los grupos de mujeres y feministas de la segunda ola, impulsores del *Mouvement de libération de femmes*. Entre esos grupos se encuentra Psicoanálisis y Política, fundado por Antoinette Fouque en 1968 con el objetivo de lograr una síntesis superadora de teoría psicoanalítica y feminismo. En su obra *Hay dos sexos: ensayos sobre feminismo*[343] Fouque critica el psicoanálisis freudiano por haber interpretado a la mujer como un varón castrado, incapaz por definición de desarrollar una subjetividad activa y creadora. En consecuencia,

339 Cfr. Elena Beatriz Bisso, *El nudo del ser sexuado* (Edición Kindle, 2020).

340 Cfr. Karen Horney, *Psicología femenina* (Madrid: Alianza Editorial, 1990), 57-76.

341 Cfr. Sigmund Freud, *El tabú de la virginidad. Contribuciones a la psicología del amor. III (1918 [1917])*, en *Obras Completas* XI, 184-203.

342 Melanie Klein, *Envidia y gratitud* (Barcelona: Paidós, 1988).

343 Cfr. Antoinette Fouque, *Il y a deux sexes: essais de féminologie. 1989 - 1995* (Paris: Gallimard, 2015); Wanda Tommasi, *Filósofos y mujeres. La diferencia sexual en la Historia de las mujeres* (Madrid: Narcea Ediciones, 2002), 28; Librería de Mujeres de Milán, *No creas tener derechos: la generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres* (Madrid: horas y Horas, 1991), 43-49.

Fouque instala la necesidad de una teoría que supere la lógica fálica y la estructura patronímica de la sexualidad femenina. Tal teoría debe tomar como punto de partida la capacidad procreadora específica y exclusiva de la mujer, que ha sido el continente negro del pensamiento patriarcal y es urgente revisar. En torno a esa capacidad gravita la autonomía libidinal y simbólica de la mujer, de la cual Fouque deriva la genealogía, historia y cultura propia de las mujeres. Ni castración fálica ni simetría igualitarista o neutralización genérica, sino un nuevo contrato entre los sexos autoconsciente de su diferencia positiva.

La feminología de Fouqué inspiró el pensamiento de Luce Irigaray así como el feminismo italiano de Carla Lonzi y la *Librería de las mujeres de Milán*[344]. Irigaray fue miembro del colectivo *Psicoanálisis y política*, aunque se distanció en la década de 1980 por no estar de acuerdo con la institucionalización política del feminismo. Sin embargo, más allá sus desaveniencias, Irigaray coincide con Fouqué en que

> para Freud no hay *dos sexos* cuyas diferencias se articularían en el acto sexual y, en un plano más general, en los procesos imaginarios y simbólicos que regulan un funcionamiento social y cultural. Lo «femenino» es siempre descrito como defecto, atrofia, reverso del único sexo que monopoliza el valor: el sexo masculino. Y así sucede con la celebérrima «envidia del pene[345].

El feminismo de la diferencia asumió que, desde el punto de vista freudiano, hay un solo sexo –el Sujeto Uno, Mismo e Idéntico– y su fallido, un negativo castrado e involucionado, una sola libido, la masculina, y su privación, mera pasiva improductiva. En definitiva, lo que habría en Freud es una oscilación teórica entre un monismo hom(br)osexual y un dualismo sustancialista sujeto-objeto, activopasiva, naturaleza-cultura aplicado a lo masculino-femenino.

Lo que nos interesa subrayar aquí es que el pensamiento irigariano eleva la querella del Falo de Horney, Klein o Fouque a una dimensión específicamente ontológica y en esa superación reside su gran aporte a la historia de la filosofía. Irigaray establece la discusión en el plano ontológico, no simplemente psicoanalítico –aunque también– y no haberlo entendido es la causa principal de la

[344] Para el surgimiento del feminismo de la diferencia en Italia, remitimos a la introducción de *No creas tener derechos*.

[345] Irigaray, *Ese sexo que no es uno*, 52.

incomprensión de su pensamiento, solidaria de la bancarrota nominalista y constructivista del pensamiento feminista. *Espéculo de la otra mujer*[346] –libro por el cual Lacan la echó del círculo de estudios freudianos, la despidieron de la Universidad de Vincennes y cancelaron su carrera académica– constituye una crítica implacable e inapelable al psicoanálisis freudiano y lacaniano –en distintos sentidos– por haber colocado a la mujer en el no lugar de la Identidad pura y perfecta del Sujeto. Una instancia central de esa crítica gira entorno al complejo de Edipo[347], articulador freudiano de la diferencia sexual masculino-femenino a partir del Falo, pene simbólico o Significante 1.

Irigaray subraya que el complejo de Edipo y su subsidiario complejo de castración teorizan la prohibición falogocéntrica del deseo materno, su renuncia como objeto de amor filial y el giro hacia el Padre fundante del vínculo civilizatorio. El mito cuenta que la Ley del Padre que prohíbe la identificación erótica con la madre, salva al hijo de la psicosis a la cual lo conduciría el apego materno. La intervención paterna procede en el sentido de la discriminación y aceptación de la realidad por oposición a la locura que el deseo de la madre implica. La identificación con el Padre, por el contrario, implica el establecimiento de la Ley y su instanciación subjetiva, el superyó, donde comienza la existencia propiamente humana, moral y cultural. Su Ley inaugura el universo simbólico, previo al cual hay la bruta naturaleza regresiva del vínculo con la madre. A la sazón, valga recordar el fantasma lacaniano de la madre cual enorme cocodrilo devorador que el Falo conjura:

> el papel de la madre es el deseo de la madre… un gran cocodrilo en cuya boca estás tú. Esta es la madre […]. Por supuesto, hay un rodillo de piedra, que está allí en potencia al nivel de la válvula y retiene, se atasca. Esto se llama el falo. Es el rollo que te cobija, si de repente se cierra[348].

La madre, ese monstruo devorador que fusiona, psicotiza y mata, queda desarmada frente al Falo. El Padre o Falo rescatista salva de desear a la madre, prohíbe el deseo materno que traga. El complejo de Edipo explica entonces que la relación materna se traga al hijo y lo encierra en un vínculo natural re-

[346] Irigaray, *Espéculo*, 7-115.

[347] Cfr. Sigmund Freud, *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos*, en *Obras Completas* XIX, 168-176; también *La feminidad*, en *Obras Completas* XXII.

[348] Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XVI. L'envers de la psychanalyse* (París: Le Seuil, 1999), 129.

gresivo y embrutecedor. Tal es así porque la madre es representada como el polo opuesto a lo activo, creador, determinante, cultural. La prohibición paterna de la madre viene a liberar el acceso al universo propiamente humano de la ley y la cultura. En el caso de Lacan, el Falo o Significante 1 introduce además en el universo simbólico del lenguaje, el deseo, la sexualidad y el Sujeto, construido por los significantes que lo representan. En breve, masculinidad y feminidad pertenecen –por acción u omisión– al imperio del Falo que el Edipo establece junto con la instanciación del superyó, subrogado de la función salvadora, omnipotente y punitiva del Padre y su Ley.

En el caso del hijo varón, la identificación posedípica con el padre lo pone en una posición activa frente a la mujer, inferior y despreciable, y le produce un sentimiento de superioridad. En el caso de la hija mujer, en cambio, la transferencia de su amor de la madre al padre, que tiene el Falo, la deja en una posición pasiva y una identificación negativa, con un sentimiento de inferioridad como si estuviera castrada. Según Freud, la falta de pene de la niña es motivo de su envidia *–penisneid–* y resentimiento hacia la madre, a quien le atribuye su carencia. Entonces afirma Freud que

> el descubrimiento de su castración es un punto de viraje en el desarrollo de la niña. De ahí parten tres orientaciones del desarrollo: una lleva a la inhibición sexual o a la neurosis; la siguiente, a la alteración del carácter en el sentido de un complejo de masculinidad, y la tercera, a la feminidad normal[349].

Por feminidad normal entiéndase aquella mujer en la cual prevalece la pasividad y la envidia del pene es sustituida por el deseo de hijo, su sustituto simbólico.

En otros términos, el complejo de Edipo convierte a la madre en un objeto perdido, prohibido por el Falo que a la vez normaliza la castración femenina. El destino anatómico de las mujeres las deja en condición de falta, les impide devenir sujeto, las priva de valor propio y confirma la jerarquía simbólica que subordina lo femenino a lo masculino. La instauración del complejo de castración produce el sentimiento de inferioridad de la niña, la hostilidad hacia la madre y una organización subjetiva deficiente que idealiza al varón como sujeto completo. Ese déficit narcisista de la mujer le impide por principio constituirse como sujeto activo y creador. Así las cosas, explica Emilce Dio

[349] Freud, *La feminidad*, 117.

Bleichmar, la única manera de que la mujer restablezca algún soporte narcisista es a través de un hijo[350], cuyo deseo suple por el falo y compensa la castración. La diferencia sexual queda así subordinada a una lógica fálica, dualista y desigual.

Para hacer justicia a la época y contexto histórico de Freud, digamos que él se limitó a analizar lo que encontró. El objetivo de su trabajo analítico no fue imponer una norma reguladora de la feminidad natural y masoquista, sino comprender y elaborar la evidencia empírica de la clínica psicoanalítica con mujeres en el marco de la sociedad victoriana. Freud mismo aclara al respecto que el psicoanálisis «no puede establecer la esencia de aquello que en sentido convencional o biológico se llama masculino y femenino; adopta ambos conceptos y basa en ellos sus trabajos»[351]. Con plena conciencia de los límites de su trabajo así como de la contingencia de las convenciones sociales, el psicoanálisis freudiano recoge lo que encuentra, no lo establece ni produce, y analiza en esas coordenadas el funcionamiento psicosexual. Eso ya fue mucho.

El primer principio del pensamiento irigariano declara que la subjetividad y la cultura patriarcales se construyeron contra su origen natural, por prohibición paterna y represión de la energía vital originaria[352]. En este sentido, como en tantos otros, Irigaray coincide con Freud en que la prohibición del deseo materno es el fundamento de la subjetividad y la cultura, pero no de la subjetividad y la cultura sin más. El esquema dualista entre el vínculo natural materno regresivo y embrutecedor y la identificación paterna rescatista del cocodrilo materno no deja supone y produce una feminidad castrada y una masculinidad dominante, ambas desconectadas de la fuente de la vida, arrancadas del continuo original. La especificidad de la sexualidad femenina quedó sepultada bajo el patrón fálico. Lo que Irigaray llama la «economía del Mismo» extirpó la *metramorfosis* original y en su lugar proyecta imágenes, representaciones, formas y figuras de su identidad simple y perfecta.

Curiosamente, parecería que ese complejo por el cual el varón se instituye el modelo a seguir persiste en gran parte del feminismo igualitarista, empezando por la propia Simone de Beauvoir y sus aspiraciones de trascendencia es-

350 Cfr. Emilce Dio Bleichmar, *El feminismo espontáneo*, 22-24.

351 Sigmund Freud, *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina* (1920), en *Obras Completas* XVIII, 164.

352 Para el concepto de metonimia cfr. Irigaray, *Espéculo*, 314-5; Luisa Muraro, *Maglia o uncinetto. Racconto linguisticopolítico sulla inimicizia tra metafora e metonimia* (Roma: Feltrinelli, 1981); Diana Fuss, *Essentially Speaking: Feminism, Nature and différence* (New York: Routledge, 1989), 66.

piritual, continuando por la ideología de la simetría de los sexos y rematando en la proliferación de todos los géneros identitarios formalmente iguales por autopercepción. Simone de Beauvoir ha sentado el precedente interpretativo de la diferencia sexual femenina como una regresión culturalmente disfuncional, mera repetición mecánica de un proceso natural involutivo que obtura el progreso civilizatorio. Así asumido, gran parte del feminismo institucionalizado ha visto en la maternidad un problema biológico a resolver, cuya solución pasaba por eliminar la diferencia sexual de la esfera pública y trabajar por la igualdad de los géneros. Otras autoras más radicales –también marxismo mediante– propusieron directamente sustituir el aparato productor/reproductivo por una ectogénesis maquínica y eliminar con eso la superestructura de la «clase económica mujer»[353]. Así las cosas, para el feminismo institucional, el hecho absoluto de la díada maternofilial era o bien un problema a resolver, bien un *factum* irrelevante, o bien un complejo traumatizante. En cualquier caso, carente de sentido cultural o con uno dañino.

El feminismo de la diferencia, por el contrario, entendió que lo que había que eliminar era el modelo falogocéntrico del origen y asumió la tarea de su deconstrucción a fin de restituir el desdoblamiento máter-real, su reciprocidad constitutiva y la *metramorfosis* originaria. De ahí el postulado de una díada arquetípica, por cuyo diferir circula la energía sexual creadora. En una analogía absoluta, la mujer deviene la categoría ontosexual del origen. Para el feminismo de la diferencia, en el origen de la cultura no hay prohibición sino empuje creador, fuerza vital y apego. La ley constitutiva de la existencia es la mediación, y esta expande continuamente nuevas formas. El paso atrás del pensamiento feminista, su revolución conceptual y conceptiva, radica en repensar lo largamene ya pensado, la diferencia del origen. En ese volver a hacer consciente y autoconsciente la consistencia especulativa de la relación maternofilial reside la liberación ontosexual del pensamiento, devenida libertad ética y política.

La ontología feminista comienza en la superación del representacionalismo abstracto y dualista de la identidad y la diferencia –activopasivo, racional-material, cultural-natural, masculino-femenino–, en virtud de un autodiferir reflexivo y dialéctico, mediado en su propia negatividad y contradicción. Ese diferir es su concepto y concepción fundamental. Por origen y elemento matricial, lo real

[353] Véase Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution* (New York: William Morrow and Co., 1970); también Catharine A. MacKinnon, «Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory», Signs 7/3 (1982): 515-544; Flora Tristán, Feminismo y socialismo: Antología (Madrid: Los Libros De La Catarata, 2022).

recupera su nacimiento y movimiento en sí y por sí, desde adentro de la potencia vital. A diferencia de la erección fálica que eyecta de la nada a la nada, la ontoerótica de la diferencia crea y renueva en círculos, rondas, anillos y ciclos de generación que repiten continuamente «el acto sexual materno»[354], esto es, el darse a luz la realidad. El acto sexual materno es desdoblamiento y mediación, ni lo uno ni lo otro, sino la unidad de lo diferente, lo tercero en síntesis. El arquetipo materno es lo tercero en coexistencia e insistencia dual, part(i)ción[355] inaugural y elemento continuo de toda creación. Lo sexual femenino no es la alteridad de una ausencia imposible o el innacesible más allá de toda representación abstracta, un agujero o vacío inaprensible que disloca las cadenas significantes del orden simbólico-imaginario. Tan Real asusta. La diferencia sexual femenina es lo que siempre está presente como elemento fuerza del devenir. La concepción ontosexuada de la subjetividad abandona el representacionalismo de lo igual o desigual para abrazar el movimiento interior del concepto, cuyo origen es un presente continuamente repetido.

La subjetividad concebida y nacida se distingue del producto de relaciones discursivas y ensamblados moleculares porque ella habita el cuerpo-en/a-cuerpo[356] de la diferencia, fuente erógena de afectos y sentido. Su alma es su cuerpo y el cuerpo, lo tercero de la reciprocación. El sujeto naciente se constituye en el medio y elemento de una alteridad que es carne, sangre, interfaz placentaria[357], líquido amniótico, oxígeno, roces, voces, sonidos, alimento. Esa economía libidinal se distingue del modelo termodinámico de acumulación y descarga de energía propio de la sexualidad masculina. El circuito energético de lo originario es una continua regeneración –una recarga– de energías por repetición del origen inmanente, del cual vuelve a surgir una y otra vez. Irigaray piensa una economía en continua gestación y potenciación por reciprocidad. Por la sinergia de ese cuerpo-a-cuerpo, la subjetividad comienza a sentir-se e imaginarse cuando era todavía el sueño inconsciente del

354 Irigaray, *Ética de la diferencia sexual*, 76.

355 Tomamos aquí el doble sentido de «partición» y «parición» desarrollado por el grupo Diotima en *La sapienza di partire da sé* (Napoli: Liguori Editore, 1996).

356 Cfr. Irigaray, *El cuerpo a cuerpo con la madre*.

357 Los testimonios históricos indican que la conciencia primitiva intuyó el sentido y alcance de la economía placentaria. Según comenta Jacinto Choza, para los pueblos cazadores y recolectores, la placenta contenía el alma del recién nacido que se separaba de la unidad del todo al nacer para volver en la muerte a la totalidad cósmica. La separación de la placenta significaba para ellos la instanciación de la diferencia en la unidad espiritual del todo. Cfr. Jacinto Choza, *El sexo de los ángeles. Sexo y género desde las bacterias a los robot* (Sevilla: Thémata, 2020), 56-57.

seno materno. El inconsciente matricial no está estructurado como lenguaje ni su conciencia está representada por significantes y fonemas. Su inconsciente primario está más bien desestructurado por huellas, cargas, fuerzas, marcas, imágenes, sonidos, afectos, etc., en continua *metramorfosis*.

Durante los nueve meses de gestación, la subjetividad in-siste en su diferencia, desdoblada y descentrada, tan esencial como lo *sido* de sus primeras marcas y memoria corporal. La materia matricial genera un espacio interior hecho seno que envuelve y alimenta. Cualquier movimiento de ese círculo es un retorno a lo originario que sigue abriendo futuro. Mucho antes de reconocerse en la imagen de un espejo, ser representado por significantes culturales o tomar posición en el discurso social, el sujeto ya estaba ahí, vibrante de Eros, relacionalmente constituido en el cuerpo-a-cuerpo de su diferencia esencial. Esa erótica primordial que apega y abraza es –irigarianamente entendida– deseo del origen y origen del deseo. El deseo que estructura la subjetividad matricial no se impone por prohibición, nace de su reflexión interior por reduplicación expansiva. Si el deseo fálico prohíbe el retorno al origen, el deseo matricial libera lo originario a una repetición sin fin.

La madre es cuerpo filial, ella lo contiene y alimenta, el inconsciente del hijo es ella, el «genio» del niño, la llamaba Hegel[358]. La restitución de la díada maternofilial en el origen del deseo supone una identificación positiva de mujer a mujer que restituye a su diferencia un sentido activo y creador. En lugar de ser reducida al no sujeto castrado y regresivo por comparación extrínseca con el Sujeto, el sujeto femenino afirma ahora una relación positiva, progresiva y humanizante en la cual reconocerse. Ya no se trata de compensar el déficit narcisista de la mujer con el Falo o el hijo del Falo, sino de reconstruir su autonomía libidinal más allá o más acá del falo. La mujer es sujeto por su capacidad de fecundar y dar a luz humanidad, palabra, civilización, cultura. La tradición patriarcal ha insistido en colocar a la mujer fuera del orden simbólico sea por defecto o por exceso Real, por naturaleza bruta o por Otra imposible –Objeto A, Cosa-en-sí o *tout Autre*–, con tal de entregar el orden simbólico a la gestión masculina y su lógica identitaria. La emancipación del origen del deseo y el deseo de lo originario desfonda la impostura falogocéntrica de una trascendencia inaccesible que desmiente lo real.

Desde el punto de vista psíquico, el feminismo de la diferencia constituye una teoría integral de la sexualidad basada en la autonomía libidinal y simbó-

[358] Hegel, *Enciclopedia*, § 405.

lica de la mujer. La especificidad del deseo femenino responde a su poder generativo capaz de diferir-se y devenir legión. También en este caso el feminismo de la diferencia desfonda el monopolio sexual del Padre, sus erecciones y subrogados gozantes, para traer del exilio el placer femenino, liberado a su propia economía erótica. La sexualidad de la mujer es diversa y plural[359], emergente de una *metramorfosis* fluida, plástica y abierta a la riqueza múltiple de la existencia. Ella constituye también una autonomía relacional e integradora propia de una subjetividad para la cual existir es ser-dos. En este sentido, la diferencia humaniza y subjetiviza por un doble dinamismo. Primero, poniendo un límite a las fantasías de la omnipotencia narcisista infantil. La diferencia sexual niega que el yo sea todo y uno para sí, contradice su simple y pura identidad en sí, lo niega y desdobla. Segundo, afirmando la alteridad como su propio lugar constitutivo. Ese doble dinamismo de negación y apertura, separación y unión, introversión y extroversión media la autonomía relacional femenina. En breve, porque la diferencia sexual es real, madres e hijos, mujeres y varones se reconocen recíprocamente no todo y no uno, ser-dos relacional, autoconciencia deseante. Allí comienza la cultura.

Hay relación sexual, multiplicidad de relaciones, la realidad entera es su creación y procreación. Hay relación sexual entre dos potencias creadoras mutuamente reconocidas. Y hay también mínimas diferencias y relaciones sexuales erotizan la existencia, humanizan su rostro e historia, hacen del otro y lo otro un cuerpo-a-cuerpo habitable. Lo que no hay es relación sexual en el discurso. Donde hay relación sexual, hay por principio tensión, contradicciones y exsexo de energía. La diferencia sexual, que es relación, convierte la existencia en un campo de sentidos grávidos, donde inteligibilidad y afecto, razón y amor se abrazan. Donde hay placer, encuentro y concepción, allí habita la razón erótica de existir.

A partir de esa concepción de la subjetividad erótica nacida desde dentro, apegada a su origen y repetida en multiplicidad de formas y devenires continuos que hacen historia personal, se comprende mejor el reduccionismo planteado por los géneros performados del aparato social, que se inscriben en alguna pantalla imaginaria. La pregunta concreta que nos hacemos al respecto es: ¿acaso no son los géneros, en definitiva, una deserotización de la existencia humana en favor de su tanatización?, ¿un malestar en la cultura que erosiona su expansión creadora? Para preguntarlo con Slavoj Žižek, «la respuesta a la teoría de género debería ser esta: ¿pero dónde está el sexo? Lo que la teoría de

[359] Irigaray, *Ese sexo que no es uno*, 20.

género con sus identidades, que se desplazan o no, construidas o no, oscurece es simplemente el sexo como tal, la tensión que caracteriza la sexualidad»[360].

3.2. Crítica del género como denominador subjetivo

La teoría del género social de los sexos biológicos, luego desplazada a los géneros identitarios de sujetos imaginarios, traduce el postulado marxista y posmarxista según el cual las relaciones económicas de producción y reproducción, en este caso, causan de alguna manera poco clara la superestructura cultural. El género social es el subrogado feminista de la clase económica, fuera del cual solo hay una naturaleza pasiva, insignificante y prehumana, cuando no biologicista, deshumanizante y antihumana. La mujer se convirtió así en una clase económica producto de los aparatos de poder, la diferencia sexual en un constructo historicosocial, y la sexualidad en flujos moleculares que hay que liberar de la opresión hetero-cis-capitalista. En lugar asumir una perspectiva integral de la persona humana sexuada, el feminismo institucional asumió una perspectiva social, tácitamente sociologista e historicista. Nadie está exento de las modas de su tiempo, tampoco el feminismo *mainstream*, que siempre es tal gracias a aquellas. ¿Dónde queda la mujer en el esquema sexo-género? A veces en el sexo, a veces en el género, a veces en la combinación de ambos, pero en cualquier caso perdida en su constitutiva unidad biopsicosocial y espiritual y, sobre todo, en su esencial riqueza creadora.

La teoría de género se desplazó por su propio peso hacia una ideología constructivista e historicista que desmiente por principio el realismo ontológico y la teoría integral de la sexualidad que proponemos aquí. Pero que fundamente terminó aboliéndose a sí misma para convertirse en un carnaval de autopercepciones. La progresiva autonomización del género como categoría suprema y omniabarcante hace difícil su definición, porque cada instancia de su devenir o contextualización significa una cosa contraria. A partir de Kathleen Stock[361], distingamos por lo menos estos significados de género: el sexo biológico; los estereotipos culturales referidos a los sexos; varones y mujeres en tanto que sujetos de asignaciones culturales; varones y mujeres en tanto que productos de asignaciones culturales; las identidades imaginarias

[360] Žižek, *Sex and the Failed Absolute*, 134.

[361] Cfr. Kathleen Stock, *Material Girls: Why Reality Matters for Feminism* (Fleet: Little, Brown and Company, 2021).

producto del género; la simbólica cultural productora de identificaciones imaginarias. Hay un género descriptivo y analítico de lo social, otro performativo y productor de toda la realidad; uno referido a varones y mujeres, otro productor de varones y mujeres desde la usina social. El género significa a veces el sujeto político en general, otras un sistema de desigualdad entre los sexos, o bien la opresión de los sujetos con independencia del sexo, o incluso el sentimiento profundo de algo que debe ser protegido. Su concepto es la base de la perspectiva de género, la violencia de género, los sesgos de género, la igualdad de género, los estereotipos de género, las políticas de género, el impacto de género, y hasta de la ideología de género y la identidad de género. Hay también de violencias basadas en el género, discriminación por motivos de género y muchos géneros sentidos. Tales usos no aclaran, entre otras cosas, si el genitivo es subjetivo u objetivo, es decir, si el género es el sujeto del caso, el objeto o ambas cosas a la vez.

El supuesto teóricopolítico de la promoción del género es la despolitización de la diferencia sexual. Si antes del género el sexo era político, con el género, el sexo es biológico y nada más. Por esa vía, el feminismo institucional creyó alcanzar la emancipación de las mujeres y su igualdad sustantiva con los varones. Autoras como Joan Wallach Scott sinceraron que el objetivo de la teoría de género era eliminar la diferencia sexual, neutralizar la esfera pública y alcanzar de ese modo la igualdad entre varones y mujeres bajo un común denominador genérico expurgado del sexo[362]. Décadas después, los resultados están a la vista: la diferencia sexual ha efectivamente desaparecido en favor de la libre proliferación transgenerista, poshumana y xenosexual, pero sin embargo la igualdad está lejos de haberse realizado y la ONU avisa que las brechas aumentan. ¿Iguales a quién y en cual sistema?, preguntaban las teóricas de la diferencia sexual.

Las pensadoras de la diferencia advirtieron desde un comienzo sobre los efectos iatrogénicos de la sustitución de la diferencia sexual por un género neutro que invisibiliza a las mujeres y desactiva sus reclamos en la esfera pública. Luce Irigaray, por ejemplo, explicó que borrar la diferencia sexual erosiona el reconocimiento del otro, el sentido del límite, la finitud, la muerte, equivale a borrar la diferencia entre la vida y muerte, Eros y Tánatos, lo humano y inhumano[363]. En breve, el borrado de la diferencia sexual contiene un transhumanismo posgénero *avant la lettre*. Pero las teóricas de la diferencia no

362 Scott, *Only Paradoxes to Offer*, 3.

363 Cfr. Luce Irigaray, *Democracy begins between two*, 37.

fueron las únicas en observar los déficits conceptuales del género a contramano del establishment de la academia norteamericana y demás instrumentos internacionales de las Naciones Unidas. Las críticas al género son muchas y provienen de ámbitos tan diversos como la filosofía, el psicoanálisis, las ciencias de la naturaleza o la ideología queer. En lo que sigue, intentaremos revisitar algunas de ellas[364].

Entendemos que el equívoco fundamental del género consistió en haber obturado la posibilidad de una perspectiva integral y comprehensiva de la mujer para imponer una perspectiva social con pretensiones de perspectiva integral y comprensiva, es decir, impuso una encubierta metafísica sociologista e historicista. Se pasó así del género como objeto e instrumento de análisis social «de» las mujeres al género como sujeto productor o performativo «de» la ficción llamada «mujer», que es su constructo. Desde el punto de vista socioconstructivista, todo lo que escape a su construcción de género es tachado de esencialismo, biologicismo y fundacionalismo.

Un error concomitante de tal sociologismo metafísico es haber distorsionado las categorías modales de «necesidad» y «contingencia» interpretándolas a partir de un dualismo antiesencialista entre esencias inmutables y necesarias, y apariencias mudables y contingentes. Lo natural –el sexo– fue alineado con lo inmutable y necesario, lo cutural –el género– con lo posible y contingente, como si aquello no evolucionara y esto no representara una reificación sustancialista. Se instaló así el error categorial de confundir, por un lado, naturaleza empírica con esencia ontológica y esencia con necesidad, por el otro lado, cultura con devenir contingente y contingencia con antiesencialismo. En semejante esquema dualista, el historicismo se hizo pasar por la única opción viable de la –falsa– alternativa entre biología –esencialista, necesaria e inmutable– y sociología constructivista –antiesencialista, contingente, dinámica–. Dicho de otro modo, había que elegir entre la mujer-destino-anatómico y la mujer-posición-discursiva, ninguna opción real.

El sistema sexo-género –aparato económico-superestructura cultural– reversiona la clásida subordinación falogocéntrica de un sustrato material pasivo y amorfo, sometido a la determinación activa de la forma discursiva, representativa o imaginaria como fuente de todo significado y valor humano. Este tipo de discursivismo o esquematismo historicista de flujos materiales ha sido cri-

[364] Para la crítica filosófica al género como categoría socioconstructivista cfr. María J. Binetti, «Del género a los bio/cis/trans/tecno/posgéneros: el paradójico destino de una extrapolación sociologista», *Investigaciones Feministas* 12/1 (2021): 201-213.

ticado por autoras como Moira Gatens que defienden la idea de un cuerpo *per se* activo e inteligible. Según Gatens, los cuerpos no son meras *tabulae rasae* sobre las cuales inscriben formas y significantes los actos perlocucionarios. Suponerlo tal constituye un «presupuesto irracional»[365], consecuencia de un androcentrismo intelectualista. El género reedita, para ella, el mito de la Razón Divina ordenadora en versión instrumental y perlocucionaria, cuyas representaciones subjetivas y significantes sociales decidirían el destino del mundo. Al posmoderno *homo faber* discursivo, Gatens o Elizabeth Grosz[366] le oponen la realidad de un cuerpo autoactivo y sexuado en interacción con la historia y la cultura. El cuerpo no es el constructo-objeto de alguna *res cogitans* o *ego loquor* flotante, es él mismo el sujeto que imagina, siente, conoce, el agente de la cultura y la historia.

Desde el punto de vista científico, la monocausalidad y unidimensionalidad social del género ha sido criticada y superada por modelos de acción e intracción recíproca multicausal, no lineales y complejos, que coimplican sinergias biológicas, ambientales, sociales, culturales, etc., y emergentes plásticos, abiertos e imprevisibles. La ficción de un género puramente cultural que se inscribe en el cuerpo desde afuera es sesgada y distorsiva. En la dimensión social o cultural del sujeto intervienen redes neuronales, cargas hormonales, filogénesis evolutiva, disposiciones innatas, patrones de comportamiento, etc., que operan de manera inmanente al devenir cultural. Viceversa, medioambiente, la alimentación, las relaciones y experiencias interpersonales, las instituciones culturales, las decisiones personales, etc., no son ajenas a la evolución natural o la historia de nuestro cerebro. Pretender establecer una línea de demarcación clara y distinta entre cuerpo y mente, naturaleza y cultura, sexo y género es una arbitrariedad de antemano inviable de la que solo pueden venir equívocos y confusiones conceptuales y políticas.

El generismo supone tácitamente un autofundacionalismo social según el cual el género performativo es él mismo causa y efecto de su actividad autoinstituyente de todas las cosas. Vale decir, lo social se construye a sí mismo cual causa primera incausada. La unidimensionalidad social se vuelve omniabarcante de toda otra dimensión epistémica. La subjetividad integrada –biopsicosocial y espiritual– resulta por su parte una subjetividad social, efecto y objeto de inscripciones significantes a título de imaginarios individuales. Este encubierto esencialismo social incurre en la falacia de petición de principio: el

365 Gatens, *Imaginary Bodies*, 4 ss.

366 Grosz, *The Nick of Time*.

género construye y explica un contenido dado –nunca se sabe cuál–, que lo construye y explica en tanto que género constructor. Este círculo vicioso de contenido difuso termina por disolver la especificidad de lo político como campo de sentido particular y politizar todas las cosas.

Desde un punto de vista comprensivo de la subjetividad sexuada, el género aplanada por univocidad la complejidad dinámica y diversa de la identidad subjetiva y sexual. En este sentido, la crítica procede también del psicoanálisis y atañe a la especificidad sexual del sujeto psíquico. Para muchos autores de formación psicoanalítica[367], el género abstrae, recorta y fija determinados estereotipos culturales –de suyo no estandarizables y difusos–, que se asignarían desde afuera a los sujetos. Sin embargo, varones y mujeres son en cuanto que tales irreducibles a ellos, su identidad sexual plural y variable poco tiene que ver con esa asignación. Tampoco tienen necesariamente que ver las representaciones identificatorias proyectadas por el ideal del yo con la constitución primaria de la diferencia sexual. El ideal del yo es una instancia imaginaria de tipo narcisista posterior a la constitución sexual del yo. La función idealizante del sujeto y sus sucesivas identificaciones obedece a procesos secundarios de pensamiento o imaginación, mientras que la identidad sexual ancla en procesos primarios inconscientes de un sentir-se cuerpo-alma primordial, expandido por cierto en resignificaciones personales y sociales continuas.

Esa diferencia esencial entre la constitución psíquica primaria y la proyección de un ideal social imaginario hace que cada mujer sea única, irrepetible y distinta de todas las demás mujeres. Si la identidad se redujera –como pretende el generismo– a procesos secundarios de identificación social o asignación cultural de estereotipos femeninos o feminizados, todas las mujeres serían iguales, normadas por un ideal regulador, cosa que en efecto la ideología *woke* asume. El sujeto de la identidad de géneros es el objeto –difuso e ilocalizable– de estereotipos normativos. Desde el punto de vista de la diferencia ontosexual y la psicología especulativa, en cambio la subjetividad femenina es en sí múltiple y diversa, su identidad integra complejos procesos de subjetivación e identificación primarios y secundarios. En palabras de Elizabeth Grosz y Elspeth Probyn, cada mujer realiza heterogéneas «microsexualidades»[368] en continuo diferir relacional que la singularizan en tanto que esa mujer individual.

[367] Cfr. Silvia Tubert, ed., *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto* (Madrid: Cátedra, 2003), 369 ss.

[368] Cfr. Elizabeth Grosz y Elspeth Probyn, eds., *Sexy Bodies. The Strange Carnalities of Feminism* (New York: Routledge, 1995), x.

El psicoanálisis refuta además el supuesto de que la ley constitutiva del sujeto individual y social es cultural, es decir, que la cultura se establece a sí misma por sí misma[369] en el marco de un contractualismo radical. Para el psicoanálisis, en cambio, la ley fundante de la cultura es irreducible a la cultura y radica en la diferencia sexual, medio y mediación universal de naturaleza y cultura. La diferencia sexual funciona como límite estructural y alteridad constitutiva de la subjetividad y la comunidad. Por ella, el límite normativo no es mero producto arbitrario de un relativismo historicista. El contractualismo del género, en cambio, desemboca por su propio contractualismo en escepticismo posverdad, autocertificado por las representaciones que representan al sujeto en el seno de una vaga identidad etnocéntrica. No hay géneros verdaderos ni falsos, solo percibidos y performados. Tampoco hay percepciones objetivas y verídicas, alucinatorias y delirantes, trastornos de identidad sexual, alteraciones o ausencias del juicio de realidad, solo percepciones y guiones teatrales. Psicoanalíticamente hablando, este tipo de construcción mental esquizoide y antiedípica –para parafrasear a Deleuze y Guattari– responde al narcisismo tanático de un goce omnipotente e imposible, ajeno a los principios de realidad y placer.

Las ciencias naturales, por su parte, han cuestionado la utilidad epistémica y heurística del género habida cuenta de la profunda imbricación sociobiológica, orgánica y ambiental, genética y epigenética, etc. El continuo naturaleza-cultura –en lugar del monismo socioconstructivista o el dualismo sexo-género– dirige la coevolución filogenética, ontogenética e histórica. Desde estos patrones epistémicos plurales, asumir que el género sea el resultado de relaciones sociales generadas por aparatos político-discursivos que producen tambióen el sexo supone, como mínimo, desconocer la realidad humana[370]. Rebecca M. Jordan-Young comenta que este ha sido el error fundamental de John Money, cuya clínica, lejos de haber demostrado la construcción social de la subjetividad psíquica, demostró según ella la organización cerebral de la sexualidad y las raíces neurobiológica de la conducta humana[371].

369 Para la critica del psicoanálisis al culturalismo del género véase Joan Copjec, *El sexo y la euthansia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia* (Buenos Aires: Paidós, 2006); Zupančič, *What is Sex?*; Žižek, *Sex and the Failed Absolute*.

370 Jordan-Young, *Brain Storm*, 18; también Robyn Bluhm, Anne Jaap Jacobson y Heidi Lene Maibom, *Neurofeminism. Issues at the Intersection of Feminist Theory and Cognitive Sciences* (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 4.

371 Jordan-Young, *Brain Storm*, 6-7.

Recordemos a la sazón que para Money y Anke A. Ehrhardt la identidad y roles de género son un producto social y cultural, en línea con la sex-pol freudomarxista. A Money se le debe la noción de identidad de género, definida como «la igualdad a sí mismo», esto es, «la unidad y persistencia de la propia individualidad como varón, hembra o ambivalente, en mayor o menor grado, en especial tal como es experimentada en la conciencia acerca de sí mismo y en la conducta». El rol o papel de género, por su parte, sería «la expresión pública de la identidad de género y esta es la experiencia privada del papel de género»[372]. Identidad y roles de género se definen así, por petición de principio y vicio circular, el uno por el otro, y ambos por la igualdad de ser varones, mujeres o ambivalentes según los grados de la escala de feminidades y masculinidades. A pesar de los espectros feminizantes y masculinizantes, lo cierto es que el intento de Money de socializar a Bruce –Brenda– Reimer como si fuera algún grado de mujer terminó en el suicidio de él y su hermano gemelo, de donde puede colegirse el fracaso de la empresa constructivista y la demostración por el absurdo de la sexuación cerebral en el entramado biopsicosocial.

Por su parte, autoras como Butler y sus adláteres lingüisticistas le han achacado al género un binarismo sustancialista dispuesto en relación mimética con el binarismo sexual que –petición de principio mediante– aquel mismo produce[373]. La mímesis entre ambos sería performada por un monismo socioconstructor que produce dos sexos, dos géneros y la mímesis. De aquí el axioma transfeminista de que ni sexos ni géneros son dos y es necesario liberar la multiplicidad posgénerica y xenosexual que cada uno. Feminidades y masculinidades diversas y por grados, junto con sus infinitas combinaciones posibles son libretos a representar en el gran teatro del mundo, donde cualquier rol y discurso es verdadero por el hecho de ser enunciado. El constructivismo social supera así el dualismo «mimético» por un monismo social constructor de géneros *on demand*. Cada género es a la vez sujeto y objeto, causa y efecto de su autoactividad performativa. Por repetición de algo social, se inscribe algo imaginario. De repente, como por un golpe de magia, lo simbólico se materializa en un cuerpo individual que imagina lo simbólico, y lo político inscribe una interioridad subjetiva en la imaginación que lo performa.

372 John Money y Anke A. Ehrhardt, *Desarrollo de la sexualidad humana: diferenciación y dimorfismo de la identidad de género desde la concepción hasta la madurez* (Madrid: Morata, 1982), 2, 24.

373 Butler, *Gender Trouble.*

Donna Haraway y sus adláteres sociomaterialistas coinciden con Butler en la crítica al binarismo sexo-genérico y la necesidad de multiplicar los géneros, a quien añaden el programa emancipador del *cyborg* posgénero, constructo de flujos y moléculas materiales. Haraway va más allá de Butler y propone multiplicar no solo los géneros, sino también las especies y todas las cosas por añadido tecnodigital de partes extra partes y variables extra variables. Según Haraway, la distinción sexo-género y su concomitante heteronormatividad han tenido «consecuencias calamitosas para gran parte de la teoría feminista»[374], que olvidó la construcción social del sexo, la especie y la naturaleza misma. Su propuesta de devenir ensamblajes, híbridos, artefactos mezcla de organismo y máquina significa para ella romper con el determinismo biológico, el capitalismo tecnodigital y el racionalismo humanista. Todo gracias a la agencia poshumana y posgenérica. Pero el cyborismo harawayano es plano, demasiado plano para poder comprender la unidad, especificidad y complejidad del animal humano sexuado, demasiado poshumano para individualizarse y desplegarse desde adentro. El principio de individuación de los posgéneros poshumanos puede ponerse en cualquier cosa y forma.

Una vez liberado del binarismo heteronormativo, colonial y eurocéntrico, el género devino el auténtico sentimiento de sí, la pura igualdad consigo mismo de la que hablaba Money, o bien, la identidad socioimaginaria profunda. Con este nuevo significado difuso e indecidible de algo profundamente sentido y auténtico, el género representa hoy un significante vacío de cualquier cosa y, en cuanto que tal, la auténtica «promesa de libertad, una libertad frente al miedo y la discriminación, la violencia homófoba y el asesinato, el feminicidio, la prisión, las restricciones de la vida pública, la falta de acceso a la atención sanitaria… que permiten o imponen los poderes de Estado»[375]. Un mágico significante vacío, «el género», se ha convertido en la cifra filosofal contra todas las opresiones, el nuevo Aleph de la igualdad transfeminista y transhumanista.

Por último, la crítica al género proviene del feminismo de la diferencia sexual, aunque en sentido contrario a la crítica posgénero del constructivismo. La crítica feminista se basa en una concepción integral y dinámica de la diferencia sexual, superadora tanto del dualismo sexo-género como del naturalismo biologicista o el monismo cultural. Desde el punto de vista comprensivo de la mujer, sexo y género son abstracciones, y en el caso del género o la identidad

[374] Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, 229.

[375] Butler, *¿Quién teme al género?*, 284.

de género, ficciones de contenido difuso y confuso. En efecto, ¿cual sería el contenido concreto del género femenino o feminizado, cis o trans? Imposible determinarlo. Se trata de un significante vacío útil para justificar lo que se quiera. Por tautología, el género produciría lo mismo que encuentra dado. Butler lo llama mímesis. Para el feminismo de la diferencia, la dimensión social que ser mujer implicar es inmanente –en y por la mujer– a su dimensión la natural y viceversa, ambos constituyen recíprocamente la síntesis dinámica que es el sujeto sexuado. Aplicado políticamente en sustitución de las mujeres, el género es una caricatura que ha distorsionado la realidad de las mujeres, minorizado a la mayoría absoluta de la humanidad y confundido sus reclamos específicos, ahora comunes a todos los cis/transgéneros. La suposición de un género social disocia la unidad biopsicosocial y espiritual, vacía el cuerpo sexuado de sentido humano y civilizatorio, y debilita a la postre la fuerza transformadora de las mujeres. Tal como las pensadoras de la diferencia anticiparon, el resultado del género es hoy un transfeminismo sin mujeres[376], pero lleno de feminidades graduadas y minorías identitarias. Irigaray lo resumió en estos términos: «la neutralización de los géneros es un riesgo de muerte individual y colectiva»[377].

Lo cierto es que el género cumplió con su objetivo –dicho por Scott– de eliminar la diferencia sexual de la política e igualar a todos los sujetos en el marco de un socioconstructivismo tecnodigital, poshumano y transgenérico Paradójicamente, la categoría elaborada con la buena intención de liberar a las mujeres de los estereotipos sexistas que las subordinan y oprimen, terminó por liberarse de las mujeres reales y multiplicar las ficciones feminizadas a escala y ensamblaje variables. Lo que se suponía una herramienta para erradicar el sexismo, terminó por reificar los estereotipos y protegerlos a título de profundas identidades de libre circulación. Con el sociologismo del «género», el feminismo institucional tomó el falso camino de un esencialismo cultural que desmiente la existencia de las mujeres. Era un desenlace anunciado. Sucede que la vía conceptual y política hacia la libertad era otra, la inversa. Se trataba de afirmar al sujeto mujer en su integridad biopsicosocial y espiritual, por sobre los esencialismos culturales. Lo autónomo del sexo no es el género performativo, la autonomía le pertenece a las mujeres autoconcientes de su existencia, capaces de devenir sujeto de su deseo y libertad. El punto de partida político

376 Cfr. Luce Irigaray, *Yo, tú, nosotras* (Madrid: Cátedra, 1992), 10; Muraro, «La verdad de las mujeres», 91.

377 Irigaray, *Yo, tú, nosotras*, 77.

no es el género político –tautología mediante–, es la mujer en su unidad onto-sexual.

Entre sexos y géneros, el feminismo *mainstream* perdió a la mujer. Era un final anunciado, el juicio histórico de una distorsión inicial. Hoy ser mujer no significa nada más que alguna autopercepción de algo, mientras que el género representa todas las cosas y su contrario: estereotipos sexistas a eliminar y estereotipos sexistas a proteger, violencia sistemática e identidad auténtica. *Parvus error in principio, magnus est in fine*. La salida es por elevación, un salto al camino que nunca debimos haber abandonado, el de la diferencia sexual. Solo ella es política. Solo ella está a la altura del desafío presente, el de concebir y conceptualizar la identidad integral de las mujeres en cuerpo, alma, espíritu y libertad, sujeto de toda acción, creación y praxis política.

4. La erótica del mutuo reconocimiento primordial

La diferencia sexual, origen de la vida, es análogamente origen de la subjetividad psíquica y espiritual; su relación subjetiviza, humaniza e incultura. No solo el cuerpo, también el alma nace de dentro de otra alma, fecundada y sostenida por su deseo. La madre es el alma del niño, a ella está apegado. La diferencia sexual constituye así el medio del primer reconocimiento erótico que abraza, contiene y alimenta la existencia. Habida cuenta de que «el primer otro que yo encuentro es el cuerpo de la madre»[378], ese cuerpo-a-cuerpo primordial dispara el empuje erótico de la existencia. La madre, comenta Diego Troncoso, «otorga el soplo de Eros o pulsión de vida al cuerpo del bebe (el deseo materno es que el bebe viva)»[379]. Su deseo, el deseo de ella, es la vida del otro, su alma es genio para él. Por desdoblamiento y par(t)ición, la subjetividad nace en el ser-dos matricial.

El falogocentrismo histórico, sin embargo, normaliza la idea de que el apego materno es regresivo y degenerador del origen celestial, mientras que el reconocimiento productor de humanidad, lenguaje y cultura es de varón a varón. Entre varones, el modelo inaugural de la cultura era la lucha a muerte por la dominación que hace amos y esclavos. Antes solo era el sustancialismo indiferenciado de la madre ligado a una prehistoria regresiva en términos de acción civilizatoria. Numerosas narraciones épicas, rituales de iniciación mas-

[378] Luce Irigaray, *Être deux* (Paris: Grasset, 1997), 57.

[379] Troncoso, *El regreso a Freud*, 427.

culina, instituciones militares, heroísmos sagrados y condecoraciones enseñan el modo en que la guerra –padre de todas las cosas– modeló la subjetividad hegemónica. En el origen es entonces el hombre lobo del hombre, reconocido por el poder de matar, conquistar y dominar.

Hegel elabora ese origen falogocéntrico de la civilización en la conocida dialéctica del amo y el esclavo de la *Fenomenología*[380], la cual implica algunos supuestos históricos y conceptuales que vale la pena revisar el primer supuesto es el desconocimiento ideológico de una lucha histórica anterior, del varón contra la mujer, la que esclavizó a la madre en la sociedad patriarcal. A tal punto la madre quedó sepultada en la memoria inconsciente del tiempo, que su vínculo es directamente omitido por carecer de valor histórico y civilizatorio. No obstante, lo cierto es que la primera lucha a muerte fue contra la mujer, la hizo esclava a ella y arrancó a sus hijos. La gran victoria histórica del patriarcado no es estrictamente hablando la sujeción de la mujer, su victoria radical y decisiva consiste en la ruptura de la díada maternofilial y la apropiación de sus partes, madre e hijo, como objetos de intercambio y recursos de producción. Fue el accidente más trágico de la historia, el que según Gerda Lerner precedió a la esclavitud y la hizo posible[381], cuando el varón convirtió a las mujeres y sus hijos en subhumanos propiedad del varón. No fue un acto económico, fue una acción libre. El segundo supuesto consiste en derivar el mutuo reconocimiento de una lucha a muerte que desconoce el mutuo reconocimiento fundamental de la vida y desmiente su valor subjetivante. Antes de arriesgar la vida para dar muerte, existe una vida que se arriesgó para darla. El tercer supuesto ideológico es la exclusión de la primera sociedad humana, la maternofilial, del ordenamiento cultural. Un último supuesto reside en el trabajo productor masculino como medida de valor civilizatorio.

Hay un reconocimiento amoroso primordial cuyo sentido y valor arquetípico fueron borrados de la historia y civilización, patriarcales. A esto se refiere el matricidio fundacional de la historia del cual habla Irigaray, tácitamente comprendido por la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo. En otros lugares, afirmará Hegel que el vínculo materno es pura inmediatez sustancial improductiva y subordinada a la autoridad del marido dentro de la familia nuclear patriarcal, la sociedad civil, el Estado y la religión del Padre[382]. En todos los

380 Cfr. Hegel, *Fenomenología*, 113-121.

381 Gerda Lerner, *La creación del patriarcado* (Barcelona: Crítica, 1990).

382 Georg W. F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho* (Buenos Aires: Leviatán, 2015), §§ 165-66.

planos, el orden de la generación y su erótica existencial fueron sometidos al orden sociopolítico de la lucha a muerte. En las célebres palabras de Simone de Beauvoir, «el hombre se eleva sobre el animal al arriesgar la vida, no al darla: por eso la humanidad acuerda superioridad al sexo que mata y no al que engendra»[383]. La inferior engendra y cuida los recursos humanos que el superior usa en beneficio de la producción, la guerra y la dominación. El sexo fuerte y vencedor impuso la medida de la muerte y la conquista contra el reconocimiento matricial, convertido ahora en un vínculo degenerante e involutivo. El ideal del Falo se erigió así sobre la medida de una *metra* derrotada.

En los términos complejo de Edipo referido páginas atrás, la articulación del deseo a partir de la metáfora fálica hizo de la madre una instancia irremediablemente perdida e inaccesible. El Falo erecto prohíbe el apego a un origen que él mismo construye como un paraíso irrecuperable e innombrable. El lugar materno barrado cual Real imposible, causa perdida del deseo[384], es una ficción del Falo y sus subrogados. El deseo del Padre resulta así correlativo a la representación de una privación inicial operada por su misma prohibición. La subjetividad fálica está agujereada y tensionada hacia el objeto que posee aquello que le falta, su deseo la enfrenta al objeto que no tiene. Esta representación del deseo es consistente con un modelo sustancialista que conecta de manera extrínseca dos sustancias preexistentes –la sustancia-sujeto y la sustancia-objeto– a través de una tendencia o impulso causado, en última instancia, por el objeto de los objetos, un gran Todo Real inalcanzable[385].

El mutuo reconocimiento primordial por el cual madre e hijo afirman su valor humano esencial fue prohibido, reprimido y supeditado al reconocimiento contractual del Falo. La erótica materna, que es desdoblamiento y mediación, cayó bajo el imperio de una relación objetal extrínseca, intervenida por el Falo y extirpada por una falta, trauma o caída irreparable. Surge así la idea del gran trauma del nacimiento, causa de una herida irreparable por la pérdida del paraíso[386]. Nacer es como caer del Edén al mundo del dolor y la muerte, algo que nunca debió haber sido. La función materna de nutrición y sostén viene a paliar la condición originaria de angustia e indefensión total, producto de la caída.

383 Simone de Beauvoir, *El segundo sexo. Los hechos y los mitos* (Buenos Aires: Ediciones Siglo XX, 1972), 90.

384 Cfr. Jaques Lacan, «La significación del falo», en *Escritos 2* (México: Siglo XXI, 1987), 659.

385 Para el dinamismo esencial del deseo y su desviación falogocéntrica cfr. Binetti, «El cuerpo materno del deseo, ese otro origen».

386 Cfr. Otto Rank, *El trauma del nacimiento* (Buenos Aires: Paidós, 1961).

De ahí la fantasía de su omnipotencia devoradora como mecanismo defensivo contra ella. Christina Wieland[387] explica al respecto que la representación psicoanalítica de una madre omnipotente y devoradora es la contraparte imaginaria de la prohibición edípica, su fantasma persecutorio, culpógeno y destructivo retorna continuamente como el síntoma de una cultura tanática. Perturbación, descontento, angustia, agresión, fenómenos masoquistas y autodestructivos, etc., son según Wieland síntomas de una civilización arrancada de su cuerpo-a-cuerpo y desconectada de su matriz vital. Abortado de su continuo original, la causa del deseo es un Imposible.

El feminismo de la diferencia comprendió la raíz del malestar de una cultura de muerte, que arrancó del alma su Eros primordial, el deseo del cuerpo, la palabra de su continuo vital. Desde ese entendimiento, se comprometió con la que es a nuestro juicio la mayor empresa conceptual y política de la filosofía contemporánea: la restitución de la erótica matricial en el origen del sentir-se, desear, conocer, pensar, actuar libremente, crear cultura. Leemos esa empresa como una arqueología ontosexual abocada a exhumar los orígenes sepultados, pero vivos, de un seno –tumba y templo– en continua *metramorfosis*. Reflexión, desdoblamiento y mediación serán las coordenadas especulativas de esa exhumación erótica cuya restitución supone un paso atrás, un retorno a lo *sido* esencial que sigue siendo posible y futuro. Por esa empresa, podemos hablar aquí de una ontología erótica mediada por la diferencia sexual.

La erótica matricial crea un espacio interior que alberga y contiene en la diferencia. Su subjetividad no está agujereada por la falta del objeto ni dislocada fonéticamente y menos tensionada por el Otro/la Otra Real inaccesible. Su energía crea por negación de sí y desdoblamiento de la alteridad. Una vez afirmado el postulado según el cual desde el comienzo es la diferencia, la mediación, *ipso facto* se derrumba la ideología del Uno y su paraíso ideal, la caída del nacimiento y el agujero del objeto en falta. Para el feminismo de la diferencia, la subjetividad deseante nace por mediación de su identidad en una díada radical que es –dialéctica y paradójicamente– sí misma. Su energía es medio, entre, centro, lo tercero de una unidad diferencial; su fuerza no procede del objeto en falta, nace del sí mismo desdoblado y fecundo. La concepción de este deseo supera el representacionalismo abstracto de una cosa en-sí-sujeto puesta delante de otras cosas en-sí-objetos. Aquí el sujeto es conceptivo y

[387] Christina Wieland, *The Undead Mother. Psychoanalytic Explorations of Masculinity, Femininity and Matricide* (London: Karnac Books, 2002), 14, 27.

conceptual, esto es, autoactividad creadora; el objeto nace de su negación diferencial, objetiva y realmente tal.

La arqueología ontosexual descubre en la mediación matricial la clave conceptual del dinamismo erótico. A diferencia de la metáfora paterna del Falo ideal y el Significante 1, la matricialidad no pertenece al registro secundario de la imagen o representación clara y distinta. Ella es arquetipo metonímico –para usar un término de Luisa Muraro[388]– en el sentido de un dinamismo constituyente cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna, porque a cada instante vuelve a nacer. La metonimia abre, repite y expande el sentido, lo multiplica en continuidad esencial. Su *metra* erótica sustituye la metáfora fálica de la lucha a muerte –esa imagen inaugural de la civilización patriarcal– por el arquetipo de una la par(t)ición original siempre abierta a la vida. Luchar a muerte para arrancar la vida del otro o arriesgar la vida para engendrar son dos paradigmas culturales e incompatibles. O armarse para salir al mundo, o desarmarse hasta hacer estallar las entrañas de la vida. Entre lo uno y lo otro, la razón erótica decide el destino universal.

La fantasía reactiva y defensiva de una fusión indiferenciada con la madre o algún tipo de devoramiento materno no resiste la prueba de realidad. Los hechos muestran que la *metra*, su formación placentaria, funciona como interfaz de enlace sin mezclas, confusiones ni dualismos. Lo propio de la interfaz consiste en diferenciar lo que une e identificar lo que diferencia. Esa lógica matricial resulta inaccesible e inefable para el representacionalismo fálico. La matriz es siempre tres, cuerpo-a/en-cuerpo, lo tercero relacional; su dialéctica inmanente de lo uno en lo otro quiebra la razón sustancialista del objeto en falta. Insistamos en esto: la madre –su diferencia sexual– no es el objeto primario –ni A, ni a, ni b– del hijo, ni este es el objeto sustituto del Falo que le falta. En la díada maternofilial, ambos son sujetos constituidos en acción recíproca, ambos son-dos, cuerpo-a-cuerpo, unidad desdoblada y en apego. Tampoco la negatividad que los determina en tanto que no uno y no todo opera como falta, privación, agujero objetual, Objeto A o Alteridad imposible del lenguaje. La negatividad desfundante es el en-sí matricial en su reflexión creadora.

La actividad deseante es en rigor autoactividad, o bien, en términos ontológicos, un movimiento infinito, en sí y por sí, atravesado por la negatividad. La autoactividad deseante no se determina por el objeto exterior, se determina

[388] Para la diferencia entre la metáfora paterna y la metonimia materna remitimos a Muraro, *Maglia o uncinetto.*

por sí misma que sobredetermina al objeto en su desdoblamiento reflexivo. En virtud de esa infinitud, el deseo despliega al sujeto desde adentro hacia afuera, por el mismo movimiento que interioriza la alteridad. Interiorización y exteriorización coinciden en su autoactividad. Ese círculo infinito que siempre vuelve a desear no comienza en en ningún Edén perdido e irrecuperable, es siempre aquí y ahora la misma mediación creadora, repetición sin fin de su diferencia. Cada deseo particular repite el primer deseo, lo repone y expande la circunferencia de su infinitud. El feminismo de la diferencia es al respecto contundente: todo deseo es en el fondo «deseo de origen»[389], sustitución y repetición de su matriz infinita. Origen del deseo y deseo del origen tensionan el círculo de lo que vuelve a nacer una y otra vez.

En términos ontogenéticos, la madre erotiza y subjetiviza al hijo por el interfaz de su fantasía y afecto, transcritos al hijo y reactivados por él en todo otro encuentro y reconocimiento[390]. Desde la perspectiva psicoanalítica, este modelo de la subjetividad erótica es consistente con la así llamada «teoría del apego»[391], cuyo mérito consiste en haber superado la linealidad causal del deseo-objeto por el círculo inmanente de la mediación. A diferencia del sustancialismo fálico –remontado en un Real perdido y un sujeto privado de su objeto exterior–, la teoría del apego asume la mediación maternofilial como paradigma original, explicativo del desarrollo de la subjetividad. El punto cero de la subjetividad erótica es la díada, su apego y unidad relacional, el ser-dos o la diferencia sexual que Imre Hermann describe como «unidad redoblada en mutua completitud»[392]. El apego es, desde este punto de vista, la pulsión primaria.

Según Hermann –precursor de la teoría del apego en continuidad con la etología– todos los mamíferos comparten la pulsión originaria del apego o agarre por la cual se aferran, aprehenden, abraza a la madre. El sentimiento de indefensión, pérdida, angustia o trauma son fenómenos posteriores y derivados de un apego inmediato y primordial. Vale decir, lo primero no es la caída del

389 Irigaray, *Espéculo*, 26; *Ética de la diferencia sexual*, 67; también Muraro, *El orden simbólico de la madre*.

390 Cfr. Ettinger, *Matrixial Subjetivity*; Villar, *El sentido matricial como anclaje al mundo*, en *Eros y logos: en búsqueda de la sexualidad*, 331-352.

391 Para la teoría del apego remitimos al psicoanálisis de Imre Herman y la tradición inglesa en la línea de John Bolwby, Donald Woods Winnicott o Rene Spitz, entre otros. Cfr. Tomas. Geyskens y Philippe van Haute, *From Death Instinct to Attachment Theory. The Primacy of the Child in Freud, Klein, and Hermann* (New York: Other Press, 2007).

392 Imre Hermann, *L'instinct filial* (Paris: Denoël, 1972), 102.

Paraíso y su traumático desvalimiento. Para la teoría del apego, lo primero irreducible es la aprehensión maternofilial. Haberla prohibido es fuente de toda inhibición, frustración o malestar subjetivo y cultural. En estos términos, Hermann y otros teóricos abandonan el patrón dualista del psicoanálisis freudiano e incluso kleiniano para asumir un modelo medial que repone la díada originaria. Desde el comienzo es su mediación devenida apego, condición de todo deseo y desamor. El apego resulta así la categoría psíquica y existencial primordial de una subjetividad par(t)ida, nacida y agarrada a lo que la sostiene. Somos mamíferos, no ovíparos, nacemos en lugar de romper algún cascarón, nos sostenemos adentro y afuera de su seno. El apego es en consecuencia la pulsión sexual básica que media dinámicamente lo orgánico y lo psíquico, la primera idealización, el protosentirse a partir de los desencadenantes fisicoquímicos de la vida. El primer acto de apego contiene en germen una erótica biopsicosocial, repetida y sublimada en todos los demás afectos, sentidos y creaciones espirituales.

Por si hiciera falta aclararlo, el hecho de que la teoría del apego sea una teoría cultural no convierte al apego y sus derivados en un constructo social, efecto de relaciones económicas y aparatos de poder. Como explicamos en lo anterior, los conceptos –naturales o culturales– son creaciones del pensamiento sin que esto signifique que su contenido objetivo es reducible al contenido subjetivo y este al acto de pensar. Las ideas deben su objetividad al objeto que se revela en ellas y que existe con independencia del hecho de ser conocido. En el caso del apego, se trata del *factum* biopsicosocial primordial e irreductible, punto cero de la dialéctica sexual y su dinamismo multiplicador. Fantasía intrauterina, abrazo maternofilial, pecho nutricio, cuerpo-a-cuerpo, mirada-en-mirada, primera voz, primer roce, primer calor. El inconsciente –que no está estructurado por fonemas– se despliega a partir de estas primeras marcas afectivas. Cuando el sujeto es arrancado de su apego primal por una prohibición cultural impuesta desde afuera, la pulsión de apego violentamente reprimida retorna como angustia, agresión, inseguridad, dependencia, infantilismo, enfermedad y otros tantos síntomas de desamor. Desapego y desconexión matricial son la raíz del malestar de la cultura. El feminismo de la diferencia entendió la cura de una cultura fallida. Apego y conexión con la matriz de la vida no derivan de una lucha a muerte ni son subsidiario del Falo. Constituyen, por el contrario, el acto fundacional de la sociedad y la cultura. El apego es, en otros términos, el primer existenciario, el primer valor ético, el primer deber.

El vínculo de apego es un proto-reconocimiento amoroso, inmediato, cuya potencia erótica contiene y condiciona la posibilidad reconocimiento ulterior,

mediado, entre dos autoconciencias que se desean y descubren, juntas, sentido y valor. Algún representacionalismo lingüisticista ha interpretado que el primer reconocimiento del sujeto se producía por ver si «su» imagen –*petitio principii*–, no la de otro, reflejada en un espejo[393], una historia similar a la de Narciso en versión constituyente. La proyección óptica contemplada tendría un efecto identificatorio y organizador del yo, lo rescataría del caos mental primigenio y lo traería al orden identitario. Imagen reflejada en el espejo o fonemas repetidos en la estructura lingüística representan al sujeto desde afuera mediante una representación óptica y sonora que lo salva de la psicosis primal. Se trata, en nuestra lectura, de una nueva narrativa Falo que desmiente la fuerza subjetivante del apego. Parafraseando a Peter Sloterdijk[394], la imagen en el espejo es una parodia neognóstica de la salvación de un estado originario de descomposición y desmembramiento mediante algún destello inmaterial y formal. Sin embargo, continúa Sloterdijk, el espejo no representa nada que no esté ya presente y contenido antes con independencia de su proyección. Recordemos que para el lingüístico no hay presencia previa a la representación, que surge en el vacío de lo Real.

La constitución del sujeto es erótica, procede por apego, abrazo. Esto significa que su racionalidad originaria es táctil, dérmica, cuerpo-a-cuerpo. El mutuo reconocimiento empieza en el calor, la presión y vibración del tacto que es contacto, interfaz, reciprocación constituyente. Su mediación es oxígeno, sangre, leche, caricia; ser nombrado por ella es nacer a la conciencia, que será luego autoconciencia, espíritu, cultura. El apego no viene después de la protopsicosis que el trauma del nacimiento produjo, ni antes de que la prohibición edípica estructure al sujeto e inaugure la civilización. La díada es primera e inmediata, su mediación es el punto cero de un despliegue progresivo que repite, por diferencia matricial, el deseo original, el origen del deseo. Apego, deseo y reconocimiento responden a la ley de la diferencia sexual, «la única que estuvo desde el comienzo»[395]. Ese *factum* absoluto fue reducido por la ideología patriarcal a un estado de regresión y degeneración. La ley del padre convirtió la sexualidad maternofilial en culpa, psicosis, enfermedad, sacrificio, renuncia, sufrimiento, etc. La inhibición de esa sexualidad primaria,

393 Cfr. Jacques Lacan, «El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica», en *Escritos 1* (México: Siglo XXI, 2009), 99-105.

394 Sloterdijk, *Esferas I*, 479, 483.

395 Luce Irigaray, *In the Beginning, She Was* (London & New York: Bloomsbury, 2013), 111.

fuente de todo deseo y placer, significó la desconexión de la vida y la inhibición estructural de una existencia abortada.

Ser nacido es ser reconocido de antemano por quien deseó primero. Ese reconocimiento primordial es ley subjetiva, intersubjetiva y social, la medida de una existencia afirmada por principio en el ser-dos original. Una arqueología feminista de la subjetividad erótica tiene como tarea exhumar y liberar las intancias de ese sentir-se primordial que es siempre y en todo lugar un cuerpo-a-cuerpo sexuado, diferido y anidado de todas las maneras posibles. Parafraseando a Irigaray, cuerpo, alma y espíritu están habitados por la relación sexual con la madre[396]. Somos nacidos de mujer y humanos por ese nacimiento. Otra cosa es ser objetos de producción en serie y control de calidad, o ensamblaje de moléculas poshumanas. La madre es la que da a luz, otra cosa es pagar el contrato y gestionar el producto. Subjetividad, humanidad y cultura nacen en su apego, del cual fuimos arrancados.

4.1. *Mater ludens*: del juego a la cultura

En el cuerpo-a-cuerpo con la madre, de donde emerge la subjetividad erótica, nacen juntos la comunidad y la cultura. No son el tabú del incesto o la guerra los articuladores primarios del orden social. El hecho de que algunas sociedades históricas se basen allí expresa su jerarquización patriarcal, no su creación erótica. Para un realismo feminista, el medio de la unidad social y cultural es la reciprocidad de diferencia sexual, fuerza de comprensión y expansión de la vida en comunidad.

La fábula falogocéntrica instaló que la cultura comienza cuando el Padre simbólico prohíbe el deseo materno y el niño interioriza su Nombre o Significante 1, Ley y Metáfora. Se establece entonces el sujeto, efecto del registro simbólico y discursivo, casi como si la madre fuera muda, no nombrara ni enseñara a hablar, y tampoco la lengua materna tuviera valor civilizatorio. Entre la barbarie natural y la civilización patriarcal hay el salto del Falo, incluso neutralizado y travestido. Para la ontología de la diferencia sexual, las cosas funcionan de otro modo. Según esta, del apego a la cultura media el espacio transicional del juego. Eros, que primero apega, enseña luego a jugar. El universo simbólico del juego y la palabra materna son cultura en germen.

396 Irigaray, *Être deux*, 57-58.

En el principio de la vida cultural es el juego: prototipo de acción espontánea, libre y creadora. El juego supera la necesidad biopsíquica en el sentido especulativo de superar, que es conservar y transformar. Mientras que la necesidad se impone inexorable en su inmediatez, el juego la niega y media por reflexión e interiorización del niño. De esa sublimación resulta un nuevo plano de realidad interior, subjetivo y objetivo a la vez. En la necesidad el niño está como hundido en la inmediatez de sus impulsos, identificado de manera simple y directa con sus afectos y percepciones. El juego es la reflexión íntima de la infancia: el desdoblamiento de lo inmediato, su interiorización que es subjetivización primordial. En él y por él, el niño se apropia de lo inmediato, toma posesión activa de su entorno, repite el mundo en su subjetividad y su subjetividad en el mundo. Jugando crea su propio universo vital conforme con las reglas que él produce de manera espontánea en el transcurrir lúdico. El juego abre el primer espacio de libertad donde todo es posible, allí aparece lo nuevo, lo que transforma al sujeto en virtud del otro y al objeto en virtud de la acción subjetiva. Nada deslibidiniza y depotencia más al niño que no poder jugar, la falta de un espacio lúdico equivale a perder la intimidad, el para-sí de lo en-sí.

La teoría del apego en la particular versión Donald Winnicott explica que el juego aparece en el espacio abierto de la relación primordial, emerge en su interioridad expandida por repetición-sustitución de nuevos deseos y relaciones libidinales[397]. El sujeto humano naciente juega primero con la madre, en y por ella, para recrear luego ese vínculo con todo lo demás. El juego repone y expande la diferencia primera, su reciprocidad activa, en nuevas mediaciones. Esta continua ampliación de relaciones mediales sustitutas de la díada primordial e investidas de su eros, constituye aquello que Winnicott y con él Jessica Benjamin han descrito como fenómenos, espacios u objetos transicionales o potenciales que pasan de la alteridad materna a nuevas alteridades mediales. El dinamismo transicional explica la reciprocidad estructural de la acción creadora, su generación circular en la diferencia. La instancia de transición –medio de contacto o interfase– no es ni subjetiva ni objetiva, ni interior ni exterior, ni real ni imaginaria, es estrictamente hablando mediación activa que precede la separación y crea por desdoblamiento de su centro. El dinamismo transicional descrito por Winnicott va expandiendo la circunferencia infinita de la díada primordial, cuyo centro está en todas partes.

[397] Donald W. Winnicott, *Playing and reality* (London & New York: Routledge, 2005); también Jessica Benjamin, *A Desire of One's Own: Psychoanalytic Feminism and Intersubjective Space* (Milwaukee: Center for Twentieth Century Studies, 1985).

El juego produce subjetividad, despliega sus potencialidades desde adentro por reflexión y mediación. Jugar es negar lo dado, diferir-se y producir alteridad. Para que eso sea posible, la relación materna debe ser presencia activa, afirmación y sostén del espacio abierto en la dualidad de su medida. En palabras de Winnicott, «el niño está solo únicamente en presencia de alguien»[398] porque su autonomía relacional supone siempre ser-dos. La mirada materna descubre mundos, multiplicidades. Cuando el espacio matricial contiene y afirma, su energía posibilita la transición de la subjetividad a nuevos espacios creadores. Jugando, el niño repite afuera lo que la *metra* hace en él, recrea activamente lo pasivamente experimentado. Ese exteriorizar la experiencia produce su intimidad. De ese modo él se constituye sujeto activo, artífice de nuevos mundos en lo que inventa su placer.

En sintonía con Winnicott, Hermann explica que la expansión creadora de la unidad dual madre-niño se transpone de manera progresiva a formas duales de pensar y actuar, que son por principio formas duales de ser, comprender y existir libremente, subjetivas y objetivas a la vez. *Metramórficas*, las llamaba Bracha Ettinger. En la espontaneidad del juego, el primer cuerpo-a-cuerpo va llegando a ser en su autodespliegue progresivo yopiel, yo-mundo, yo-tu, comunidad universal. Por eso, en definitiva, «somos lo que la madre nos dejó ser y de ese matriarcado vinimos todos. Esa experiencia yace aunque olivada en el inconsciente»[399]. Si hay algún destino humano, es el de su mirada. Su afirmación es ontológica y existencial.

Hablando de espacios lúdicos, Luce Irigaray repone aquella escena freudiana del niño del carretel conocida como el *fort-da* –lejos-aquí–, en la que Freud describe a un pequeño que esperaba el retorno a casa de su madre jugando a lanzar y recuperar un carretel de madera atado a un cordel. La vivencia negativa producto de la ausencia de su madre se convertía por el juego en una repetición activa con una ganancia final de placer[400]. En continuidad con Freud, Irigaray interpreta el juego como sublimación de un deseo primordial. El niño desea a la madre, su cuerpo, alimento y sostén, se apega a ella para existir y, si ella no está, juega en el espacio transicional abierto por su presencia dilatada, diferida. El juego es la posición, por así decir, intencional de su abrazo. Lo intencional es ontológica y existencialmente anterior a lo simbólico. El juego

398 Winnicott, *Playing and reality*, 130.

399 Magda Catalá, *Reflexiones desde un cuerpo de mujer* (Barcelona: Anagrama 1983), 39.

400 Freud, *Más allá del principio del placer*, 14-17; Luce Irigaray, «Belief itself», en *The Religious*, ed. John D. Caputo (Malden & Oxford: Blackwell, 2002), 112 ss.

actualiza de manera intencional su deseo –su presencia–, la sustituye y restituye a título de sujeto activo y creador.

Se juega a partir de una negatividad potente y abierta –no-una y no toda– que siempre vuelve transformada. Sustitución-restitución son los resortes del dinamismo lúdico que vuelve a unir lo par(t)ido. Entonces la subjetividad juega para reencontrar lo sido, actualizar su memoria esencial. No solo la existencia humana, la naturaleza entera repite un constante *fort-da* recreador. Del juego cósmico nace el infinito fractal del universo, su métrica y geométrica sagrada surgida de un ritmo primordial. Ese ritmo es su aritmética, la par(t)ición de la unidad que resulta siempre tres, nunca dos, el espacio triádico: «yo-madre-universo»[401] de su juego.

La resignificación erótica de la subjetividad transita a la resignificación feminista del origen de la cultura. Mundo, civilización y cultura nacen jugando en el espacio abierto de una relación originaria que siempre vuelve transformada. En el espacio lúdico acontece la superación reflexiva, intencional y espontánea de lo dado en la inmediatez. La razón lúdica separa y reúne *sponte sua*, por sí misma, imágenes, sílabas, palabras, su espontaneidad es libertad y conceptualidad en germen. Llámese aquí libertad a aquella acción autónoma que se mide a sí misma. No la razón del dualismo representativo o el constructivismo instrumental, claro, sino la razón que abre libremente todas las venas de lo real. La identidad lúdica media naturaleza y cultura. Su diferir creado nunca deja de dar a luz nuevos sentidos bajo la lógica del ser-dos.

El universo cultural es en su raíz métrica y *metramorfosis* lúdica. Su erótica primordial transiciona de espacio en espacio por círculos concéntricos que amplían su centro sin cesar. La cultura, que etimológicamente –del latín *colere*– significa cultivar, trabajar, cuidar y remite a los ciclos o ruedas cósmicas –del griego *kyklos*–, esa cultura expande su fecundidad. Cuando el juego es ley, el orden es la *metra* de su libertad creadora. Frente al paradigma fálico de una ley venida de afuera para prohibir la relación original, el juego en cambio, explica Winnicott, es ley universal[402]. Ninguna prohibición, mandamiento o decálogo descendido de *Autre* tiene el poder de eliminar lo que fluye al ritmo y medida de su *metra*. A lo sumo logra reprimir lo que vuelve como síntoma, fantasía persecutoria, malestar de la cultura. Mientras la Ley del Padre conde-

401 Cfr. Diotima, *Il cielo stellato dentro di noi* (Milano: La Tartaruga edizioni, 1992), 27.

402 Winnicott, *Playing and reality*, 56.

na la caída de su Perfección trascendente, la existencia erótica quiere jugar en paz. El juego no sabe de culpas y pecados.

Quien juega es inocente, deseado y afirmado por origen. La inocencia proviene de un reconocimiento original e incondicionado, que es libertad creadora. Inocencia es nacer alojados en su deseo y libertad, por el desdoblamiento inmanente de sí. Contra el punitivismo metafísico de un Padre que eyecta de la nada, el feminismo de la diferencia afirma una inocencia fruto de su seno. Por eso exhumar la infancia sepultada es recuperar la inocencia como condición lúdica original. Porque las niñas, los niños –comenta Luisa Muraro– «no cambian placer y goce por poder: este es el punto de discrimen, esta es la integridad cuya pérdida yo no considero irremediable, porque dentro de mí algo me advierte que no está perdida»[403]. Lejos de estar perdida o muerta, la integridad lúdica es el sustrato oculto de la existencia, lo que asoma en cada acto de creación y unidad. El juego es el anticuerpo contra el goce imposible de la omnipotencia, contra el tánatos de un narcisismo impotente. Si la lucha a muerte y la dominación del vencido abortaron la conexión inmediata de la cultura con su fuente vital, la universalidad del juego demuestra que no ha muerto lo que ha sido sepultado.

Más allá de toda prohibición, la subjetividad se humaniza e incultura jugando, mediando espacios de inocencia y paz. El niño repite en el juego lo hicieron con él: alojarlo en el deseo para darlo a luz. Y si no puede jugar, se apaga. El espacio matricial es infinito, su transición cobija todos los espacios y juegos del mundo, su libertad multiplica sentidos y valores. Esa reciprocidad lúdica es reserva inagotable de humanidad. Su cultura sigue siendo futuro.

5. Esa esencia llamada mujer

El escándalo que el nombre de la «esencia» produce en los círculos socioconstructivistas equivale al escándalo de la «mujer» en los círculos misóginos contemporáneos. Ambos escándalos surgen del mismo terror fálico que se autoprotege de manera reactiva mediante el vaciamiento y control discursivo de la mujer. La disputa conceptual es hoy, como ayer, por la esencia y definición del nombre «mujer». Para definir el concepto, es necesario controlar el discurso bajo el supuesto nominalista de que el orden de los significantes fonéticos

[403] Diotima, *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell´autoritá* (Napoli: Liguori Editore, 1995), 116.

determina –por uso y costumbre– el orden de los significados objetivos. En líneas generales, tal es premisa antiesencialista del constructivismo social. Ante el espasmo que la esencia le produce al socioconstructivismo, decidimos elaborar en el capítulo anterior el concepto ontológico de esencia a fin de deconstruir lo que el antirrealismo nominalista asume por ontología o esencia. Intentaremos ahora pensar la esencia de la mujer como explicitación del concepto ontológico de esencia, por un lado, y por el otro lado como respuesta a su borrado ideológico.

El teatro posmoderno de un antiesencialismo desontologizante y antifundacionalista cae en su propia trampa de ficciones sociales producto de aparatos de poder, convirtiéndose él mismo en otra ficción de ese poder. Tal ha sido el destino de la mujer, reducida a un estereotipo obsoleto o alguna representación imaginaria de algo. A falta de compromisos ontológicos, el sociologismo se ha tomado el trabajo de esencializar los más burdos estereotipos sexistas a título de feminidades profundas. La más o menos disimulada reificación de atributos, poses, modismos o imposturas sociales es lo que el propio constructivismo entiende por esencia, a saber, un conjunto de propiedades empíricas u ónticas relacionadas entre sí de manera necesaria y fija. La declarada cruzada antiesencialista y antifundacionalista consiste entonces en mostrar que la relación entre tales propiedades ónticas –cualquiera sea su contenido– no es necesaria ni inmutable sino contingente, y que ni siquiera son propiedades generales sino más bien representaciones imaginarias que cualquiera puede performar. Insistamos en que para el constructivismo la definición de «mujer» –cualquiera sea su contenido– es siempre un atributo social asignado de manera arbitraria a un sujeto plural representado por multiplicidad de significantes vacíos. No existe «una mujer» sujeto, sino una «X» a la que se le atribuye extrínsecamente otra «x» que es ser mujer.

Así las cosas, el antiesencialismo entiende por mujer un conjunto de propiedades necesariamente relacionales, aplicables a sujetos discursivos o materiales indiferenciados. Atribuir a tales sujetos propiedades generales y abstractas compone una ficción discursiva más o menos violencia según cada uno lo sienta o no. El problema que presenta el constructivismo es entonces determinar en qué casos aplicar la ficción «mujer» y en que casos no, a quiénes sí y a quiénes no. Las autoras posfeministas ofrecen así una serie de argumentos nominalistas y circulares a fin de justificar la asignación del predicado «mujer» a título de cuasiesencia estratégica, operacional o genealógica, que produce un simple aire de familia sin compromisos ontológicos. En esa línea trabajan sociólogas como Chandra Chakravorty Spivak, Cressida Heyes, Alison

Stone, Rosi Braidotti, Nacy Fraser, Linda Nicholson, Monique Wittig, Butler, etc., de quienes hemos hablado, las cuales coinciden en que mujer es la representación, imagen o fantasma de una serie de propiedades ónticas –no se precisa cuáles– que aplican a los sujetos que se sienten identificados con tal significante y representación, y obran políticamente en consecuencia –tampoco se precisa qué deberían obrar–. La razón por la cual alguien se sentiría identificado con ser mujer es efecto de esa misma identificación.

El argumento está viciado por la petición de principio que presupone la existencia de un sujeto mujer que es en realidad predicado ficcional. Se usa así la categoría mujer de manera equívoca, ya como atributo social de un sujeto indiferenciado, ya como sujeto de atribución diferenciado. Un ejemplo típico de anfibología socioconstructivista es lamentarse de que históricamente el predicado «mujer» ha excluido a determinados sujetos «mujeres», por ejemplo, negras, proletarias, lesbianas, intersexuales, solteras, sin hijos, prehistóricas, de la antigüedad, etc. Si esos sujetos mujeres han sido políticamente excluidas de la atribución «mujer» es porque conceptualmente ser mujer es algo de suyo inclusivo y universal, sobre el cual recae la injusticia de interpretaciones históricas sesgadas o asignaciones sociales *ad hoc* excluyentes. Justamente mediante esa falacia se pretende demostrar que la mujer es un constructo historicista, cuando en realidad se está demostrando lo contrario, esto es, la universalidad conceptual que permite hablar de mujeres a lo largo de toda la historia y exigir su protección en cuanto que tal.

Otro de las falacias antiesencialistas consiste en negar que la mujer –sujeto diferencial– exista y desplazar lo femenino –predicado de algunas propiedades– a un Real imposible, inaccesible e inefable, de suyo impredicable. Tan irrepresentable e inefable sería la mujer que cualquier sujeto discursivo puede autopercibirse y llamarse tal en la medida en que se posicione en el discurso como tal irrepresentable e inefable. El lingüisticismo lacaniano, derridiano, posfeminista, transfeminista, etc., son, como hemos visto, claros ejemplos. Acorde con su idea, «no hay *la mujer*»[404], pero sí hay un Real femenino carente de contenido, irrepresentable, inconmensurable, Objeto A o cosa-en-sí barrada, imposible de enunciar o predicar. Lo Real femenino no es la mujer o las mujeres –que no existen–, sino todo sujeto representado por los irrepresentables significantes femeninos o feminizados. En concreto, lo que define a tales sujetos feminizados es el goce femenino, un puro goce puro inefable, más allá o

[404] Lacan, *Aún. Seminario 20*, 15.

más acá del Falo, del lado izquierdo o derecho de la tabla de la sexuación. Goza el ello en lo Real femenino.

A los hechos, el antiesencialismo constructivista desemboca en el significante vacío «mujer» dócil a la superestructura ideológica de las relaciones económicas que lo producen. Dado que la mujer es un fantasma imaginario, un goce inefable o un modo de habitar el mundo, su significante puede designar cualquier rol, sentimiento, órgano, acción, miembro, característica, expresión, práctica, ensamblajes, devenir, molécula, prótesis, dispositivo tecnodigital, etc., siempre y cuando alguien lo sienta. El vaciamiento simbólico viabiliza el desmembramiento y ensamblado biopsiquico –extirpaciones, ablaciones, amputaciones, intoxicaciones cosméticas, implantes, biohackeos moleculares, bioimpresiones, etc.–, la manipulación ciberdigital de somatecas, y la fabricación de posgéneros transhumanos. Desconexión, disociación mental y fragmentación de un cuerpo sin órganos son el efecto directo de una violencia conceptual y desontologizante previa. Tal como los resultados sociopolíticos muestran, negar la esencia de la mujer equivale a hipostasiar en su lugar miembros fantasmas o estereotipos sexistas.

Para un realismo feminista como el que proponemos aquí, el socioconstructivismo en todas sus formas –lingüisticista o material– es violencia conceptual contra las mujeres y perpetúa –siguiendo a Catherine Malabou– la larga historia de control y sometimiento de las mujeres[405]. Coincidimos con Malabou en que la disputa esencialismo vs. antiesencialismo se basa en un dualismo representacionista inviable e ignorante de lo que el concepto ontológico de esencia significa. Hacer estudios culturales, etnografía y epistemología social en lugar de ontología, sustituir el concepto de la existencia en cuanto que tal por ficciones estereotipadas es, antes que una alternativa superadora, la distorsión teórica a resolver. La suma de propiedades ónticas no suple por ninguna esencia, ni estratégica ni no estratégica, operacional o política. Por esas ironías del discurso, el relato posmoderno que transpone el ser mujer a alguna vestimenta y pose en correlación necesaria con la experiencia del cuerpo y sus órganos mutantes, se parece mucho a aquella narrativa que establecía *tota mulier in utero*. La nueva versión remixada y revestida asegura ahora *toto uterum in phantasma*. En cuanto a la esencia ontológica, su concepto no es compatible ni con el sustancialismo del eterno femenino inmutable, ni con el insustancialismo posmo-

[405] Catherine Malabou, *Changing différence. The Feminine and the Question of Philosophy* (Cambridge: Polity, 2011), 99.

derno de la ficción mutante. Solo un esencialismo ontológico puede justificar la realidad de la mujer más allá del útero, el fantasma o el significante.

Para este realismo, hay esencia porque hay diferencia ontológica funcional entre el objeto y su sentido. Hay esencia mujer porque esa diferencia es sexual. La esencia-mujer no es representación de propiedades ónticas, ni siquiera una representación, ella es el concepto ontológico de un movimiento interior, infinito, un despliegue autodiferencial. Como veíamos en el capítulo anterior, la esencia ontológica no es una determinación inmediata –*lo que* inmediatamente algo es–, de tipo ni sustancial ni molecular. La esencia es la instanciación de una negatividad reflexiva, el desdoblamiento o reduplicación que deviene posición mediada de sí, esto es, existencia. Porque hay esencia, ser es devenir y ese devenir es autoactividad conceptiva y creadora, el despliegue de lo sido, la memoria del ser que es presencia y futuro en un campo abierto de sentidos. En el caso de la mujer, su esencia ontológica es la diferencia sexual: razón y potencia erótica original que contradice su simple identidad, la empuja a una *metramorfosis* creadora. El concepto de esa diferencia esencial nombra a cada mujer en singular y a todas en universal. Solo un feminismo afirmado en la diferencia sexual es capaz de concebir lo que una mujer es y puede ser en su exsexo de realidad.

La autonomía conceptual de la esencia-mujer no depende de la esencia-varón como por comparación extrínseca, por más allá o más acá del Falo, comparación que encima la deja en falta. La falacia de esa comparación ha llevado a gran parte del feminismo *mainstream* a creer que había que superar la diferencia sexual que condena a las mujeres a la inmanencia embrutecedora de la naturaleza e instalar un género neutro que la iguale con la capacidad de trascendencia y libertad espiritual del varón[406]. Cierto feminismo asumió entonces el postulado falogocéntrico de la inferioridad biológica de la mujer, solo redimida por la luminosidad de una *res cogitans* asexuada y neutra. Tal es la hipótesis del género, como veíamos. El resultado de esto no puede ser sino un igualitarismo formal, cuya última versión se ha diseminado en infinidad de identificaciones mentales. A la subordinación «natural» de las mujeres, se le agrega ahora la subordinación a un patrón cultural neutro, que sabemos es masculino tanto en su autoidentidad como en su diseminación. Que el neutro nunca es neutro ni neutral es la hipótesis de la diferencia sexual.

La esencia-mujer no se mide tampoco conforme la feminidad normativa, de suyo una representación a imagen y semejanza de la supremacía masculina.

[406] de Beauvoir, *El segundo sexo*, 9-26.

En contra de lo que supone el socioconstructivismo, no es la contingencia de los estereotipos culturales sino la razón ontológica de la esencia la que permite superar burdos estereotipos sexistas por un exsexo de realidad peñado de posibilidades. Porque la esencia es real, las mujeres pueden desmarcarse, rechazar y transformar aquello que la cultura hegemónica o las fantasías del otro ha hecho y pretende seguir haciendo de ellas. Si en cambio las mujeres se reducen a un producto performado por los aparatos económico-políticos o una identidad de género inscrita sobre flujos energéticos micromoleculares, entonces la mujer no es sujeto de nada ni tiene el poder de superar las definiciones y contradefiniciones sobrevenidas por el sistema. Si la mujer es un estereotipo opresor y anacrónico, solo queda desembarazarse de ella y performar nuevos géneros y posgéneros.

Para un realismo de la diferencia, la esencia-mujer se determina por su propia negatividad reflexiva, en-sí y para-sí, con independencia de la medida masculina, la heterosexualidad normativa o el ideal de hom(br)osexualidad social. La esencia-mujer es su original potencia de creación, la libertad de poder devenir lo *sido*, su memoria y posibilidad infinita. Solo puede crear quien es capaz de sobredeterminar las determinaciones inmediatamente dadas de su identidad, negarse, desdoblarse y transformarse en otro, diferente. Lo esencial es por lo tanto una función o autoactividad funcional, no una propiedad descriptiva o representación fija de algo. La definición de la esencia es funcional y, en el caso de la mujer, funcional a su diferir sexual en el amplio sentido de la creación erótica.

Desde el punto de vista ontológico, la esencia es el contenido objetivo del concepto mujer al cual, decíamos, no se llega por percepción o representación individual o general, aunque sí también a través de ellas. A la esencia-mujer llega por intuición conceptual, es decir, por la aprehensión de la universalidad concreta en el elemento inteligible del pensamiento, que es mediación conceptiva de sí. Lo esencial transparenta el aparecer, lo hace comprensible. Malabou habla al respecto de un «concepto mínimo de mujer»[407], mínimo por oposición a la representación maximalista de una identidad necesaria, fija e inmutable. Un concepto mínimo supone una esencia plástica, débil y abierta –en términos de Markus Gabriel– o bien, por así decir, sexuada o expuesta a su diferir. El hecho de que la esencia-mujer sea una instanciación reflexiva en lugar de una identidad sustancial inmediata implica la repetición de lo originario a lo largo

[407] Malabou, *Changing différence*, 93.

de su despliegue progresivo y continuado. La esencia hace posible el devenir contingente de la existencia, relativamente necesario a sus sentidos rectores.

Tanto desde el punto de vista ontológico como óntico, la esencia es una función activa rectora del autodespliegue de la cosa. En cualquiera de los casos, la diferencia sexual es la esencia de la mujer y esta se dice de muchas maneras, ontológica u óntica. Ónticamente entendida, la definición ordinaria que el diccionario de la RAE ofrece de la mujer dice que ella es «la persona del sexo femenino». Por sexo, por su parte, ese diccionario entiende «la condición orgánica» que distingue a las mujeres y abarca su organicidad funcional o sistémica. La definición de la lengua castellana no dice que la mujer sea el animal hembra, dice que es la persona sexuada en el sentido orgánico del término. Y dado que desde un enfoque comprensivo, nada humano es meramente fisiológico o biológico sino integralmente biopsicosocial y espiritual, por tanto la mujer es la persona sexuada en el amplio sentido del dinamismo sexual humano. Tal es su esencia funcional, la razón que le permite desplegar su realidad desde sí misma en cada una de sus dimensiones existenciales. La definición ordinaria de la mujer expresa su esencia óntica –consistente por cierto con la ontología de la diferencia–, es decir, aquello que especifica a la mujer en los diversos campos de significación biológica, psíquica, social, cultural, ética, existencial, etc. En cualquier de estos campos, la mujer expresa su realidad sexuada en la doble función dinámica de diferenciar e integrar, interiorizar y exteriorizar la existencia subjetiva.

Lo que el lenguaje ordinario define y entiende por la mujer, y las distintas disciplinas abonan desde sus diversos ángulos específicos, reviste particular importancia en tiempos tan surrealistas como los nuestros, donde mujer puede significar cualquier cosa, desde usar tacones hasta tener pene y producir esperma. Por si hiciera falta aclararlo, la definición de uso corriente que traduce el sentido común y la intuición conceptual, no dice nada respecto de las autopercepciones privadas que pueda tener esta o aquella mujer, tampoco de las normas culturales que ella haya aceptado o rechazado, nada sobre sus elecciones afectivas, secretos de alcoba, color de piel, nivel educativo, posición social, estatura o gustos personales. Lo que la definición ordinaria expresa es la sexuación esencial, con independencia de las condiciones accidentales que la determinen o las decisiones libres que la realicen. La distinción ontológica entre lo esencial y lo accidental es decisiva a la hora de superar contingencias históricas dañinas. Lo contingente no se opone a lo esencial, sino a accidental. Vale decir, lo contingente puede ser lo esencial, lo natural, lo cultural o lo accidental. Contingencia y necesidad son dos mo-

mentos del devenir esencial bajo diferentes respectos, como vimos en el capítulo anterior. La solución constructivista de un puro accidentalismo sin esencia supone una tácita esencialización de lo accidental, como si ser mujer equivaliera a la ropa, los modales o las poses. Haber confundido lo contingente con lo cultural, lo necesario con lo natural y esencial es, como mínimo, ignorancia, como más, un error categorial supeditado a la sofística de una ideología que tiene una clara finalidad económico-política.

Una conceptualización óntica y ontológica de la esencia –plástica, débil, diferencial– contiene la efectiva superación de aquel culturalista y biologicista *tota mulier in utero* –o en *phantasma*– por el realista *totus uterus* –o *phantasma– in muliere*, porque el sujeto es ontológicamente anterior a sus partes y el concepto, a sus representaciones particulares. El concepto mínimo de mujer, su sentido rector, es el sujeto último de los juicios y razonamientos referidos en singular a cada mujer; en particular a tales o cuales mujeres, negras, blancas, proletarias, lesbianas o intersexuales; en universal concreto a todas. Ese concepto permite exponer las distorsivas y sesgadas generalizaciones abstractas que esencializan propiedades accidentales tales como ser blanca, burguesa, madre, heterosexual, dócil, ama de casa, sensible, etc. Porque la esencia es real, cualquier mujer excluida social y políticamente puede exclamar con bell hooks: *ain´t I a woman* –¿acaso no soy una mujer?–. La esencia y su ontología plástica, funcional, mínima y abierta, es lo que protege a las mujeres contra estereotipos culturales fijos e invariables. Lo rígido no es la esencia, la naturaleza o el diferir sexual, son las entelequias reificadas por la cultura. Porque hay un ser esencial, hay prácticas opresivas y violentas impuestas de manera arbitraria que las mujeres pueden y deben rechazar.

La definición ordinaria y óntica de mujer expresa la evidencia común de lo que desde el punto de vista ontológico conceptualizamos como la función constitutiva y medial de la esencia sin más, su capacidad de diferir e integrar a la vez, de impulsar el despliegue de lo sido desde adentro de sí. Si la esencia ontológica no fuera real, las definiciones ónticas de las cosas a partir de las cuales nos comunicamos y entendemos en base a sentidos objetivos, se reducirían a meros significantes performativos de significados o a meras imágenes privadas representantes del sujeto. Porque la inteligibilidad de la esencia es real, en cambio, nos reconocemos en contenidos compartidos, nos comunicamos, entendemos, hacemos diccionarios y ciencia basándonos en significados objetivos que significan cosas, verdades, valores. Por cierto, se trata de sentidos inagotables, hipercomplejos y contingentes. El conocimiento objetivo es tan contingente como la esencia real. Por eso decíamos que la esencia ontológica

no fija criterios inmutables de identidad y verdad, sino sentidos rectores y variables de referencia relativamente necesarias que condicionan el dinamismo abierto de la existencia y el pensamiento.

Ontológicamente –tanto como ónticamente– la esencia-mujer, su instancia específica y originaria, es la diferencia sexual: el lugar del origen y pasaje, de un origen que es pasaje por ser desdoblamiento y par(t)ición. La doble negatividad de la esencia que niega su simple identidad y vuelve a negar esa negación para engendrar la diferencia, explica el dinamismo existencial de ser mujer, su concepción. En la mujer, lo originario nace. Este concepto-fuerza que es a la vez concepción y conceptualización, constituye la única alternativa superadora del representacionalismo abstracto, sus fantasmas e identificaciones perceptivas. El concepto-mujer no es el predicado imaginario y abstracto de alguna entelequia individual neutra e inefable; tampoco la idea eterna e inmutable de algún *topos uranos* trascendente. La mujer «es» cada mujer individual, sujeto primero y último, no predicación.

Volviendo a lo que describimos en el capítulo anterior sobre la génesis intelectiva del concepto, su universalidad concreta media desde dentro de sí mismas percepciones inmediatas, imágenes singulares y representaciones generales en una intuición esencial que «es» recíprocamente singular y universal. El concepto aprehende y comprende sensaciones, percepciones, imágenes y representaciones generales, no viceversa. Este tipo de realismo explica el hecho de que la mujer «sea» cada una individual –María, mi madre, Juana de Arco, Lilith y toda otra–, y cada una en singular y particular «sea» mujer de manera única e irrepetible. La mujer universal «es» cada mujer, cada mujer individual, única e irrepetible, «es» singularmente mujer. La diferencia ontológica entre sentido y objeto justifica lo evidente para la conciencia ordinaria. La ontología de la diferencia sexual justifica, además, lo evidente para la autoconciencia feminista, que nada de lo que le pasa a otra nos es humanamente ajeno.

Esencia y concepto son categorías reflexivas y, por lo tanto, negativas y autoactivas. El no ser reflexivo de la esencia, esa contradicción que nunca deja la identidad en paz, empuja el continuo despliegue existencial de cada mujer en singular. De ahí que ella sea, dice Irigaray, «indefinidamente otra en sí misma»[408], porque habita la alteridad que es ser-dos, múltiple, varias. La negatividad que desfunda e incompleta su existencia, no toda y no una, la empuja a un continuo devenir. Ese superficial y gastado slogan que opone el ser mujer al devenir mujer como si se tratara de un dualismo excluyente entre cierta identidad inmutable de

[408] Irigaray, *Ese sexo que no es uno*, 28.

nacimiento y cierto contingentismo voluntarista del actuar, ese eslogan se basa en el completo desconocimiento del carácter reflexivo, dinámico y dialéctico de la realidad. En la medida en que la esencia es negatividad reflexiva, su ser es devenir y su necesidad, contingente posibilidad de existir. La radical contingencia del devenir pertenece a la realidad esencial de la mujer. A excepción de quienes, eso sí, nacen y mutan por metempsícosis imaginaria.

La «mujer» es un universal concreto, vale decir, concretamente realizado en cada mujer individual, única e irrepetible, y sin embargo igual a todas las demás. Lo universal es lo que se mantiene igual a sí mismo asumiendo determinaciones diferentes, la unidad de sus múltiples versiones –*uni-versus*–. Su inteligibilidad una y misma permite el mutuo reconocimiento en una existencia compartida. No se trata de proyectar generalidades abstractas del tipo aire de familia –como algunas posfeministas sostienen–, sino de «ser» una realidad compartida por muchas; no de un representacionalismo, sino de un realismo para el cual, explica Irigaray, «una mujer + una mujer + una mujer… no habrá llegado nunca a un genérico: la mujer»[409]. El universal concreto mujer no es suma de propiedades individuales porque para sumarlas en una clase hay que suponer lo universal.

El universal concreto debe ser sexuado, ser-dos. Así lo entiende Irigaray, quien comenta al respecto que «lo universal es dos: es mujer, es varón»[410]. La diferencia sexual es el contenido concreto y efectivo de la universalidad[411]. Esto es tanto como decir que el universal concreto nunca es simplemente uno y mismo, pura totalidad cuantitativa y cualitativa. El universal de la diferencia es no todo y no uno–, difiere de sí y su negatividad relacional deviene reconocimiento mutuo y gravidez. A diferencia de las generalizaciones abstractas, simplemente unas, mismas y todas, el universal-dos es comprensivo y potencial. Su concreción existe como deseo y voluntad de alteridad abierta a lo posible. Por esa esencial universalidad, la existencia es encuentro y creación.

El universal-dos supone el mutuo reconocimiento de la otra autoconciencia, constituída en el medio de un sentido común. Porque lo universal es real, nada humano nos es ajeno, el tú es otro yo, el yo alberga el nosotras. Si ese sentido compartido no fuera real sino mera ficción, no sería posible superar el solipsismo narcisista encerrado en percepciones y discursos privados. Un lenguaje privado es una contradicción en sus propios términos porque no comunica nada

409 Irigaray, *Espéculo*, 209.

410 Irigaray, *Democracy Begins Between Two*, 29; también *Yo, tú, nosotras*, 153.

411 Irigaray, *Yo, tú, nosotras*, 73.

a nadie. Lo comunicable y comprensible son contenidos objetivos mediados por palabras que significan la cosa. Lo universal concreto es por eso *ginérgia* de comunión y *affidamento*, dos categorías propias del feminismo italiano que dicen el mutuo reconocimiento, sostén y cuidado entre mujeres. Porque el universal es ser-dos, decirse es decirnos.

De la esencia concreta y universal viene ese hablar-mujer[412] irigariano que las constituye sujetos de un decir propio. Una cosa es ser sujeto de su hablar en el sentido subjetivo del genitivo, otra cosa es ser representado por significantes que se significan entre sí. Una cosa es hablar en tanto que mujer, otra cosa es hablar de las mujeres, de cómo ellas sean, o ser dicha mujer por el sistema simbólico. El hablar-mujer no es un atributo del lenguaje, como si el discurso en cuanto que tal fuera el sujeto de alguna propiedad que lo feminiza. Por el contrario, hablar-mujer es el sujeto absoluto, radical, ontológico de una historia personal y colectiva a la vez; un hablar recíprocamente singular y universal que teje la memoria del tiempo, enhebra genealogías, devuelve la palabra a un deseo extirpado, exhuma al origen de su largo silencio. Irigaray lo piensa como un hablar disruptivo que desactiva la sintaxis metafísica del siempre uno y mismo con la lógica del diferir esencial. Hablar-mujer tampoco tiene que ver con representar feminidades estereotipadas, sino con emanciparnos de ellas en calidad de sujetos libres del decir. Tiene que ver también con restituir la palabra a su energía originaria, reconectarse con la matriz de la vida que es, al fin de cuentas, su verdad esencial.

Ese decir hace posible hablar entre-mujeres y gestar con ellas una alianza uni-*versal*. Por ese decir nos hemos reconocido en una historia de negaciones que nos une, cada exilio atravesado es propio y es de todas. Porque hay esencia inteligible en lugar de ficciones familiares, las mujeres compartimos un patrimonio cultural, una lucha y un proyecto tan común como íntimo. En ese universo-mujer nos encontramos y diferimos. La esencia femenina resulta así alianza colectiva, intergeneracional, internacional e histórica, realizada a través de toda diferencia de clase, etnia, raza, edad, educación, religión, orientación sexual, experiencias personales, etc. De eso se trata la efectiva interseccionalidad del feminismo, la que supone el universal mujer como sujeto esencial de cualquier predicado social, múltiple y complejo.

Mientras que el posfeminismo y transfeminismo interpretan la interseccionalidad como cadenas de significantes sociales todos al mismo nivel de construcción social –constructo mujer+negra+lesbiana+proletaria+trans–, el realismo de la

[412] Irigaray, *Ese sexo que no es uno*, 136.

diferencia afirma en la mujer el sujeto absoluto de toda construcción e intersección, libremente realizado en condiciones y contextos particulares. El hecho de que la mujer sea sujeto absoluto en lugar de efecto representado por significantes socioimaginarios, impide que el método interseccional se autoinstituya metafísica constructivista y desemboque en la pulverización indetenible de significantes vacíos. Solo cuando la mujer es el sujeto último de toda intersección en lugar de un predicado social más de una cadena de significantes sin fin, solo entonces la interseccionalidad funciona como lo que originariamente es: universalidad concreta, integración y unidad en la diferencia.

En breve, el universal mujer –*unum et alia*– se habla y realiza de muchas maneras, tantas cuantas mujeres existan. De él depende la posición de la mujer como sujeto real, individual y colectivo. Su esencia ontológica es política, *ethos* y praxis común. De ella depende también la posición del feminismo como acción y proyecto emancipador. Porque la esencia es real, el feminismo es un universalismo, uno y plural, diferente en cada una de sus expresiones, momentos y lugares particulares, pero igual en sus principios y agenda. Entre lo universal y lo local, lo internacional y lo nacional, hay acción recíproca y mutuo fortalecimiento. La lucha compartida es por la igualdad sustantiva contra una opresión estructural que concierne a las mujeres, esto es, a las personas de sexo femenino.

Hay una agenda específica de las mujeres en cuanto que tales que contempla los crímenes e injusticias estructurales basadas en el sexo. Esa agenda incluye la lucha contra la explotación sexual y reproductiva, la trata, los delitos sexuales, los feminicidios, el matrimonio de niñas, los abortos selectivos, la maternidad no deseada y obligatoria, la mutilación genital, el control de la sexualidad y la reproducción, los crímenes de honor, la exclusión del espacio público, una ciudadanía de segunda o tercera, las dobles y triples jornadas laborales, la subrepresentación política, la feminización de la pobreza, la desvalorización de las tareas de cuidado, la precarización laboral, las brechas educativas, salariales, tecnológicas, los techos y laberintos de cristal, los pisos pegajosos o las escaleras rotas. Esas y otras tantas cuestiones que afectan de manera desproporcionada a las mujeres en razón de su especificidad sexual son la agenda de las mujeres.

Pero hay también otra agenda todavía más estructural, consiste en hacer conciencia y palabra, eso que Luisa Muraro llama la «excelencia femenina»[413]. Que esa excelencia irradie sentido, que se traduzca en la cultura es, en defini-

[413] Luisa Muraro, «La verdad entre los sexos, un espejismo o, mejor, una farsa», *Duoda: Revista d'estudis feministes* 39 (2010): 95.

tiva, el proyecto del feminismo de la diferencia. La esencia de la mujer es una potencia de creación, tal es lo sepultado que puja por salir a la luz. El relato constructivista de que ser mujer es ser oprimida, seguido por el lamento victimista que colecciona opresiones, ese relato es otro instrumento del *establishment* para acumular recursos económicos y burocracias. La performatividad discursiva de un estado de inferioridad permanente necesitado de paternalismos estatales, desiguala y desprotege.

Solo la libertad puede restituir la excelencia libremente expoliada. Solo la libertad puede hacerlo porque es ella, en definitiva, la esencia de la mujer. Historia, cultura, genealogías y proyectos anidan y nacen de ella. A nosotras, origen de la humanidad, nos fue usurpada la potencia creadora de palabra, pensamiento, cultura, arte, política. Reponer esa autonomía de la diferencia sexual constituye la agenda.

5.1. La síntesis de la identidad sexual

Una esencia negativa y desdoblada es razón de una identidad plástica, abierta, plural, relacional, en apego constitutivo. Tal es la identidad sexual femenina, comprometida con complejos diferirse biopsicosociales y espirituales. Un realismo de la diferencia propone una concepción de la identidad venida de adentro, anclada al núcleo autoactivo de la persona e integrada por Eros en la alteridad, ese mediador universal que separa y une lo que siempre está naciendo. La identidad sexual es el rostro y la historia de cada mujer, sus marcas, intensidades y vías de realización en continua *metramorfosis*.

Esa identidad es en primer lugar cuerpo orgánico y encuentra en los sistemas cenestésicos y cinestésicos la forma de un proto-yo afectivo, sensorial y motriz a partir del cual emergen como en capas procesos psíquicos inconscientes, conscientes o autoconscientes cada vez más diferenciados y complejos. Conceptualizamos esa emergencia como un dinamismo de superación dialéctica que conserva transformado todo lo anterior desde el homúnculo cerebral hasta el núcleo más íntimo del animal humano, el espíritu. Cada avance hacia el exterior es recíprocamente actuado como interiorización refleja. En términos metapsicológicos, el análisis freudiano entiende que la identidad sexual femenina integra dinámicamente caracteres somáticos, psíquicos, disposiciones pulsionales y elecciones de objetos variables de mujer a mujer[414].

[414] Freud, *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina*, 163.

Freud ha insistido en cierta ambigüedad psicosexual de ambos sexos por la cual uno asume rasgos propios del otro. La dificultad del caso, en mi opinión y la del propio Freud, consiste en precisar cuáles serían y de qué índole de los rasgos propios en cuestión, si se trata de meros estereotipos performados por el discurso o de conductas arraigadas en diferencias evolutivas y biológicas. El propio Freud se encargó de excusarse explicando que no es tarea del psicoanálisis establecer ninguna esencia de lo femenino y lo masculino, sino limitarse a recoger lo que convencionalmente se entiende por tales[415], asumiendo que hay algo convencionalmente tal. Si fuera así, tampoco sería tarea de la sociología establecerlo, porque las conductas sociales no surgen *ex nihilo* por repeticiones fonéticas, sino de disposiciones innatas o adquiridas, biológicas, ambientales, culturales, etc. Desde nuestro punto de vista, el error estriba en intentar representar «feminidades» y «masculinidades» imaginarias venidas de afuera, que son de suyo una ficción. Ninguna mujer es ambiguamente mujer, como entre medio de una escala de mayor a menor feminidad convencional. En todo caso es diferente, pero eso lo somos todas.

La identidad sexual femenina «es» cada mujer individual, lo que ella decida ser, no una y múltiple a la vez. Cada mujer nace y deviene un plexo hipercomplejo de determinaciones dadas o alcanzadas por ellas a lo largo de su experiencia vital. Los procesos de subjetivación y socialización se encuentran imbricados en complejos nichos de fuerzas biopsicosociales, ambientales y espirituales. Entre esas determinaciones está la atracción y elección del otro o mismo sexo, o ambos, que son procesos secundarios en la evolución subjetiva. La identidad sexual femenina no se define por la atracción y elección del sexo masculino, se define por la atracción y elección que realice. Heterosexualidad y homosexualidad –obligatorias o libres– son conformaciones tardías respecto de lo que Freud llama bisexualidad primaria latente[416] y, en particular, respecto de lo que el pensamiento feminista ha conceptualizado como la homosexualidad primaria de la mujer. Lo propio del pensamiento feminista es haber restituido la homosexualidad primaria del erotismo femenino, esto es, el vínculo materno, fuente de todo erotismo posterior, homosexual o heterosexual.

La identidad sexual femenina es homosexual por origen materno, su apego es el motor erógeno de la existencia. Esa homosexualidad afirma a la mujer como sujeto activo del vínculo amoroso, de ahí la importancia de su restitución en la fuente de la sexualidad femenina. De ella depende la autonomía sexual y

415 *Ibid*, 164.

416 *Ibid*, 151, 163.

simbólica de las mujeres[417]. Parafraseando a Magda Catalá, somos lo que la madre nos dejó ser y de ese matriarcado venimos[418]. Su deseo mide la autonomía sexual de las mujeres, aquella que según Irigaray ancla la autoridad femenina y nos libera del culto fálico[419]. La autoridad del deseo materno valida a la mujer como sujeto activo y, en consecuencia, legitima la elección sexual en cualquiera de sus configuraciones, autoerótica, heterosexual, homosexual o bisexual. Por el contrario, la renuncia impuesta al deseo materno por la prohibición Fálica y la normatividad heterosexista produce una sexualidad descentrada y depotenciada.

La norma heterosexista internalizada por el superyó –Edipo mediante– no es simétrica respecto de ambos sexos y tampoco es estrictamente heterosexista, como pretenden instalar ciertos relatos disidentes de la diferencia sexual. Se trata, en rigor, de un hom(br)osexismo que coloca a las mujeres en el lugar del no sexo, arrancadas de su reconocimiento primario y urgidas de algún Falo sustituto que compense su castración. Los varones, en cambio, integran el club hom(br)osocial y hom(br)osexual validado por ley. El reconocimiento homosexual entre varones los coloca en la instancia imaginaria del Ideal yoico, espejados en su identidad pura y simple. Las mujeres, en cambio, quedan afuera y en falta, excluidas por principio de la autoridad y su potencia creadora. Así se entiende la exigencia feminista de restaurar el lugar materno como fuente de identificación sexual, medida positiva de sí misma y la otra por fuera de la economía homosexista masculina. Ella restituye el lugar activo de la potencia erótica.

La identidad femenina encuentra en la relación materna la instancia de reconocimiento y autoridad que la sostiene, contiene y nutre sus procesos de subjetivación y expansión. Recordemos con el feminismo de la diferencia italiano[420] que «autoridad» proviene del verbo latino *augere* y significa hacer crecer, aumentar, acrecentar, multiplicar, ampliar, etc. Lo propio de la autoridad es hacer crecer desde adentro, por una relación íntima y directa con la fuente vital que empuja el desarrollo. La diferencia materna es esa autoridad inheren-

417 Irigaray, *El cuerpo a cuerpo con la madre*, 22-23; Carolyn Burke, Naomi Shor y Margaret Whitford, eds., *Engaging with Irigaray. Feminist Philosophy and Modern European Thought* (New York: Columbia University Press, 1994), 338-39; Theresa Krier y Elizabeth D. Harvey, eds., *Luce Irigaray and Premodern Culture. Thresholds of History* (London & New York: Routledge, 2004), 164; Silvia Vegetti Finzi, ed., *Psicoanálisis en femenino* (Madrid: Síntesis Editorial, 1992), 355.

418 Magda Catalá, *Reflexiones desde un cuerpo de mujer* (Barcelona: Anagrama 1983), 39.

419 Irigaray, *El cuerpo a cuerpo con la madre*, 12, 16, 21.

420 *Cfr.* Diotima, *Oltre l´uguaglianza*.

te a la subjetividad misma, a su desdoblamiento creador que es negación y alteridad constitutiva. La ley del padre carece en este sentido de autoridad porque se impone desde afuera de manera arbitraria y violenta para prohibir lo dado. La autoridad materna, en cambio, coincide con el lugar originario y es por eso vehículo de libertad, tal es su sentido: liberar la energía deseante y creadora de la subjetividad.

Esa autoridad pertenece a la estructura misma del reconocimiento y el deseo, como una partera que repite continuamente la mayéutica del dar a luz. Por su mediación, nace la identidad sexual de cada mujer. La autoridad es la mirada en la que se mira el propio rostro para reconocerse, la palabra que descifra contradicciones, ambigüedades y posibilidades. A lo largo de los procesos de subjetivación e identificación, es decir, durante toda la vida, la autoridad materna es aquella que, comenta Muraro, contribuye a dar forma, discriminar, encontrar vías de realización personal[421]. La autonomía sexual femenina se funda en su autoridad primaria, entendiendo por tal lo originario del deseo, lo que media desde adentro su despliegue.

La elección lesbiana deriva de aquel deseo originario, replica su lugar de autoridad y reconocimiento homoerótico. Su elección convierte la amistad entre mujeres en una instancia de *affidamento* y mutua expansión. Janice G. Raymon la describe como la existencia de una mujer para otra[422] y entiende que allí comienza el feminismo. Andrea Dworkin, por su parte, la remite a la memoria de la madre alguna vez habitada, deseada, consumida, siempre buscada y reencontrada. En palabras de Dworkin, ser lesbiana es «el recuerdo del útero, cuando éramos una con nuestras madres, hasta el nacimiento, cuando fuimos separadas. Significa un retorno a ese lugar interior, dentro de ella, dentro de nosotros mismos, a los tejidos y membranas, a la humedad y la sangre»[423]. Cuando la medida es el origen y su deseo, la identidad lesbiana es una vía de creación.

La heterosexualidad femenina es también una posibilidad derivada de la homosexualidad primera y en cuanto que tal, una elección creadora. La restitución de la mujer como sujeto activo y autónomo mediante el reconocimiento erótico entre mujeres posibilita un vínculo heterosexual libre y saludable.

421 Diotima, *Oltre l´uguaglianza*, 83.

422 Janice G. Raymond, *A Passion for Friends. Toward a Philosophy of Female Affection* (Melbourne: Spinifex, 2001), 7.

423 Andrea Dworkin, *Our Blood. Prophecies and Discourses on Sexual Politics* (New York: Perigee Book, 1981), 74.

Cuando es así, entonces la identidad sexual de mujeres y varones, su ser-dos, abandona las formas dualistas de lo activo y lo pasivo, el generador y su receptáculo, para asumir la forma de la cocreación recíproca. Y sucede que, en palabras de Irigaray, «concebir nunca es fruto de una oposición»[424]. Para concebir hace falta una diferencia activa, potente y fecundante, tan poderosa que sea capaz de negarse para dar a luz. La heterosexualidad libremente realizada es encuentro de dos sujetos irreductibles e incomparables en su diferencia, inapropiables y recíprocamente potenciados. La potencia de ese encuentro sigue siendo futuro.

Definir la identidad sexual femenina por la heterosexualidad y negar de ese modo que lesbianas o bisexuales sean mujeres es una falacia propia del constructivismo posmoderno, además de ser un acto de misoginia y discriminación basada en el sexo. Esa definición es reflejo del Falo y sus instituciones reguladoras. Si hay algún determinante de la identidad sexual de las mujeres, es su vínculo erógeno primario y homosexual. Igualmente falaz y sesgado es reducir las posibilidades eróticas femeninas al dualismo genital hetero/homo. La sexualidad es mucho más amplia y plural, heterogénea y diversa que lo que el representacionalismo genitalista y la ideología de género supone. Su constitución es un proceso dinámico y complejo que abarca toda la vida y comprende diferentes «microsexualidades»[425] emergentes en diversos niveles y planos existenciales, sexualidades mínimas, poderosas, fluidas que dejan marcas y huellas pulsionales, facilitan vías de realización, consuman encuentros, trazan rostros afectivos. A lo largo del devenir, esa multiplicidad textura la memoria viva, una y continua que es cada mujer.

En el contexto integral de la identidad sexual humana, homosexualidad primaria y secundaria, autoerotismo, heterosexualidad, bisexualidad son complejas constelaciones subjetivas en la cual intervienen marcas inconscientes, vínculos primarios, caracteres somáticos, disposiciones pulsionales, demandas corporales, fantasías e identificaciones, decisiones libres, etc. En su diferir los límites se vuelven porosos, mediales, plásticos, de donde rostro e historia son siempre nuevos. Cada identidad es un universo de identificaciones, desidentificaciones y síntesis variables. La identidad sexual es el sujeto último de todo diferir, una e igual en todos sus procesos de identificación o desidentificación.

A diferencia de las identidades de género, basadas en identificaciones conscientes y voluntaristas, la identidad sexual compromete afectos inconscientes

[424] Irigaray, *In the Beginning, She Was*, 108.

[425] Cfr. Grosz y Probyn, *Sexy Bodies*, x.

e involuntarios, quiebres, ambivalencias y crisis en un camino siempre inestable. La sexualidad misma es ese diferir que no deja la identidad en paz. A diferencia también de las feminidades estereotipadas y uniformes, la identidad sexual de las mujeres se dice de muchas maneras, tantas cuantas mujeres existan. No hay algunas identidades iguales y otras identidades diversas, la diferencia aplica a todas. Tampoco hay una identidad sexual definitiva y acabada proyectada cual autoimagen ideal y narcisista. La identidad sexual de cada mujer niega por principio la simple inmediatez de lo mismo, y por eso solo subsiste en múltiples procesos de identificación y subjetivación que la hacen diferente cada vez.

La identidad sexual así descrita es consistente con una concepción integral y comprensiva de la persona humana sexuada, una y continua en su diferir biopsicosocial y espiritual. Una concepción integradora de la sexualidad es medida de sí misma y su otro, esto es, de los trastornos en el desarrollo de la identidad sexual tan frecuentes hoy en día. Nos referimos a fenómenos estructurales de disociación o desintegración de la identidad, dismorfias corporales, alteraciones del juicio de realidad, desmentidas perversas, parafilias, o bien a otros fenómenos correspondientes con crisis de crecimiento en especial durante la adolescencia, que suelen remitir con el desarrollo y pasaje a la madurez sexual. Estos fenómenos suelen ser aplanados y englobados ideológicamente en la confusa y difusa categoría de «disforia» o «incongruencia» de género, entendiendo por tal un constructo sociopolítico que no se siente profundamente. No nos extenderemos al respecto, pero sí señalaremos que la confusión entre identidad sexual e identidad de género, con la consecuente confusión entre trastornos de identidad sexual y disforia de género, constituye un serio problema para la salud mental de la población en su conjunto y en particular de niñas y mujeres jóvenes. Patología clínica y patologización social son cosas distintas. No es lo mismo enfermedad que discriminación y estigma moral.

Por cierto, la enfermedad no moralmente abominable, ni el malestar es expresión de castigo divino o social. Aquella oscura época terminó. Los criterios clínicos de anormalidad no pertenecen al ámbito moral, político o jurídico, sino a la ciencia médica, no son tampoco juicios éticos ni criterios de exclusión social. La clínica no es prescriptiva sino descriptiva, sus criterios son estadísticos y funcionales, tienen por finalidad aliviar el malestar y corregir en lo posible disfuncionalidades físicas o mentales. Sin embargo, para el modelo de la identidad de género, la enfermedad es una ficción normativa y capacitista que busca disciplinar las diversidades e imponer capacidades funcionales. El capacitismo sería para esta ideología el régimen político de producción de

cuerpos capaces o incapaces, que junto con el régimen heteronormativo han instituido la diferencia entre lo normal y lo patológico. La síntesis de teoría queer y *crip* añade a la eliminación de la identidad sexual la eliminación de la diferencia entre salud y enfermedad, percepción y alucinación, certeza objetiva o delirante, identidades integradas y estructuras psicóticas. Lo extremadamente peligroso de esta confusión epistemológica es la normalización de la enfermedad, o bien, la psicotización de la sociedad y la cultura, para ser fiel al antiedipo deleuziano-guattariano. Las manipulaciones carecen de respuestas al sufrimiento psíquico, cuyo alivio o sanación exige paradigmas epistemológicos robustos, integrales y realistas.

La comprensión de la identidad sexual en su integración biopsicosocial constitutiva es medida del libre y sano desarrollo de mujeres y varones. Su desmentida, por el contrario, se acerca a la muerte.

6. La libertad de ser y devenir mujer

La esencia del ser humano es la libertad, afirmamos en el capítulo anterior. Afirmamos ahora que la libertad es la esencia de la mujer, su última actividad diferencial y potenciadora mediante la cual autodetermina y sobredetermina toda otra determinación existencial. Por la acción libre, la mujer deviene sujeto absoluto, causa y efecto, origen y fin de su autoactividad creadora. Hemos sostenido que la diferencia sexual es diferencia ontológica, esencial y constitutiva de los diversos planos que integran la existencia. Esa diferencia se dice de muchas maneras en muchos campos de sentido, ella es relación matricial, *metramorfosis*, cromosomas, genes, útero, hormonas, apego, pulsiones parciales, marcas inconscientes, vías libidinales facilitadas, vínculos primarios, demandas corporales, fantasías, identificaciones, ideales etc. La acción libre sintetiza todos esos elementos en su posición subjetiva y autoconsciente, la que hace de esas fuerzas un rostro personal y una historia única e irrepetible. Esa realización libre que es cada mujer permite invertir el *dictum* clásico –*tota mulier in utero*, o en *phantasma*– en la sentencia de un feminismo integral: *totus uterus* –o *phantasma*– *in muliere*, en el acto personalísimo de su libertad.

Llegamos así al último constitutivo emergente de la diferencia sexual femenina: su realidad espiritual, es decir, racional y libre. Libertad y pensamiento racional no son facultades estancas, sino autoactividad transversales y comprensivas de toda otra realidad, el «sí mismo» sostenido en su múltiple diferir. Ellos abren un nuevo campo de existencia por sobre –aunque no fuera–

el mundo natural circundante y la conciencia inmediata, como si desdoblara su sentido. La libertad de la que hablamos –explicamos en el capítulo anterior– se distingue del libre arbitrio cuya elección y contenido recae sobre objetos dados particulares. Ese tipo de libertad es la que se entiende desde Kant como heterónoma o heterodeterminada, y se distingue de la autonomía cuyo sujeto y objeto es su propio acto infinito e incondicionado. La libertad es autónoma en el sentido de que ella es ley para sí, mientras que la heteronomía es la dependencia de objetos, bienes o normas extrínsecos, puestos delante del sujeto que elige. Hablamos entonces de una libertad en sí y para sí, fuente y efecto de su actividad. Y tal es la mujer como sujeto libre, su propia obra. Incluso frente a experiencias, cosas o hechos que no es posible cambiar, la libertad siempre puede significarlos desde sí misma y resignificarse por ellos. Ser libre es apropiarse de los contenidos dados de la conciencia, mediarlos en la intimidad y allí significarlos y refuncionalizarlos en un nuevo plano de acción autónomo, creador. Así entendido, el espíritu es *energeia* propiamente tal, a saber, esa acción que se tiene por principio y fin, automovimiento o movimiento infinito.

En el capítulo anterior entendíamos por espíritu el movimiento reflexivo de la autoconciencia que vuelve sobre su acción subjetiva –distinguida del contenido objetivo que la determina– y aprehende en ella su infinitud ideal, el elemento universal del pensamiento en el cual este se comprende y realiza. El espíritu es autoactividad recuperada en toda actividad y contenido, tal es su universalidad, la igualdad sostenida en todas las formas. Esa identidad en diferir, lo universal reversionado una y otra vez, procede, primero, como acción negativa que elimina el contenido exterior, finito y objetivo en cuanto que tal para, segundo, sobredeterminarlo como contenido interior representado y, en última instancia, resignificarlo y transformarlo en concepto y la praxis libre. Lo que en un sentido es alteridad objetiva, deviene en otra posibilidad de comprensión y acción libre, esto es, autodeterminación y creación.

Luce Irigaray describe la actividad espiritual como «un núcleo de interioridad que integra, en diversos niveles de profundidad, las múltiples dimensiones de nuestra existencia: corporal, psíquica, genealógica, sociológica[426]. En efecto, el espíritu es la unidad autoactiva y autoconsciente de aquellos, su transparencia. La estructura espiritual es ternaria: ni inmediatamente una y simple, ni dualistamente dos, sino lo tercero del desdoblamiento de la unidad, mediada por múltiples relaciones. La energía espiritual es el medio de la síntesis personal y la transparencia de esa síntesis, habitada por pluralidad de

[426] Luce Irigaray, *Ser dos* (Buenos Aires: Paidós, 1998), 91.

diferencias. No se trata entonces de una entelequia sustancial advenida *exnihilo* y anexada al cuerpo, sino de un dinamismo nacido desde adentro de la realidad orgánica, psíquica, social, etc. El espíritu es un hueso, decía Hegel, en el mismo sentido en el que es sangre, carne, sensibilidad, apego, pulsiones, afectos, representaciones, palabras, etc. El espíritu es sexuado, dice Irigaray, porque no hay cuerpos ni almas ni sujetos neutros. La sexuación espiritual es la última potencia de un diferir sublimado, diría el psicoanálisis, mediada y elevada al superior dinamismo de la libertad, afirma la filosofía.

El espíritu es sexuado, es mujer, es varón. Espiritualmente entendida, cada mujer es lo que ella comprenda y decida, su propia obra, el sujeto de su dar-se a luz. La relación matricial originaria, aquella de la cual la mujer nace, repite en la acción libre su dinamismo conceptivo y conceptual. De esa concepción nacen los propios deseos, ideales, proyectos; de ella también la incertidumbre, la angustia, la culpa, las ambigüedades y fracasos de una subjetividad atravesada por una negatividad esencial. No queremos decir con esto que cada mujer se construya de la nada por el voluntarismo de una imaginación performativa de discursos y ensamblajes en el vacío de lo real. A diferencia del arbitrio constructivista y su voluntariado meramente estético, la libertad esencial crea por sobredeterminación de lo dado, esto es, habida cuenta de la presencia objetiva de las cosas, superada en un nuevo plano de realización específicamente espiritual. La libertad, absoluta e incondicionada en su salto, sintetiza todo lo condicionado y relativo de la experiencia y allí salta hacia sí misma. Nada hay en la libertad, en su acción transformadora, que antes no haya sido inmediatez consciente, sensación, percepción, representación. El mundo simple de la inmediatez es desdoblado por la libertad en el *uni-versum* espiritual de cada mujer, ella misma posible, y lo posible puede inexorablemente fracasar y caer.

La libertad aparece como una multitud de posibilidades abiertas en el seno de su infinita posibilidad –decíamos en el capítulo anterior– de toda posibilidad y poder. No hay una experiencia objetiva de la libertad como tampoco la hay del cuerpo. Ninguno es un objeto a la mano de un sujeto puesto enfrente, ambos son sujeto absoluto, identidad desdoblada en la experiencia del sentir-se y actuar-se particular. La diferencia que la conciencia establece entre sujeto y objeto, y hace a su vez autoconsciente son posteriores a la unidad originaria de la libertad. En su aparecer libre, la mujer se cierne sobre el abismo de lo posible que la obliga a decirse sabiendo que puede fallar. De ahí los dolores de parto, la incertidumbre, la angustia, el temor y temblor de una existencia obligada al salto de la libertad con el que puede caer al abismo, mejor dicho, puede arrojarse allí. Ese primer movimiento negativo o, como lo llama Simo-

ne Weil, decreativo[427] de la libertad abre el espacio de lo que puede surgir como novedad existencial en virtud de la imaginación creadora. La imaginación es la facultad libre de lo posible por venir, de lo nuevo, pero de una novedad que arraiga en lo sido. Mucho se ha hablado y se habla de la imaginación como órgano de creación en sustitución de la instrumental razón iluminista. Esos imaginarios ficcionales suelen girar en el vacío sin fricciones y resultan tan instrumentales como la mentada razón. Para este realismo feminista, la imaginación es la función de interiorización y apertura de la inteligencia, intrínseca a su actividad de conocimiento y pensar. Ella no gira en el vacío porque pertenece a la inteligencia de lo real, su materia es el contenido objetivo de la conciencia, lo que la inteligencia representa y conceptualiza. La imaginación abre, por reflexión interiorizante, el espacio lúdico y creador en el seno de un pensar que sabe el ser.

Al movimiento decreativo de la libertad le sigue la acción positiva, creativa, nacida de lo posible. El salto de la decisión repite el nacimiento. Cuando la decisión es esencial y lo que se decide es la posición del sujeto en cuanto que tal, no se puede no elegir, decidirse es un imperativo existencial. No el hecho de elegir esta o aquella cosa particular, sino el hecho absoluto de elegir-se y hacerse cargo. La libertad esencial de cada mujer supera el representacionalismo abstracto que representa y elige entre objetos particulares, normas, contranormas, ropa, modales, creencias, etc. La elección esencial no es representable porque es autoactividad constitutiva, el movimiento del sí mismo en su concepción y concepto concreto. Que la subjetividad elija esto o aquello presupone el compromiso previo consigo misma y la concepción de su existencia, realizada en una historia personal, única e irrepetible. La identidad de cada mujer es en este sentido libertad en acto, posición de una existencia singularísima en su universalidad. Por la libertad, lo sido vuelve resignifica y lo posible repite la identidad como presente novedoso y proyecto transformador.

Autonomía no es sinónimo de solipsismo narcisista. La mujer actúa de manera autónoma cuando se reconoce y elige a sí misma en una alteridad radical. La instanciación libre de la diferencia sexual la eleva, en términos de Luce Irigaray, al «nivel trascendental»[428] de la existencia, donde lo sensible «se convierte en energía espiritual»[429], vale decir, se niega y desdobla para sublimar

427 Simone Weil, *La gravedad y la gracia* (Madrid: Trotta, 2007).

428 Luce Irigaray y Michael Marder, *Through Vegetal Being: Two Philosophical Perspectives* (New York: Columbia University Press, 2016), 5.

429 Irigaray, *Amo a ti*, 43.

el sentido. Ser-dos contiene esa dualidad sensible/inteligible de la unidad espiritual. El trascendental sexual irigariano, a diferencia de otros, no tiene que ver con un *a priori* esquematizante y regulador de la razón formal pura, menos con el vacío estructural donde los significantes se significan en ausencia de la cosa. Lo trascendental sexual es origen inmanente, y justamente desde esa inmanencia difiere y sublima lo gestado. La función trascendental de esa energía consiste en mediar y potenciar lo sensible, el cuerpo, la carne, de manera tal, explica Irigaray, que «es posible pasar de la una a la otra respetando ambas»[430]: de la esfera de la sensibilidad al pensamiento, de la naturaleza a la cultura, del objeto al sujeto y viceversa, por acción recíproca de la libertad. También a diferencia de otros trascendentales, el sexual pertenece a la razón erótica de la existencia, inmanente y generadora.

La libertad esencial de la que hablamos es la esencia de un sujeto-mujer individual y universal, o bien, concretamente universal. Esto significa que la acción libre pone la subjetividad por encima de sus deseos e intereses privados, móviles egoístas o caprichosos, la universalidad de la autoconciencia libre posibilita la superación de estos en el sentido de la conservación y transformación. Si el deseo es –veíamos atrás con Hegel– la esencia de la autoconciencia, la esencia del espíritu es el querer universal, así llamado voluntad o razón –erótica– práctica. A diferencia del deseo autoconsciente, el elemento de la voluntad es la reflexión del pensamiento en sí mismo y por lo tanto la negación de la unilateralidad de la autoconciencia y su elevación a una ley universal que la libertad misma es. En otros términos, el querer libre sobredetermina y autodetermina el deseo, el placer, el goce, el capricho arbitrario. Su acción universal libera de la atadura inmediata con lo finito por desdoblamiento de su sentido. Los antojos del arbitrio responden a la ley de la finitud, la ley de la libertad, en cambio, puede sobreponerse al propio interés en favor de bienes comunes o valores como la justicia, la igualdad, la solidaridad. Y no sobreponerse a ellos es también elegir.

La libertad femenina es el trascendental de las motivaciones y deseos inmediatos, su mediación. Mediar y sublimar no es simple eliminación como si lo universal excluyera por principio lo individual. Como sostuvimos a lo largo de estas páginas, lo singular y particular «es» por esencia universal y viceversa, ambos se realizan mutuamente en la existencia de cada mujer. Si la universalidad de la voluntad fuera una ficción o aire de familia, cada sujeto sería irreduciblemente individual y quedaría encerrado en sus autoproyecciones

[430] Luce Irigaray, *Êntre Orient et Occident*, 169.

imaginarias y deseos narcisistas. Si en cambio lo universal es real, la voluntad individual es capaz de realizar lo común como algo más que una ficción ilusoria, el yo puede devenir tú, nosotras, comunidad, praxis e instituciones políticas. La voluntad individual es a la vez común y concreta en cada mujer que la realice. Ese es el último acto potenciador, aquel por la cual una mujer reconoce en las otras su verdad y es reconocida por ellas en ese sentido devenido razón, en concreto, una razón erótica que ha decidido actuar su diferencia.

Elegir es elegirse, y elegirse es devenir tú, alteridad. Sobre el supuesto de un mutuo reconocimiento concreto que es acción colectiva descansa el hábito de la así llamada *consciousness raising* o práctica de hacer autoconsciente y libre lo olvidado. Esta praxis fue asumida por el feminismo de la diferencia como estrategia política fundamental –individual y colectiva– bajo el supuesto de una universalidad compartida. El postulado del *consciousness raising* es la objetividad común de lo subjetivo. El ejercicio de reconocerse a través de la otra por la mediación de una verdad compartida deviene, en y por la acción, principio del bien, el valor y la justicia. No alcanza la ficción de familia para actuar el bien y la justicia, solo la emergencia objetiva del valor puede explicar la consistencia de esa acción y legitimar su autoridad. El *consciousness raising* libera la racionalidad erótica de la diferencia y la dispone a la acción. Hacer autoconsciente lo inconsciente y universal lo singular es la instancia disruptiva y auténticamente transformadora de los arbitrarios libretos sociales de género. Cuando Luisa Muraro afirma que «estar habitadas por un deseo en el que es posible reconocerse y hacerse reconocible, es lo que yo llamo libertad»[431], acusa la transparencia de lo esencial devenido nosotras. No se trata de mi deseo caprichoso, se trata de una voluntad que me pone en el lugar del tú para posibilitar su existencia, me libera en la otra y nos libera a todas. Que yo sea, hace posible que la otra sea, su alteridad es deber y creación. El nosotras libera mundos.

El *ethos* común es concebido cuando una autoconciencia reconoce en la otra el sentido y valor de aquello que nos hace libres. Allí nace la universalidad y objetividad de una razón que es, para el punto de vista de la diferencia, radicalmente erótica, sexuada, matricial. Si asumimos –en continuidad con la *Fenomenología*– que esa razón crea comunidad ética, política, religión, arte, ciencia, filosofía, etc., la cuestión es entonces la praxis de una sexuada, nacida de libertad y autoridad femenina. Porque nada humano es neutro o asexuado, ni los cuerpos, ni las almas, ni el espíritu, la razón o acción libre. Tampoco la

[431] Luisa Muraro, «La verdad de las mujeres», 104.

cultura. Una cultura sexuada surge en la intimidad de la vida, se apega a su origen y repite infinitamente su potencia.

Si existir significa *fainein*: aparecer, manifestarse, ser ahí, abrir campos de sentido múltiples y relacionales, cada mujer alumbra por definición universos de sentido.

6.1. Para una cultura sexuada

Somos culturales por naturaleza, dice Irenäus Eibl-Eibesfeldt[432], razón por la cual toda cultura expresa de una u otra manera el ser sexuado. Cultura, decíamos páginas atrás, viene etimológicamente de cultivar, trabajar, cuidar atendiendo los ciclos, ruedas y ritmos de la naturaleza y el cosmos. Una cultura sexuada atiende los momentos y ritmos de la realidad a fin de hacerla florecer a su tiempo. El tiempo cultivado y recreador por la libertad humana es la historia. Una cosa es la historia en la cual la naturaleza florece y expande sus posibilidades, otra muy distinta es el historicismo –materialista o lingüisticista– de una superestructura cultural efecto de relaciones económicas de producción o reproducción. Un tipo de economicismo tal desconoce la complejidad de lo real en general y de la realidad humana en particular. Este realismo feminista niega que la humanidad sea un mero producto económico-político. En todo caso, la humanidad es su propia obra en la que confluyen infinidad de libertad individuales formadoras de un *ethos* colectivo, una cultura ética. Como tarea de la libertad, la cultura es el arte de lo posible, mejor dicho, de la mejor comunidad posible al servicio de Eros.

Hay culturas y culturas, cosmovisiones y cosmovisiones en las cuales gira la diversidad humana. Una es la cultura del socioconstructivismo identitario basado en representaciones de algún género abstracto, otra es la cultura de la diferencia sexual. Una es la cultura de indiferentes multiplicidades diseminadas en el vacío, pura combinación de átomos y flujos codificados por azar, otra es la cultura de la diferencia sexual. Esta cultura comienza siempre por el principio reflexivo de la no unidad que significa ser-dos relacional, lo tercero, la reciprocidad fecundada en legión. Ni simplemente uno, ni meramente muchos unos autoidénticos fragmentados y licuados al infinito: esa falsa alternativa representa para el feminismo de la diferencia una cultura de muerte porque borra la condición originaria de la existencia, su erótica esencial. Hoy vemos

[432] Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *New Aspects of Human Ethology* (Springer, 1997), 17.

las consecuencias de una cultura basada en la in-diferencia sexual que Irigaray había anunciado como una lenta marcha hacia muerte individual y colectiva[433]. Desmentir la diferencia sexual es desmentir toda diferencia: entre la vida y la muerte, la niñez y la adultez, entre nacer y ser ensamblado, entre crear comunidad o performar asambleas poshumanas.

Una cultura dedicada al cultivo de la vida, medida por su *metra* original y surgida desde adentro es, como la vida, sexuada, esto es, diferida y reencontrada en la unidad. La vida cultural es el desdoblamiento inmanente de la vida natural, ambas vitalidades convergen –o están llamadas a converger– en una mutua potenciación recíproca. En la cultura de la diferencia converge una existencia erógena, apegada a la alteridad, marcada por huellas inconscientes, inocente y lúdica. La cuestión cultural de esa diferencia comienza entonces por preguntarse

> si nuestras civilizaciones están aún dispuestas a considerar el sexo como una patología, una tara, un residuo de animalidad, o si por fin han llegado a ser lo suficientemente adultas como para concederle su estatuto cultural humano. Semejante cambio pasa por la evolución de los aspectos sexuados de la lengua y de todos los medios de intercambio[434].

El paso atrás es hacia lo originario que repetido como futuro y progreso. La propuesta política del feminismo consiste en inculturar los sentidos de esa naturaleza y razón erótica esencial. La libre realización de la diferencia sexual en la cultura es su último acto potenciador y sigue siendo posible. Su lengua puja por nacer.

Una cultura de la diferencia es cuerpo y alma, intuición, percepción, afectividad, conciencia y pensamiento mediados por el lenguaje. El lenguaje es mediación de sentidos universales, el vehículo de un pensar vivo y concreto. A través del nombre, la realidad nace del yo. La palabra inaugura un campo de sentidos y significaciones inagotables. Lo propio del lenguaje como medio es poder designar lo individual y lo universal a la vez, suplir por uno, algunos o todos. Su potencia sintetiza lo sensible y lo inteligible, la intuición y la representación, lo subjetivo y lo objetivo, el yo y el nosotros comunicados en la acción recíproca de la palabra. En el nombre «mujer» digo a mi madre, a esa amiga particular, a las otras y todas; digo un cuerpo, una historia y una espe-

433 Irigaray, *Yo, tú, nosotras*, 10, 77; *Democracy begins between two*, 37.

434 Irigaray, *Yo, tú, nosotras*, 33.

ranza. Ese logos concreto que es una, otras y todas es otro que el Logos autoidéntico del discurso falogocéntrico. En este último caso, dice Irigaray, «la *physis* es desconectada de sus raíces vivas por el logos»[435]. El logos de la diferencia es inmanente a la cosa, su concepción en sentido, valor y palabra.

Frente al discurso-amo de un representacionalismo abstracto que representa al sujeto mediante significantes sin contenido objeivo, la cultura feminista es discurso encarnado, mediador de presencias. El lenguaje de la diferencia sublima el mundo desde adentro, en el espacio abierto de su esencial mediación ontológica, donde *physis* y logos se transparentan mutuamente. Cuando Irigaray asegura que «en el comienzo, percibir y pensar son lo mismo»[436], se refiere a la identidad simple de la inmediatez progresivamente desdoblada como apego, afecto, imagen, representación, deseo, inteligencia, concepto, libertad, palabra. El lenguaje de la diferencia es realista porque media y dice lo objetivo en lo universal concreto. Una filosofía del lenguaje tal solo es posible en el seno de una ontología de la existencia. La diferencia sexual es al respecto incompatible con el nominalismo.

La diferencia entre el hablar-mujer[437] y el nominalismo es que aquel no dice una modalidad o atributo del lenguaje femenino o feminizado que representa de alguna manera a sujetos discursivos femeninos o feminizados tal como cierto representacionalismo ha malinterpretado[438]. Hablar-mujer media un modo de existencia encarnado y espiritual a la vez, y eso supone una filosofía realista del lenguaje para la cual no hay una mera conexión extrínseca con el lenguaje como sistema operativo de significantes codificados de manera específica, sino una relación interior, desde adentro del ser y el pensar del cual nace la palabra. Por la diferencia, la cultura sexuada deja atrás la abstracta producción de lo mismo que enmudece a las mujeres para liberar pluralidad de voces y nombres.

Una cultura de lo universal sexuado comprende un programa político que erradique la desigualdad estructural entre los sexos en su diferencia. Porque no somos simplemente uno, sino reflexivamente no uno, relacionalmente dos y expansivamente tres, cuatro, legión, entonces el otro es un deber esencial. El deber del otro surge de la esencia de la libertad, de su singularidad desdoblada. El propio desdoblamiento compromete a la libertad con la alteridad, en ella se

435 Irigaray, *In the Beginning*, 28.

436 Irigaray, *In the Beginning*, 29.

437 Irigaray, *Ese sexo que no es uno*, 136.

438 Cfr. Tubert, *La sexualidad femenina y su construcción imaginaria*, 157.

comprende su racionalidad erótica. El imperativo categórico de la diferencia es el reconocimiento del otro como tú, un igual irreducible al propio yo. Ser-dos abre el «entre» de la libre creación cultural en los límites eróticos de lo debido. Eros y deber no se oponen, se constituyen recíprocamente en una esencia diferencial. Cuando lo político es conceptualizado en su universalidad concreta en lugar de ser imaginado en su abstracción privada, entonces el orden público responde a una racionalidad erótica. La ontología de la diferencia deviene así *ethos* de comunión y comunidad, y ese *ethos* deviene un programa de acción éticopolítica cuyo sentido guía y contenido es la mutua fecundación de las libertades singulares. La ética-política del ser-dos comienza cuando el cuerpo-a-cuerpo es sublimado en el deber universal de afirmación y cuidado, y objetivamente realizado en instituciones que hagan posible el florecimiento de todos.

En torno a la autonomía simbólica de ese *ethos*, las pensadoras de Diotima[439] alumbraron una filosofía política que toma distancia de la política, así llamada, segunda de los poderes abstractos y unitarios del orden patriarcal. La política primera es la política de la autoridad materna en cuya diferencia originaria nace, crece y expande la subjetividad y la cultura. A diferencia del sistema de instituciones políticas patriarcales y paternalistas sobrevenidas desde afuera por el poder del Padre, la política primera de la autoridad media desde adentro el orden público bajo el principio de la dualidad. Donde no hay autoridad originaria, domina el poder del más fuerte con sus representaciones e instituciones abstractas. La política primera surge del contrato sexual entre algunos varones, los vencedores. La política matricial precede y fundamenta todo contrato, el reconocimiento del otro es a su respecto incondicional al punto de dar la vida para que él sea. Esa afirmación inalienable explica la dignidad, libertad e igualdad esencial de nacimiento. El derecho materno es por nacimiento y postulado, su legitimidad no depende de consensos, contratos, pactos constitucionales o leyes positivas, son más bien estos los que expresan la conciencia progresiva de la dignidad, libertad e igualdad esenciales, por nacimiento. De generación en generación, la humanidad progresa en su realización moral.

El progreso éticopolítico es incompatible con el relativismo multiculturalista para el cual los derechos universales son una ficción colonial y las identidades étnicas particulares son de suyo valiosas para todos y todas por igual. Que la conciencia del derecho sea relativa al contexto histórico no significa que su contenido axiológico, objetivo y universal, sea reducible a las condicio-

[439] Diotima, *Oltre l'uguaglianza*, 105-132.

nes históricas y culturales que –*petición de principio* mediante– serían ellas mismas efecto de aquel contenido. Las cosas son más bien al revés, las condiciones y construcciones históricas o las interpretaciones particulares se reducen, en última instancia, a la objetividad y universalidad del hecho éticopolítico del cual son expresiones más o menos ajustadas. Justamente porque hay variables de referencia objetivas, valores y principios de acción universales e irreducibles a intereses particulares, es posible progresar en la realización de la libertad y la conciencia histórica de la igualdad. No solo la libertad subjetiva es un dinamismo de autodespliegue continuado, también la libertad ética y política lo es.

Los derechos universales y fundamentales, autorizados por nacimiento, son medida de justicia, igualdad y libertad de cualquier otro derecho positivo. No hay derechos yihadistas, negros, talibanes, judíos, proletarios, europeos, cristianos, etc. –decía Gabriel[440]– lo que hay son derechos universales basados en bienes y valores comunes que se realizan en contextos particulares, o bien hay usos y costumbres particulares que no son derechos o valores morales, sino hechos neutros. No toda usanza o tradición es merecedora de reconocimiento moral. La pertenencia étnica, de grupo, identitaria, imaginaria etc., no sanciona en cuanto que tal valor. Aquel relativismo culturalista capaz de consagrar cualquier abominación moral en virtud de su carácter étnico nos retrotrae a tiempos oscuros y tribales que hoy suponen una seria amenaza civilizatoria. Solo hay dos posibilidades, o la cultura media y concreta lo universal en lo particular, o la barbarie impone lo arbitrario y particular a título de universalidad. O mi elección hace posible la alteridad, o mi identidad la excluye.

El sentido de promover derechos de minorías o grupos identitarios solo se alcanza en el seno de la universalidad concreta y su progreso efectivo. No se trata de legitimar lo particular por lo particular mismo, sino de realizar lo universal de manera diferencial y concreta, en el horizonte de la dignidad, libertad e igualdad esenciales que no es, por cierto, un relato colonial sino la condición de posibilidad de la comunidad humana. La suma del 99 % de todos los derechos de grupos o identidades –de raza, género autopercibido, edad, etnia, clase, capacidades cognitivas, etc.– no alcanzará jamás la dignidad esencial, tampoco la intersección de todos los ejes de opresión suplirá nunca por un sujeto personal. Lo particular sumado o interseccionado solo logra fragmentar y victimizar cada vez más la cultura en un marco socioconstructivista que termina por identificar al sujeto con la opresión que lo afecta, es decir, lo eli-

[440] Cfr. Gabriel, *Ética para tiempos oscuros*, 154.

mina en tanto que sujeto absoluto para resolverlo en un producto e epifenómeno.

Para la política de la diferencia, cada mujer es sujeto absoluto y los derechos de las mujeres son universales e inalienables. Ni de minorías ni identitarios o de gueto, son derechos humanos universales. Ellos aplican a la mujer en tanto que persona de sexo femenino, en su especificidad esencial, para erradicar la desigualdad estructural que afecta su desarrollo y potenciarlo en lugar de oprimirlo. El feminismo es por eso un universalismo humanista y personalista que busca garantizar la libre existencia de las mujeres, vale decir, lo que cada mujer quiera ser. El feminismo no impone a las mujeres cánones normativos, su objetivo es posibilitar la libertad y florecimiento de todas. Lo efectivamente inclusivo es el universal concreto mujer. Sumar opresiones particulares o grupos étnicos no incluye, solo lo hace el mutuo reconocimiento de lo esencial. La autoconciencia de esa universalidad, que es voluntad libre, empuja el progreso éticopolítico y protege contra el relativismo, garante del supremacismo de algunos diversos y disidentes. Porque cada mujer es la mujer, lo que oprime a una nos duele a todas, lo que la libera y promueve, es bien común.

Cuando el feminismo habla de «derechos sexuados»[441] de las mujeres en el seno de una cultura sexuada, expresa en términos jurídicos el universal ser-dos y su cuidado diferencial. El igualitarismo institucional *mainstream* avanzó hacia el modelo genérico del neutro que, sabemos, nunca es neutro y obliga a las mujeres a sobreadaptarse a un sistema diseñado a la medida de los deseos y proyectos masculinos. La política de la diferencia, en cambio, avanza hacia una cultura cuyas instituciones, normas, praxis, usos, costumbres, rituales, patrimonio, etc., traducen la existencia libre de las mujeres, su economía erótica, el proyecto por el que cada una decida vivir, los sentidos derivados de esa práctica. Podríamos hablar también, siguiendo a Úrsula Basset, de un derecho con «perspectiva mujer»[442], que comprenda la complejidad e integridad biopsicosocial y espiritual de la persona humana sexuada. A diferencia del enfoque que disemina ejes sociales, el enfoque mujer comprende en cada mujer y desde ella las múltiples dimensiones que integran su existencia.

Un derecho sexuado, en perspectiva mujer, exige medidas públicas estructurales de no discriminación y acción positiva ajustadas a cada realidad particular. Antetodo y sobre todo, el derecho sexuado reconoce a la mujer como persona jurídica, libre e igual en dignidad y derechos, y al sexo como un ele-

441 Cfr. Cigarini, *La política del deseo*, 128; Irigaray, *Yo, tú, nosotras*, 86-87.

442 Basset, *Superando desafíos*, 122.

mento esencial de la personalidad jurídica de protección imperativa y vinculante. En razón de su sexo, las mujeres gozan de una tutela preferente sobre la cual descansa la igualdad estructural entre hombres y mujeres. Existen razones legítimas para la diferencia legal de los sexos en relación, por ejemplo, con el uso de los espacios, servicios e instalaciones exclusivos de las mujeres, el ejercicio deportivo, las medidas, las medidas de acción positiva como cuotas, cupos, becas, premios, etc., la recopilación de información estadística base del diseño de políticas públicas o investigaciones científicas, la educación integral basada en la ciencia, la tipificación y persecución criminal, etc. Eliminar esa diferencia y sustituirla por múltiples géneros identitarios constituye *ipso facto* un acto de discriminación estructural y violencia institucional.

La agenda jurídica[443] de la perspectiva mujer incluye, entre otras garantías y libertades, el reconocimiento de la identidad sexual y el derecho a la integridad física, psíquica y moral. Esto exige la abolición de la explotación sexual de mujeres y niñas o su imagen, y de la explotación reproductiva mediante la gestión contractual y comercial de la maternidad a encargo de terceros. Las mujeres tienen derecho a la representación política de su diferencia en los espacios de poder y toma de decisiones, y a la igualdad de oportunidades y trato con respecto a los varones en todas las áreas de la vida cultural. Tienen el derecho económico a no financiar con el dinero de sus impuestos la perpetuación del establishment falogocéntrico y sus resortes de dominación. Merecen una vida libre de violencia física, psíquica, doméstica, institucional, laboral, económica, obstétrica, simbólica. Su dignidad exige que sean nombradas de manera específica y rigurosa según su sexo, en un lenguaje inequívoco que no genera confusión e inseguridad jurídica.

La maternidad es una función social única y exclusiva de las mujeres, que tienen el derecho de realizar libre de violencia doméstica, brechas salariales que la penalicen y comprometan su presente y futuro económico y el de sus hijos, y demás desiguales estructurales que las afectan de manera desproporcionada en situaciones de conflicto o crisis humanitarias. La maternidad no debería ser un obstáculo para el desarrollo integral de todas las dimensiones de la existencia personal y laboral de las mujeres. Sin embargo, a pesar de los derechos económicos, sociales y culturales que estipulan la protección especial a las madres durante un período razonable antes y después del parto, la realidad

[443] Remitimos en especial a la Convención sobre la *Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer* (CEDAW) y la *Declaración y Plataforma de Acción de Beijing*; también a Irigaray, *Yo, tú, nosotras*, 84 ss.; Basset, *Superando desafíos*.

indica que la brecha en protección social es cada vez mayor. Más del 63 % de las mujeres en todo el mundo no acceden a las prestaciones por maternidad y la cifra se dispara al 94 % en África subsahariana[444].

La madre –natural o adoptiva– es sujeto social, político, económico y jurídico. Un derecho sexuado reconoce la autoridad de apellido y genealogía materna, que no puede seguir oculta bajo el nombre del padre. La maternidad tampoco debe reducirse a una función simétrica con la paternidad o subalterna de esta última. El vínculo erógeno con la madre es único e inconmensurable, debe ser reconocido y cuidado en cuanto que tal, en su valor personal y social irreducible. Una maternidad socialmente valorada debe contar con licencias laborales, servicios médicos, guarderías, jardines y escuelas de horarios extendidos, acompañamiento social, asignaciones que compensen el tiempo reproductivo y de cuidado, corresponsabilidad y distribución democrática de las tareas de cuidado. El reconocimiento del cuidado como un valor social y la democratización de su ejercicio entre la sociedad y la familia supone terminar con lo que Patricia Merino llama el «igualitarismo laboralista»[445], ese el paradigma que descalifica o subordina la función social materna en favor de la producción y el mercado o, lo que es igual, intenta convertir el cuidado en una economía y mercancía más del mundo productivo[446]. Según el paradigma productivo, las tareas de cuidado realizadas por terceros en el mercado cuestan, pero las realizadas por la madre en el hogar no tienen para el Estado valor económico. Para el patriarcado laboralista *time is money* porque el tiempo es un recurso escaso, excepto el tiempo de reproductivo y de cuidado de las mujeres que sostiene y dignifica la vida de los demás muchas veces a costa del propio cuidado propio. La vía para convertir el cuidado en un mercado tercerizado dinamizador de la inversión pública y privada consiste en convertirlo en un derecho económico y social disparador de innovadoras políticas globales[447] en lugar del derecho de las mujeres a cuidar y ser cuidadas. Bajo la consigna de la igualdad de género, el feminismo *mainstream* trabaja con el *establishment* nacional e internacional para comercializar la función materna y expandir su productividad en el marco de una economía social del

444 Cfr. UN Women, *World survey on the role of women in development.*

445 Cfr. Patricia Merino Murga, *Maternidad, Igualdad y Fraternidad: Las Madres Como Sujeto Político en las Sociedades Poslaborales* (Clave Intelectual, 2017).

446 Basset, *Superando desafíos*, 355-380.

447 Cfr. CEPAL, «Tiempos para cuidar en América Latina y el Caribe. Hacia la corresponsabilidad social y de género», *Boletín Igualdad de Género* 4 (2025). https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/1f004d76-de04-45e1-9983-0af7d73b93f0/content

cuidado y una burocracia política en crecimiento. Pero el sistema no cuida, gestiona la producción.

Una política de la diferencia reconoce el derecho de las madres a cuidar y proteger la vida de sus hijos cuando el aparato estatal ordena mandarlos a la guerra. La guerra es siempre una injusticia de los poderosos contra los súbditos enviados a morir y matar para garantizar abstractos aparatos de poder y dinero[448]. La guerra es una operatoria impersonal y deshumanizante monopolizada por la lógica del Uno y romanizada bajo la retórica del heroísmo, la lealtad, el honor y la traición. El principio del ser-dos implica que la paz y la solidaridad son un derecho esencial, condición de todo desarrollo. Una cultura sexuada es radicalmente pacifista; su *matria* no es patria –excepto que sea una patria de paz–, su autoridad precede a los abstractos poderes del Estado nación; su libertad es hacer posible que el otro sea. Paz y solidaridad son derechos universales porque sin ellos no es posible el libre desarrollo y florecimiento de todos en una comunidad de iguales. Solo una *metramorfosis* de la política segunda por la política primera podrá liberar a sus hijos del yugo de la guerra y canalizar los conflictos mediante la racionalidad y la justicia.

En una cultura sexuada, las mujeres tienen derecho a visibilizar y continuar su patrimonio cultural, tradiciones, religión, rituales, genealogías, en el cual reconocerse mutuamente creadoras de ciencia, arte, religión, filosofía. Filosofar, pensar, hablar o crear-mujer son acciones universales de un sujeto sexuado que jamás abandona la decisión del origen, insiste cuerpo-a-cuerpo en él y desde allí hace sentidos. No se trata de un pensar y hacer feminizado o femenino en el sentido predicativo o de un pensar neutra adjetivado desde afuera tal como lo han entendido ciertos representacionalistas. La mujer no es el predicado del pensar, es el sujeto absoluto de su universalidad. La cultura de ese universal está siempre llegando a ser al modo de esos pequeños absolutos minoritarios, no todos y no unos, pero poderosos e inagotables en su continuo concebir significados culturales.

La institucionalización de los géneros como perspectiva social igualitarista está operando un enorme retroceso de lo logrado hasta aquí. Borrar la diferencia sexual de la esfera pública y confundir luego el sexo con el género o los géneros dinamita el fundamento del derecho antidiscriminatorio de las mujeres. Haber abandonado el enfoque integral de la diferencia sexual o la perspectiva mujer sentó las bases para una nueva forma de desprotección estructural. Lo

[448] Ver Luisa Muraro *et al.*, *Guerras que yo he visto. Saberes de mujeres en la guerra* (Madrid: horas y Horas, 2001).

que no se puede definir, no se puede proteger. Lo que no se debe nombrar, no se debe reconocer. Hoy las mujeres desaparecen detrás de feminidades sociales cis o trans, portantes gestacionales, progenitores primarios o secundarios, sujetos neutros menstruantes, amamantantes, ciclantes y demás funcionalismos biologicistas disociativos de la unidad biopsicosocial y espiritual de mujeres, varones y niños. No es de extrañar entonces que a pesar de la enorme financiación global con perspectiva de género y géneros, las burocracias de la ONU deban advertir que la brechas no paran de aumentar y al ritmo de progreso actual llevaría cerca de 300 años eliminar la discriminación en materia de género o géneros[449]. Mientras tanto, la CEPAL hace del cuidado una economía global y la OEA promueve el negocio ilícito de la prostitución a través de una comisionada que defiende el trabajo sexual en el continente[450], para no hablar de la industria de la maternidad subrogada promovida a través de la implementación de Yogyakarta para proteger la identidad de género y la justicia gestacional de las minorías reproductivas.

Una cultura sexuada es la única alternativa para la igualdad y la justicia. Ella nace de un enfoque integral de la mujer justificado por un realismo feminista como concepción universal. Un realismo feminista de la diferencia es un filosofar-mujer restituido a la palabra del origen, esa que nos pertenece por nacimiento y autoridad. En su ser-dos originario, el yo ha devenido tú y lo suyo es mi cuestión. Donde hay libertad, hay un camino singular y colectivo por andar.

449 Fundación Microfinanzas BBVA, «Tendrán que pasar 300 años para alcanzar la igualdad de género», 7 marzo 2024. https://www.fundacionmicrofinanzasbbva.org/tendran-que-pasar-300-anos-para-alcanzar-la-igualdad-de-genero/#:~:text=Al %20ritmo %20actual %20342 %20millones,la %20Fundaci %C3 %B3n %20Microfinanzas %20 BBVA %20en

450 OEA, «Comunicados de Prensa. C-050/24» (6 de agosto de 2024). https://www.oas.org/es/centro_noticias/comunicado_prensa.asp?sCodigo=C-050/24

Conclusiones

La realidad es una espiral en expansión cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna. Círculos y ciclos, anillos, esferas, envolturas y desenvolturas, cavernas sagradas para Irigaray, uróboros y *ómphaló*, habla Victoria Sendón de León[451]. Enciclopedias en tensión centrífuga, sístole y diástole en ritmo de eternidad. Allí donde el fin repite el origen, lo real siempre está naciendo. Otra era la representación falogocéntrica de linealidades, dualismos, sustancias claras y distintas, diseminación de átomos en un vacío sin fricciones y ficciones sin originales construidas desde afuera. Estas conclusiones vuelven a una misma presencia original para insistir en su diferencia que es razón erótica, energía de par(t)ición y unidad, *metramorfosis* universal.

Quisimos recorrer una arqueología ontosexual –en espiral– que exhumara los orígenes de un realismo feminista *sive* feminismo realista *sive* ontología de la diferencia sexual. El primer paso fue barrer los espectros ideológicos del constructivismo posmo-queer: un ensamblado de posmarxismo, posestructuralismo francés y teoría de género angloamericana. La posmodernidad queer –que es también *crip*, *weird* y *cyborg*– heredó del marxismo la economicista idea de que las relaciones materiales de producción determinan la lógica de la existencia humana, sus instituciones y creencias, incluida –giro freudomarxista mediante– la subjetividad, su construcción simbólico-imaginaria, las carga, descargas y represiones libidinales, etc. Del posestructuralismo aprendió que los aparatos o tecnologías socioeconómicas están estructuradas como lenguaje, y que también el inconsciente y la sexualidad se estructuran por relaciones diferenciales entre significantes. La teoría del género comparte con el marxismo y el posestructuralismo la relación refleja o causal entre una base económica de producción o reproducción y la superestructura ideológico-cultural.

[451] Victoria Sendón de León, *Matria: el horizonte de lo posible* (Madrid: Editorial Siglo XXI, 2006), 126; también «Feminismo de la diferencia. Un itinerario intelectual y vital», en *El tiempo de la diferencia sexual*, ed. María J. Binetti, 265.

https://dx.doi.org/10.5209/hei.009.05
Nuevo realismo feminista. María J. Binetti. © Ediciones Complutense, 2026.

Sexo y género se ordenan así como base material y producto sociocultural controlado por las élites capitalistas, patriarcales, blancas, eurocéntricas, etc. La idílica *californicación* de Foucault preanuncia el sinceramiento libertario e individualista de la sex-pol revolucionaria, también ella relato ideológico de las redes de poder.

El supuesto economicista según el cual las relaciones de producción explican la cultura humana, explica asimismo que las narrativas posgéneros, poshumanas, xenosexuales, transhumanistas, *cyborg*, etc., consumen y consuman el último relato ideológico del *establishment* tecnofarmacopornográfico. El constructivismo posmo-queer provee al sistema económico de un postsujeto diseminado, flotante, psicotizado y dócil a las desregulaciones del mercado que lo produce. El juego de significantes vacíos, simulacros y espectros multiplica libretos y *performances* en el teatro del mundo, pero nada hay detrás de la máscara. Un capitalismo caliente, punk y psicotrópico, cuyos nuevos fetiches son las nuevas identidades *cyborgs* y los somatecas andróginos, deroga de este modo los últimos dos relatos de la razón imperialista: la diferencia sexual y la persona humana recíprocamente constituidos.

Las asambleas biocentradas de mutantes ensamblados y organismos compostados nos asoma a una película surrealista, por momentos de terror, performada por espectralidades transgénicas que transmigran de cuerpo en cuerpo según el guión imaginado. Pero si todo es igualmente ficción, nada lo es; si todo es imaginación estética, entonces hay que recurrir a una metaestética explicativa de las diferencias entre representaciones sensitivas, perceptivas, oníricas, alucinatorias, verídicas, quiméricas, imposibles, equivocadas, o bien entre el teatro de la vigilia y el teatro de los sueños, entre el librero literario y el libreto de la vida cotidiana. El constructivismo queer y su ficcionalismo omniabarcante carece de una teoría o metateoría de la ficción, y se hace el desentendido sobre lo que todos vemos: que una cosa es percibir y otra cosa es alucinar, una es el teatro y otra el delirio, una es la neurosis y otra una anedípica perversa y psicotizante. El realismo es esa teoría explicativa de las diferencias.

La institucionalización del feminismo *mainstream* cayó en la trampa del economicismo socioconstructivista y con él mutó primero a post y luego a transfeminismo. En el primer caso, la mujer se convirtió en un género, constructo normativo o clase oprimida de contenido difuso y confuso; en el segundo caso, en el sentimiento subjetivo y privado de algún género, constructo o clase. Del surrealismo trans a un nuevo realismo feminista hay un salto y luego un lento trabajo de exhumación de las categorías ontológicas fundamen-

tales que hacen posible conceptualizar a la mujer en tanto que tal y justificar en cada una un proyecto político universal. Si los nuevos realismos se entienden como la filosofía que viene después de la posmodernidad, un nuevo realismo feminista es la filosofía sigue a la disolución post y transfeminista.

El segundo paso de esta arqueología ontosexual fue entonces reponer un modo realista de especulación a partir del modo ordinario de conocer, pensar y hablar. Respecto del realismo especulativo que propusimos aquí, la ideología posmoderna representa la vulgata nominalista y psicologista de las grandes tesis ontológicas. Nada hay de constructivista en la posmodernidad que no haya sido conceptualizado en términos especulativos por el romanticismo y el idealismo absoluto. Por ejemplo, el dinamismo creador de la *différence* o *différance*, la desfundamentación y contingencia de lo real, la primacía de la potencia y lo posible sobre el acto, el devenir radical, la superación del sustancialismo abstracto, el «entre» o «medio», la posibilidad infinita de la libertad, la imaginación como órgano de lo posible, la condición subjetiva de la naturaleza, etc. La tarea del nuevo giro especulativo consiste en gran medida en reponer lo desontologizado y reificado en términos sociologistas por la posmodernidad, traerlos desde la posverdad a la verdad, de la ficción posfáctica a los hechos, del relativismo moral a la objetividad y universalidad axiológica. Una vez restablecida la realidad en su dignidad especulativa, la tarea del filosofar consiste en conceptualizar las derivar las implicaciones antropológicas, éticas, sociopolíticas, jurídicas, etc. de una ontología robusta.

Los nuevos realismos abonan una concepción deflacionaria de la existencia consistente con el principio de finitud radical, la contingencia esencial del devenir y la apertura destotalizante de lo no uno y no todo. En el fondo y (des) fundamento de las cosas es la posibilidad, su negatividad potente y la necesidad de su devenir. El paradigma que delineamos aquí se inspira en el idealismo, en especial hegeliano, y podría condensarse en tres conceptos-fuerza: esencia, realidad y espíritu. El concepto de esencia fue caricaturizado por la cruzada antiesencialista del representacionalismo abstracto posmoderno cual representación clara y distinta de algunas propiedades ónticas necesariamente unidas a otras representaciones ónticas. Para el realismo, el concepto de la esencia ontológica es negación reflexiva, lo que el ser no es, o bien, su intrínseca negatividad o contradicción interior que vuelve como potencia autodiferencial. La esencia es el otro-de-sí-mismo, la diferencia ontológica que empuja el desarrollo inmanente de lo real. Su concepción no precede al ser, procede de este como resultado de su negación y traspasar. Porque hay esencia en lugar de simple ser-ahí inmediato e irreflexivo, la mera mutación de estado en estado

resulta desarrollo interior, continuidad, unidad de síntesis; porque la esencia existe, hay memoria, historia y arqueología especulativa. La propuesta neorrealista de un esencialismo débil y funcional responde a una esencia negativa, reflexiva y potencial que mantiene abierto el diferir de una finitud radicalmente contingente, en continuo llegar a ser.

Desde el punto de vista lógico y epistemológico, conocemos lo esencial en el concepto, por aprehensión o intuición de su sentido en el elemento universal de pensar. A ella no se accede por suma de representaciones abstractas, comparación de imágenes o generalización de propiedades individuales. No se accede de ese modo porque la esencia ontológica no es la representación de una propiedad, ella es el contenido objetivo de una aprehensión conceptual en la cual se revela la unidad de sentido, abierta y relacional, de una existencia singular y universal a la vez. Nombre, palabra, lenguaje son medios o instrumentos de ese contenido mental, la forma de su síntesis –individual, universal y particular–, vehículo de comunicación y comunidad de hablantes. El lenguaje surge cuando las imágenes individuales y representaciones generales son refuncionalizadas como significado de un signo verbal o nombre. Las palabras son capaces de designar lo individual y lo universal, pasar de uno a otro, sintetizar lo múltiple de un sinnúmero de contenidos sentidos, percibidos, representados. Tal es así porque el elemento del lenguaje es el pensamiento en su inteligibilidad propia. Lejos de representar un mero significante vacío o representación abstracta inscrita en ausencia de la cosa, para el realismo palabra y concepto son pensamiento objetivo exteriorizado. No hay lenguajes privados que no comuniquen nada a nadie. Las palabras median la comunidad de hablantes que se reconocen mutuamente en un contenido universal, esencial.

El segundo concepto-fuerza es el de una realidad desfondada y atravesada por una doble negación poderosa. Lo real está desdoblado, intervenido por la alteridad y expuesto a procesos de extroversión e introversión que expanden dinámicamente sus potencialidades. El concepto de mediación le permite a los nuevos realismos superar las vanas discusiones dualistas entre elementos excluyentes: lo contingente y lo necesario, lo particular y lo universal, la diferencia o la identidad, la naturaleza o la cultura, etc. Para el realismo, la realidad es lo tercero, la acción recíproca de múltiples relaciones de oposición, y eso explica la expansión de síntesis integradoras cada vez más diferenciadas y complejas. La idea de unidad de síntesis aplica en particular a persona humana en tanto que no uno biopsicosocial y espiritual, sujeto digno, libre e igual. A diferencia del postsujeto poshumano –ensamblado extrínseco de moléculas, átomos o flujos– el sujeto humano deviene

desde adentro, a partir de un núcleo de unidad ontológica realizado por la reciprocidad de exteriorizaciones e interiorizaciones del cual es efecto. Cuerpo, alma, conciencia, autoconciencia, espíritu, procesos de subjetivación, socialización e inculturación, etc., constituye al sujeto en su desdoblarse y diferir. Cada dimensión constitutiva es relativa a otras, intrínseca a las demás y recíprocamente actuante: lo biológico es inmanente a lo cultural, el cuerpo al alma, el alma a lo social, lo cultural a lo natural, la palabra a la plasticidad neural, lo plástico a las experiencias existenciales, etc. El sujeto es la unidad negativa –no-una y uno-toda– que diferencia e integra sus múltiples fuerzas en tensión. Respecto de esa síntesis dinámica, orgánica y funcional, toda disociación, desmembramiento y alienación ideológica es violencia conceptual, germen de la violencia física y política.

El tercer concepto es el espíritu –*noús, Geist*–, autoactividad creadora cuyo centro está en todas partes y su circunferencia no se cansa de desplegar nuevos sentidos. A diferencia de las realidades naturales, cuya generación y desarrollo es independiente de la inteligencia y libertad humanas, los sentidos espirituales brotan de él, de su elemento universal. Mientras que el animal no humano está como hundido en su inmediatez circundante, el ser humano sobredetermina lo inmediato por su autodeterminación espiritual. Esta inaugura un plano de existencia alumbrado por conceptos, sentidos y valores universales, decisiones, instituciones sociales y políticas, relaciones económicas, obras de arte, etc. Por cierto, esa actividad no crea *ex nihilo* en el vacío o ausencia de lo real, menos aún por efecto causal de redes materiales de producción. El pensamiento piensa a partir de lo dado a la conciencia sensible y el entendimiento, por desdoblamiento de las representaciones objetivas, negación y sobredeterminación de su contenido exterior. Sensaciones, percepciones, intuiciones, representaciones, etc., ingresan al espacio infinito y universal del pensamiento por reflexión interiorizante. El pensamiento desespacializa y destemporaliza lo dado, lo sublima en el elemento inteligible del pensar. La actividad espiritual está condicionada por las determinaciones naturales del animal humano, sin perjuicio sin embargo de su especificidad irreductible. Ella trasciende la naturaleza desde adentro de la naturaleza misma, la niega y conserva superada en un nuevo campo de sentidos universales, liberados de la inmediatez particular. La cuestión no es entonces –como planeta el constructivismo– elegir entre el esencialismo de lo dado natural o el constructivismo de lo cultural inventado. La cuestión es lo espiritual, natural y cultural a la vez, en cuya actividad la naturaleza vuelve a nacer, transparente y grávida.

La esencia del espíritu es la libertad y con ella comienza la historia personal, el universo subjetivo de amores y desamores, ideales, marcas, experiencias, proyectos, decisiones, fracasos, etc. Allí comienza también el universo objetivo de verdades y bienes culturales, lenguajes compartidos, normas e instituciones sociales, dioses, valores, progreso moral. Ni subjetiva ni objetivamente hablando la existencia libre es el efecto pantalla –o el opio psicotrópico– de secretas redes económicas o dispositivos de poder. Subjetividad y cultura son obra de la libertad individual y por lo mismo capaces de desactivar las redes de poder que pretenden controlarlas. La especificidad humana consiste en ser su propia creación racional y libre en la alteridad relacional de otras creaciones y obras irreducibles. Respecto de esa libertad esencial, no hay automatismos, ensamblajes o programaciones artificiales que cambien su especie por agregado de partes, no hay tampoco suprahumanos, subhumanos o interespecies que rebajen la dignidad humana inalienable.

Algunos entienden que el principal argumento para la defensa del realismo ontológico es moral, no teórico. En efecto, dicen, no es posible obrar bien ni realizarse libremente en un mundo de ficciones y simulacros donde los hechos se reducen a proyecciones imaginarias de cada cual. La reposición de la realidad a su consistencia inenmendable, del pensamiento a la dignidad de la verdad, de la persona a su integridad constitutiva y de la acción libre a su deber universal son sin duda postulados realistas derivados de la necesidad práctica. En continuidad con esta idea, nuestra lectura entiende que la principal razón en favor del realismo es feminista, porque no es posible obrar bien cuando burdos estereotipos sexistas son protegidos a título de profundas y auténticas identificaciones mentales, donde la fuente del orden público son las autoperceciones subjetivas y el sujeto de derecho son los deseos privados de algunos. En una palabra, no es posible la vida, la libertad y la igualdad cuando la ficción privada es la norma universal e impone la desaparición cultural de las mujeres.

Llegamos así al tercero y último paso de esta arqueología, a saber, la propuesta de un feminismo articulado en torno a la realidad constitutiva de la diferencia sexual, origen efectivo de la existencia. La desmentida perversa de la diferencia sexual femenina repetida por compulsión de un goce imposible es índice de sí misma y lo otro. Justo donde está el peligro, crece lo que salva de la disolución transgenérica y transhumana, a saber, la realidad ontosexual de la mujer, origen que es retorno, futuro y reserva de humanidad. A fin de despejar las reificaciones del representacionalismo ya discursivo ya materialista, hemos insistido en que la tarea no es representar propiedades ónticas feminizadas y oponerlas a otras representaciones masculinizadas en

una escala del uno al diez. La tarea consiste en conceptualizar en términos ontológicos la diferencia sexual femenina, su desdoblamiento creador, lo que equivale a universalizar su intrínseco diferir. La única alternativa robusta al sociologismo y sus satelitales epistemologías sociales de pretensión metafísica es una ontología que piense el origen concreto de la existencia en cuanto. Sin esa arqueología ontosexual, no habrá ni filosofía ni feminismo ni política con perspectiva mujer.

Partimos entonces de la diferencia sexual en cuanto que diferencia ontológica esencial, concepción y concepto de otro diferir y devenir. Esa diferencia es el dinamismo reflexivo de una negatividad poderosa, creadora, un movimiento infinito –de sí mismo en sí mismo– en la alteridad gestada. La concepción de la diferencia como dinamismo autodiferencial o dialéctica de la identidad proviene de la especulación idealista, de donde la toma el pensamiento feminista. La dialéctica significa aquí la explicación especulativa del devenir, su realidad es la actualidad de lo que deviene. Lo específico de la ontología feminista es haber conceptualizado aquella dialéctica a partir de la determinación sexual originaria que es partición, par(t)ición y nacimiento. Decimos así que desde el origen es el sexo –*tèkos, sexus*–: lo generado, nacido, separado; el desdoblamiento de su *metra* es medida universal, ritmo y geometría sagrada; su energía vital es Eros, el soplo que todo lo une y fecunda para dar a luz. Lo erótico –en el amplio sentido de apego, deseo y amor– es la racionalidad última del feminismo, de la cual emerge todo sentido y actividad posterior. Esa razón erótica lleva la marca de la sexualidad que fecunda, concibe y alumbra la existencia. En breve, para el pensamiento feminista, la diferencia ontológica toma el arquetipo de la identidad sexual capaz de desdoblarse, ser no una, serdos, mediar la existencia en lo tercero creacional.

En la mujer, la diferencia nace. Para la ontología de esa diferencia, *esse est concipi* –ser es ser concebido– en el sentido generador y naciente de lo real. La diferencia sexual constituye la razón (des)fundamental, la más íntima y potente del pensamiento feminista, por lo mismo que constituye la razón de cada mujer. Ella explica el desenvolvimiento de la existencia desde adentro, su mostración inmanente que es aparición y transparencia, a la cual no llega por representaciones abstractas, sino por la captura de su movimiento original, por una concepción. La simbólica matricial que expusieron estas páginas, es poco más que un comentario extendido del pensamiento de Luce Irigaray, Luisa Muraro, Diotima y algunas otras teóricas del feminismo de la diferencia que entendieron que se trataba de hacer ontología antes de hacer política, análisis fácticos o discursivos. Trabajamos con el objetivo de continuar su genea-

logía y legado, convencidas de que esa obra es hoy más actual y urgente que nunca. Repetimos con ellas que la diferencia sexual es la mediación universal de una realidad que siempre está naciendo.

El feminismo le debe al pensamiento de la diferencia sexual su alcance ontológico así como la ontología le debe al feminismo la memoria de la mujer en el origen sepultado de la cultura histórica. Solo una ontología feminista de la diferencia tiene la robustez reflexiva y dialéctica para desactivar las trampas del representacionalismo socioconstructista y el nominalismo en general. Donde no hay diferencia sexual, hay la inmediata e indiferente multiplicación de lo mismo, el uno-todo narcisista y omnipotente, los diversos en proliferación nomádica desde la usina del poder. Lo simplemente uno y mismo es relativo a una diferencia extrínseca y comparativa, excluyente de muchos unos autoidénticos apenas diversificados por conexiones, adiciones, ensamblados, autopercepciones, normas asignadas y contrasignadas. La lógica identitaria pertenece al registro del representacionalismo abstracto y la simple posición de una identidad inmediata que no es la alteridad.

La ontología de la diferencia sexual, en cambio, se relaciona con el autodiferir reflexivo de lo uno, que es negación determinada y mediación de lo uno por su íntima alteridad. Porque desde el principio es la diferencia ontosexual, lo que existe viene de adentro y nace apegado a la díada original que lo constituye. El hecho de que la vida sea ontológicamente sexuada significa llevar en sí la marca de una alteridad que la abre y tensiona, la incompleta, la fecunda para reinventarla otra, potenciar y multiplicarla. Esa alteridad esencial responde a la erótica matricial de la existencia que replica en todo tiempo y lugar su libertad de par(t)ición. Ser-sexuado es ser-dos y esa dualidad abre el espacio transicional del sentido, el juego, la palabra, el universo, la cultura. Las primeras categorías ontosexuales son entonces el dinamismo progresivo, generador, del no uno, ser-dos, ser lo tercero de la mediación y en ella devenir múltiple, legión, una tríada en *metramorfosis* continua por anclaje con el origen.

La realidad es relacional y esa relación esencial deviene apego universal y mutuo reconocimiento. Deseo y reconocimiento constituyen la razón práctica, moral, política de esa erótica primal. Una ontología de la diferencia sexual es un postulado moral porque no hay dignidad ni igualdad ni libertad humana irrevocable sin la autoconciencia del nacimiento. En palabras de Irigaray, «volver a nosotros como vivientes engendrados y no fabricados»[452], como sujetos venidos del seno de un reconocimiento original, ese volver y no el sumar

[452] Irigaray, *Amo a ti*, 31.

piezas de alta complejidad cibernética es la premisa de la conciencia moral y de todo progreso humano. Así como llegamos a la vida desde otra vida, del mismo modo la existencia está siempre llegado a ser en la mediación de la alteridad. Por eso ser-dos –que es *Eros* fecundo– es también *ethos* político: deber de un otro cuya afirmación me constituye, su vida me resulta esencial. Que la realidad sea relacional significa que hay un medio y medida universal, un sentido de infinitud en el cual reconocernos.

Reconocerse significa que lo que toca a otra, nos toca a todas y de esa libertad hemos llegado. Sobre ese *ethos* universal descansa el proyecto político y cultural de feminismo. Si la diferencia es el constitutivo de lo político en general, la diferencia sexual en particular es constitutiva de una política feminista. El universal-mujer es su condición, la posibilidad que abre el ser a un devenir múltiple de sentidos personales y colectivos. De ahí las alianzas intergeneracionales e internacionales de las mujeres, sus agendas compartidas, sus estrategias, irrupciones y disrupciones en la esfera pública. Inculturar la diferencia es darla a luz en pensamiento y acción, erotizar la existencia, potenciar al otro.

En términos jurídicos, la diferencia supone una perspectiva integral y comprensiva de la persona humana sexuada. La perspectiva mujer es el correctivo indispensable y urgente de la perspectiva social del género y los géneros, cuyo relativismo subjetivista y constructivista amenaza los fundamentos del derecho internacional de los derechos humanos, en especial de las garantías y libertades basadas en el sexo. La mujer en su integridad biopsicosocial y espiritual es el sujeto de tutela y protección jurídica, y en esa unidad debe ser comprendida. El recorte de cualquier análisis político que quiera evitar las simplificaciones y reduccionismos biologicistas, sociologistas o psicologistas, deberá asumir la diferencia ontológica, su organicidad funcional dinámica e hipercompleja.

Hacer filosofía desde ese campo abierto de sentidos que es la realidad, ha sido la propuesta de estas páginas, con la convicción de que la diferencia sexual femenina es hoy la cuestión del realismo, el *Zeitgeist* de una época que definirá nuestro rostro humano. Nada más potente que una idea cuyo tiempo ha llegado. Nada más fecundo que una diferencia reconocida en su libertad.

Referencias bibliográficas

Alaimo, Stacy. *Bodily Natures, Sciences, Environment, and Material Self*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2010.

Alaimo, Stacy y Hekman, Susan, eds. *Material Feminisms*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

Alcoff, Linda. «Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory». *Signs* 13/3 (1988): 405-436.

Alianza Contra el Borrado de las Mujeres. *Los principios de Yogyakarta. Cómo los lobbies modifican leyes de los Estados.* Madrid, 2024.

Anchustegui Igartua, Esteban y Lázaro Pulido, Manuel. *La ideología liberal de la nueva izquierda del siglo XXI: La alienación 'progre' de una tradición clásica*. Madrid: Dykinson-Sindéresis, 2023.

Aránguez Sánchez, Tasia. «Las tres fases del borrado jurídico de las mujeres». *Diálogo Filosófico* 113 (2022): 219-244.

Aránguez Sánchez, Tasia y Olariu, Ozana, coords. *Ensayos ciberfeministas*. Madrid: Dykinson, 2023.

Arce Vidal, Leonardo Alfonso. «Pedófilos e infantes. Pliegues y repliegues del deseo». Tesis doctoral, Universidad de Chile - Facultad de Filosofía y Humanidades, 2016.

Aristóteles. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1978.

Aristóteles. *Política.* Madrid: Gredos, 1988.

Aristóteles. *Reproducción de los animales*. Madrid: Gredos, 1994.

Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1998.

Arnold, Arthur, Klein, Sabra L., Klein, McCarthy Margaret M. y Mogil, Jeffrey S., «Male–female comparisons are powerful in biomedical research». *Nature* 629 (2024): 37-40.

Arruzza, Cinzia, Bhattacharya, Tithi y Fraser, Nancy. *Manifiesto de un feminismo para el 99 %*. Barcelona: Herder, 2019.

Avanessian, Armen y Reís, Mauro, comps. *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2017.

https://dx.doi.org/10.5209/hei.009.06

Nuevo realismo feminista. María J. Binetti. © Ediciones Complutense, 2026.

Bachofen, Johann J. *El matriarcado: una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*. Madrid: Akal, 1992.

Balcarce, Gabi. *Posthumanismo espectral*. Buenos Aires: La Cebra, 2023.

Barad, Karen. *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham & LondonDuke University Press, 2007.

Barad, Karen. «Trans*/Matter/Realities and Queer polítical Imaginings». *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies* 21 (2015): 387-422.

https://people.ucsc.edu/~kbarad/Barad-GLQ %20article-Transmaterialities.pdf (Consultado el 19 de enero de 2025).

Baring, Anne y Cashford, Jules. *El mito de la diosa*. Madrid: Ediciones Siruela, 2014.

Basset, Úrsula, dir. *Superando desafíos: un abordaje integral sobre la mujer en clave de derechos humanos*. Buenos Aires: Konrad Adenauer Stiftung, 2024.

Battersby, Christine. *Phenomenal Woman. Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*. New York: Routledge, 1998.

Baudrillard, Jean. *Selected Writings.* Stanford: Stanford University Press, 1988.

Baudrillard, Jean. *Seduction*. Montréal: New World Perspectives, 1990.

Baudrillard, Jean. *El crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama, 2000.

Benhabib, Seyla. «Feminismo y Posmodernidad: una difícil alianza». *En Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización*, coord. Ana de Miguel Álvarez. 319-342. Madrid: Minerva Ediciones, 2005.

Benjamin, Jessica. *A Desire of One's Own: Psychoanalytic Feminism and Intersubjective Space*. Milwaukee: Center for Twentieth Century Studies, 1985.

Benjamin, Jessica. *Shadow of the Other. Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis*. New York & London: Routledge, 1998.

Bennett, Jane. *Unthinking Faith and Enlightenment. Nature and the State in a Posthegelian Era*. New York & London: New York University Press, 1987.

Bennett, Jane. *The Enchantment of Modern Life. Attachments, crossings, and Ethics*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2001.

Bennett, Jane. *Vibrant Matter: A polítical Ecology of Things*. Durham: Duke University Press, 2010.

Benoist, Jocelyn. *Éléments de philosophie réaliste*. Paris: Vrin, 2011.

Benoist, Jocelyn. *Réalismes anciens et nouveaux*. Paris: Vrin, 2018.

Benoist, Jocelyn. «Realismo sin metafísica». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 43 (2016): 213-236.

Bernini, Lorenzo. *Apocalipsis Queer*. Barcelona: Egales, 2015.

Bernini, Lorenzo. *Las teorías queer: Una introducción.* España: Gedisa, 2018.

Bernstein, Sara. «The metaphysics of intersectionality». *Philosophical Studies* 177 (2020): 321-335.

Bersani, Leo. *Homos*. Massachusetts: Harvard University Press, 1996.

Bilek, Jennifer. «Who are the wealthy white men institutionalizing transgender ideology?». *The Federalist* (2018). https://thefederalist.com/2018/02/20/rich-white-men-institutionalizing-transgender-ideology/ (Consultado el 1 de noviembre de 2025).

Binetti, María José. *Mater/realismo. Aportes para una filosofía feminista de la diferencia sexual.* Buenos Aires: Prometeo, 2018.

Binetti, María José. «El cuerpo materno del deseo, ese otro origen». *Contrastes* 23/2 (2018): 97-113.

Binetti, María José. «El devenir-mujer de todo devenir. Una lectura mater-realista de *Mil mesetas*». *Revista de Filosofía* 43/2 (2018): 283-294.

Binetti, María José. «La avanzada material del viejo idealismo». *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 75/284 (2019): 701-716.

Binetti, María José. «Del género a los bio/cis/trans/tecno/postgéneros: el paradójico destino de una extrapolación sociologista». *Investigaciones Feministas* 12/1 (2021): 201-213. https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/view/73267/4564456556065 (Consultado el 14 de octubre de 2015).

Binetti, María José. «Diferencia sexual vs. (in-)diferencias queer: las razones ontológicas de un choque sociopolítico». *Anuario Filosófico* 55/2 (2022): 203-232. https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-filosofico/article/view/40914 (Consultado el 14 de octubre de 2015).

Binetti, María José. «Darse muerte. La libertad como acción negativa con especial referencia a Kierkegaard». *Analogía Filosófica* 37/1 (2023): 123-133.

Binetti, María José, ed. *Eros y logos: en búsqueda de la sexualidad ¿perdida?* Buenos Aires: FEPAI, 2025.

Binetti, María José, ed. *El tiempo de la diferencia sexual: figuras, saberes y prácticas*. Lausanne: Peter Lang, 2026.

Bisso, Elena Beatriz. *El nudo del ser sexuado*. Buenos Aires, 2020. Edición Kindle.

Bleichmar, Emilce Dio. *El feminismo espontáneo de la histeria. Estudio de trastornos narcisistas de la feminidad*. México: Fontamara, 1997.

Bluhm, Robyn, Jacobson, Anne Jaap y Maibom, Heidi Lene. *Neurofeminism. Issues at the Intersection of Feminist Theory and Cognitive Sciences*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

Boltansky, Luc y Chiapello, Eve. *El nuevo espíritu del capitalismo tardío*. Madrid: Akal, 2002.

Borch-Jacobsen, Mikkel. *Lacan. The absolute Master*. Stanford University Press, 1991.

Beukeboom, Leo y Perrin, Nicolas Perrin. *The Evolution of Sex Determination* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

Braidotti, Rosi. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*. Barcelona: Gedisa, 2004.

Braidotti, Rosi. *Lo Posthumano*. Barcelona: Gedisa, 2015.

Braidotti, Rosi. *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal, 2005.

Braidotti, Rosi. *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós, 2000.

Braidotti, Rosi y Dolphijn, Rick, eds. *This Deleuzian Century. Art, Activism, Life*. Leiden & Boston: Brill Rodopi, 2015.

Briffault, Robert. *The Mothers. A Study of the Origins of Sentiments and Institutions*. 3 vols. London: George Allen, 1927.

Broestl, Lauren, Rubin, Joshua B. y Dahiya, Sonika. «Fetal microchimerism in human brain tumors». *Brain Pathology* 28/4 (2017): 484-494.

Bostrom, Nick. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Bryant, Levy, Srnicek, Nick, y Harman, Graham, eds. *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne: Re.press, 2011

Burke, Carolyn, Schor, Naomi y Whitford, Margaret, eds. *Engaging with Irigaray. Feminist Philosophy and Modern European Thought.* New York: Columbia University Press, 1994.

Buss, David M. y Malamuth, Neil M., eds. *Sex, Power, Conflict. Evolutionary and Feminist Perspectives*. New York: Oxford University Press, 1996.

Butler, Judith. «Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista». En *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*, ed. Sue-Ellen Case. 270-82. Johns Hopkins University Press, 1990.

Butler, Judith. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.

Butler, Judith. *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of 'Sex'*. New York: Routledge, 1993.

Butler, Judith, Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Butler, Judith. *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004.

Butler, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea.* Buenos Aires: Paidós, 2019.

Butler, Judith. *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Buenos Aires: Taurus, 2022.

Butler, Judith. *¿Quién teme al género?* Barcelona: Paidós, 2024.

Cangiamo María C. y DuBois, Lindsay, eds. *De mujer a género, teoría, interpretación y práctica feministas en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993.

Caputo, John D. ed., *The Religious*. Malden & Oxford: Blackwell, 2002.

Carmona, Susana. *Neuromaternal.¿Qué le pasa a mi cerebro durante el embarazo y la maternidad?* Madrid: Sine Qua Non, 2024.

Carrasco Pons, Silvia, coord. *La coeducación secuestrada. Crítica feminista a la penetración de las ideas transgeneristas en la educación*. Barcelona: Octaedro Editorial, 2022.

Castillo Villapudua, Karla. «Claves teóricas en Manuel De Landa: de la ontología deleuziana, los ensamblajes, emergentismo y la historia no lineal». *Andamios* 17/40 (2019): 229-250.

Castoriadis, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987. La creación humana I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Castro, Ernesto. *Realismo poscontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI*. Madrid: Materia Oscura, 2019.

Castro-Gómez, Santiago. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México: Akal, 2015.

Catalá, Magda. *Reflexiones desde un cuerpo de mujer*. Barcelona: Anagrama, 1983.

Cavarero, Adriana. *In spite of Plato. A feminist rewriting of Ancient Philosophy*. New York: Routledge, 1995.

Cavarero, Adriana y Guaraldo, Olivia. *Donne si nasce (e qualche volta lo si diventa)*. Milano: Mondadori, 2024.

CEPAL. «Tiempos para cuidar en América Latina y el Caribe. Hacia la corresponsabilidad social y de género». *Boletín Igualdad de Género* 4 (2025). https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/1f004d76-de04-45e1-9983-0af7d73b93f0/content (Consultado el 15 de noviembre de 2025).

Cigarini, Lia. *La política del deseo. La diferencia femenina se hace historia.* Barcelona: Icaria, 1996.

Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1999.

Chavarría Alfaro, Gabriela. «El posthumanismo y los cambios en la identidad humana». *Revista Reflexiones* 94/1 (2015): 97-107.

Choza Armenta, Jacinto L. *El principio femenino del cosmos. Iconografía, mitología y metafísica del comienzo*. Sevilla: Thémata, 2023.

Choza Armenta, Jacinto L. *El sexo de los ángeles. Sexo y género desde las bacterias a los robot*. Sevilla: Thémata, 2020.

Choza Armenta, Jacinto L. *En el principio era la madre. Matemática y física del comienzo*. Sevilla: Thémata, 2024.

Clouscard, Michel Yves. *Le capitalisme de la séduction: Critique de la social-démocratie libertaire*. Editions Delga, 2009.

Clouscard, Michel Yves. *Neofascismo e ideología del deseo*. Quito: Edithor, 2019.

Colebrook, Claire y Buchanan, Ian, eds. *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

Collins, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York, Routledge, 1990.

Comisión Internacional de Juristas. Guía del activista para usar los Principios de Yogyakarta. 2010. http://yogyakartaprinciples.org/wp-content/uploads/2016/10/Guia_del_activista_nov_14_2010.pdf (Consultado el 3 de octubre de 2025)

Comisión Internacional de Juristas. *The Yogyakarta Principles. Principles on the application of international human rights law in relation to sexual orientation and gender identity.* 2006. http://yogyakartaprinciples.org/wp-content/uploads/2016/08/principles_en.pdf (Consultado el 3 de octubre de 2025).

Comisión Internacional de Juristas. *The Yogyakarta Principles plus 10*. 2017. https://yogyakartaprinciples.org/wp-content/uploads/2017/11/A5_yogyakartaWEB-2.pdf (Consultado el 3 de octubre de 2025).

Connolly, William E. *Neuropolitics. Thinking, Culture, Speed*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 2002.

Coole, Diana y Frost, Samantha eds. *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham & London: Duke University Press, 2010.

Cooper, Davina, Emerton, Robyn, Grabham, Emily, Newman, Han, Peel, Elizabeth, Renz, Flora y Smith, Jessica. *Abolishing Legal Sex Status: The Challenge and Consequences of Gender related Law Reform. Future of Legal Gender Project. Final Report*. London: King ‘s College, 2022.

https://www.kcl.ac.uk/law/research/future-of-legal-gender-abolishing-legal-sex-status-full-report.pdf (Consultado el 3 de octubre de 2025).

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

Copjec, Joan. ed. *Supposing the Subject*. London & New York: Verso, 2004.

Córdoba, David, Sáez, Javier y Vidarte, Paco, eds. *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestiza*, Barcelona: Egales, 2005.

Costa, Flavia. *Tecnoceno. Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*. Buenos Aires: Taurus, 2021.

Costa, Flavia. «Transhumanismo y revolución. ¿Nunca fuimos humanos?». *Nueva Sociedad* 316 (2025): 27-45.

Crenshaw, Kimberlé. «Demarginalizing the intersections of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory, and antiracist politics». *University of Chicago Legal Forum* (1989): 139-67. https://scholarship.law.columbia.edu/faculty_scholarship/3007 (Consultado el 3 de octubre de 2025).

Darwin, Charles. *El origen de las especies*. Buenos Aires: Longseller, 2009.

Darwin, Charles. *El origen del hombre. La selección natural y la sexual*. Valencia: Sempere y Compañía, 1910.

De Beauvoir, Simone. *El segundo sexo. Los hechos y los mitos*. I. Buenos Aires: Siglo XX, 1972.

DeLanda, Manuel. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. London & New York: Bloomsbury, 2011.

DeLanda, Manuel. *Teoría de los ensamblajes y complejidad social*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.

De Lauretis, Teresa. «Género y teoría *queer*». *Mora*, 21 (2015): 107-118.

De Lauretis, Teresa. «Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities». *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 3/2 (1991): iv-xviii.

De Lauretis, Teresa. «Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica». En *De mujer a género, teoría, interpretación y práctica feministas en las ciencias sociales*, ed. María C. Cangiamo y Lindsay DuBois. 73-113. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993.

De Lauretis, Teresa. *Technologies of Gender. Essay on Theory, Film and Fiction.* London: Macmillan Press, 1989.

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

Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.

Deleuze, Gilles. «Dualism, Monism and Multiplicities (Desire-Pleasure and Jouissance)». *Contretemps* 2 (2001): 92-108.

Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus, 2006.

Deleuze, Gilles. *Francis Bacon: the Logic of Sensation.* London & New York: Continuum, 2003.

Deleuze, Gilles. *Logique du Sens*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

Deleuze, Gilles. *Negotiations*. New York: Columbia University Press, 1995.

Deleuze, Gilles. *Proust et les Signes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.

Deleuze, Gilles. *Pure Immanence. Essays on A Life*. New York: Zone Books, 2001.

Deleuze, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Atajos, 1999.

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

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia: Pre-textos, 2002.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *What is Philosophy?* New York: Columbia University Press, 1994.

Delicado-Moratalla, Lydia. «El sadomasoquismo a debate: aproximación al estado de la cuestión en las ciencias sociales y objeciones feministas a los principales argumentos de su discurso». *Isegoría* 69 (2023): 1-11. https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.69.11 (Consultado el 22 de octubre de 2025).

Delicado-Moratalla, Lydia. «Pornografía: una geografía sexual del poder. Monográfico». *Atlánticas. Revista Internacional de Estudios Feministas*, 6/1 (2021): 1-14. https://doi.org/10.17979/arief.2021.6.1.8968 (Consultado el 22 de octubre de 2025).

Derrida, Jacques. *Khôra*. Paris: Galilée, 1993.

Derrida, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.

Derrida, Jacques. *Marges de la Philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

Derrida, Jacques. *Psyché. Inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1988.

Deutsch, Helene. «La Psicología de la mujer y su relación con la función reproductora (1925)», en *Escritos psicoanalíticos fundamentales*, comp. Robert Fliess. Buenos Aires: Paidós, 1981.

Devries, Willem A. *Hegel's Theory of Mental Activity*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1988.

Dietrich, Bernard Clive. *The origins of Greek Religion*. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1974.

Diotima. *Il cielo stellato dentro di noi*. Milano: La Tartaruga Edizioni, 1992.

Diotima. *Il pensiero della differenza sessuale*. Milano: La Tartaruga Edizioni, 1987.

Diotima. *La sapienza di partire da sé*. Napoli: Liguori Editore, 1996.

Diotima. *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettivitá alla luce della differenza sessuale*. Milano: La Tartaruga Edizioni, 1990.

Diotima. *Oltre l´uguaglianza. Le radici femminili dell´autoritá*. Napoli: Liguori Editore, 1995.

Dolphijn, Rick. *New Materialism: Interviews and Cartographies*. Michigan: Open Humanities Press, 2012.

Dreyfus, Hubert y Taylor, Charles. *Retrieving Realism*. Harvard University Press, 2015.

Dufour, Dany-Robert. *El arte de reducir cabezas. Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo global*. Buenos Aires: Paidós, 2007.

Dworkin, Andrea. *Our Blood. Prophecies and Discourses on Sexual Politics*. New York: Perigee Book, 1981.

Edelman, Lee. *No al futuro: la teoría queer y la pulsión de muerte*. Barcelona: Egales, 2014.

Eibl-Eibesfeldt, Irenäus. *New Aspects of Human Ethology*. Springer, 1997.

Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1984.

Errasti, José y Pérez Álvarez, Marino. *Nadie nace en el cuerpo equivocado*. Barcelona: Deusto, 2022.

Ettinger, Bracha. *Matrixial Subjectivity, Aesthetics, Ethics. Volume I 1990-2000*. London: Palgrave Macmillan, 2020.

Ettinger, Bracha. *The Matrixial Borderspace*. Minneapolis: University of Minnesota, 2006.

Fausto-Sterling, Anne. *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Book, 2000.

Feministas de Europa, Asia, North America, Latin America y Africa. «The Erasure of Sex: The Global Capture of Policies on Sex by Gender Identity Activists and the Effects on the Rights of Women and Girls». *Dignity: A Journal of Analysis of Exploitation and Violence* 7/4 (2022). https://doi.org/10.23860/dignity.2022.07.04.01 (Consultado el 22 de octubre de 2025).

Fernández, Luis Diego. «La crítica política de Paul B. Preciado a Michel Foucault: una respuesta desde una perspectiva foucaultiana». *Revista de Filosofía* 52/1 (2022). https://doi.org/10.24215/29533392e039 (Consultado el 25 de octubre de 2025).

Ferraris, Maurizio. *Manifesto of New Realism*. Albany: SUNY Press, 2014.

Ferreiro, Héctor. «La relación entre lenguaje y pensamiento en el sistema hegeliano». En *Hegel: Ciencia, Experiencia, Fenomenología*, ed. Carlos Oliva Mendoza. 21-33. México: UAM, 2010.

Ferreiro, Héctor.«La teoría hegeliana de la imaginación». *Revista de Estudios Hegelianos* 1 (2012): 16-29.

Firestone, Shulamith. *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*. New York: William Morrow and Co., 1970.

Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2014.

Foucault, Michel. *Language, Madness, and Desire. On Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.

Foucault, Michel. *¿Qué hacen los hombres juntos?* Madrid: Grupo Editorial Cinca, 2015.

Fouque, Antoinette. *Il y a deux sexes: essais de féminologie. 1989 - 1995*. Paris: Gallimard 2015.

Fox Keller, Evelyn. *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia: Alfons el Magnànim, 1991.

Freud, Sigmund. A*lgunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos*. En *Obras Completas* XIX. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992.

Freud, Sigmund. *El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)*. En *Obras Completas* XXI. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992.

Freud, Sigmund. *El tabú de la virginidad. Contribuciones a la psicología del amor. III (1918 [1917])*. En *Obras Completas* XI. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992.

Freud, Sigmund. *El yo y el ello (1923) y Otras Obras*. En *Obras Completas* XVIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992.

Freud, Sigmund. *La feminidad*. En *Obras Completas*, XXII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992.

Freud, Sigmund. *Más allá del principio del placer*. En *Obras Completas* XVIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992.

Freud, Sigmund. *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina (1920)*. En *Obras Completas* XVIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992.

Freud, Sigmund. *Tres ensayos de teoría sexual*. En *Obras Completas* VII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992.

Fundación Microfinanzas BBVA, «Tendrán que pasar 300 años para alcanzar la igualdad de género», 7 marzo 2024. https://www.fundacionmicrofinanzasbbva.org/tendran-que-pasar-300-anos-para-alcanzar-la-igualdad-de-genero/#:~:text=Al %20ritmo %20actual %20342 %20millones,la %20Fundaci %C3 %B3n %20Microfinanzas %20BBVA %20en (Consultado el 15 de noviembre de 2025).

Fuss, Diana. *Essentially Speaking: Feminism, Nature and différence*. New York: Routledge, 1989.

Gabriel, Markus. *El poder del arte*. Santiago de Chile: Editorial Roneo, 2019.

Gabriel, Markus. *El sentido del pensamiento*. Buenos Aires: Pasado y presente, 2019.

Gabriel, Markus. *Ética para tiempos oscuros. Valores universales para el siglo XXI*. Barcelona: Pasado y presente, 2021.

Gabriel, Markus. *Ficciones*. Buenos Aires: UNSAM Edita, 2022.

Gabriel, Markus. *Fields of Sense: A New Realist Ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

Gabriel, Markus. *I am not a Brain. Philosophy of Mind for the 21st. Century*. Cambridge & Malden: Polity Press, 2017.

Gabriel, Markus. *Neo-existentialism. How to conceive of the Human Mind after Naturalism's Failure*. Cambridge & Medford: Polity Press, 2018.

Gabriel, Markus. *Sense, Nonsense, and Subjectivity*. Cambridge & London: Harvard University Press, 2024.

Gabriel, Markus. *Sentido y existencia. Una ontología realista*. Barcelona: Herder, 2017.

Gabriel, Markus. *Transcendental Ontology. Essays on German Idealism*. New York: Continuum, 2011.

Gabriel, Markus. *Why the World does not exist*. Cambridge & Malden: Polity Press, 2015.

Galán Vélez, Francisco Vicente, coord. *Entre realismos*. México: Universidad Iberoamericana, 2023.

García Manrique, Ricardo, coord. *El cuerpo diseminado. Estatuto, uso y disposición de los biomateriales humanos*. Navarra: Aranzadi, 2018.

Gatens, Moira. *Feminism and Philosophy. Perspectives on Différence and Equality*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

Gatens, Moira. *Imaginary Bodies. Ethics, Power and Corporeality*. New York: Routledge, 1996.

Gender Critical Woman.blog. «Let's talk about Victor!», 5 de abril de 2023. https://gendercriticalwoman.blog/2023/04/05/lets-talk-about-victor/ (Consultado el 29 de octubre de 2025).

Geyskens, Tomas y Van Haute, Philippe. *From Death Instinct to Attachment Theory. The Primacy of the Child in Freud, Klein, and Hermann*. New York: Other Press, 2007.

Gimbutas, Marija. *The Civilization of the Goddess*. New York: HarperCollins Publishers, 1991.

Gimbutas, Marija. *The Goddesses and Gods of Old Europe. 6500 – 3500 BC. Myths and Cult Images*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1996.

Gimbutas, Marija. *The Language of the Goddess*. San Francisco: Harper & Row, 1989.

Gimbutas, Marija. *The Living Goddesses*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2001.

Gómez Rodríguez, Amparo. *La estirpe maldita. La construcción científica de lo femenino*. Madrid: Minerva Ediciones, 2004.

Guerini, Silvia. «Quién financia el movimiento LGBTQ». *ACrÓ-Polis*, 27 de junio de 2023. https://sinistrainrete.info/sociedad/25823-silvia-guerini-quien-financia-el-movimiento-lgbtq.html (Consultado el 4 de noviembre de 2025).

Guerrero Mc Manus, Siobhan F. y Muñoz Contreras, Leah D. «Epistemologías transfeministas e identidad de género en la infancia: del esencialismo al sujeto del saber». *Estudios de Género de El Colegio de México* 4 (2018). https://doi.org/10.24201/eg.v4i0.168 (Consultado el 4 de noviembre de 2025).

Graf, Isabel, Urbschat, Christopher y Arck, Petra C. «The "communicatome" of pregnancy: spotlight on cellular and extravesicular chimerism». *EMBO Molecular Medicine* 16 (2024): 700-714. https://www.embopress.org/doi/full/10.1038/s44321-024-00045-x (Consultado el 4 de noviembre de 2025).

Grant, Iain H. *Philosophies of Nature after Schelling*. New York: Continuum, 2006.

Gratton, Peter. *Speculative Realism. Problems and Prospects*. London & New York: Bloomsbury, 2014.

Grosz, Elizabeth. *Becoming undone: Darwinian Reflexion on Life, Politics, and Art*. Durham & London: Duke University Press, 2011.

Grosz, Elizabeth. *Space, Time, and Perversion. Essays on the Politics of Bodies*. New York & London: Routledge, 1995.

Grosz, Elizabeth. *The Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*. New York: Columbia University Press, 2017.

Grosz, Elizabeth. *The Nick of Time: Politics. Evolution and the Untimely*. Crows Nest: Allen & Unwin 2004.

Grosz, Elizabeth. *Volatile Bodies. Toward a corporeal Feminism*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1994.

Grosz, Elizabeth y Probyn, Elspeth, eds. *Sexy Bodies. The Strange Carnalities of Feminism*. New York: Routledge, 1995.

Guattari, Félix. *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial, 1996.

Halberstam, Judith. *Female Masculinity*. Durham: Duke University Press, 2005.

Halberstam, Judith. *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. Nueva York: New York University Press, 2005.

Haraway, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995.

Haraway, Donna. «Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles». *Política y Sociedad* 30 (1999): 121-163.

Haraway, Donna. *Manifestly Haraway*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 2016.

Haraway, Donna. *Manifiesto Ciborg. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*. Mar del Plata: Letra Svdaca, 2020.

Harding, Sandra. *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata, 1996.

Harman, Graham. «Materialism is Not the Solution. On Matter, Form, and Mimesis». *The Nordic Journal of Aesthetics* 47 (2014): 94-110.

Harman, Graham. *Speculative Realism. An Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2018.

Harman, Graham y de Landa, Manuel. *The Rise of Realism*. Cambridge: Polity Press, 2017.

Hegel, Georg W. F. *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Solar y Hachette, 1968.

Hegel, Georg W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*. Madrid: Alianza, 2005.

Hegel, Georg W. F. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

Hegel, Georg W. F. *Filosofía real*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Hegel, Georg W. F. *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Leviatán, 2015.

Hegel, Georg W. F. *Sistema de la eticidad. Jena 1802/1803*. Buenos Aires: Las cuarenta, 2025.

Hermann, Imre. *L'instinct filial*. Paris: Denoël, 1972.

Herrmann-Sinai Susanne y Ziglioli, Lucia. *Hegel's Philosophical Psychology*. Abingdon & New York: Routledge, 2018.

Heyes, Cressida. *Line Drawings: Defining Women Through Feminist Practice*. Ithaca: Cornell University Press, 2000.

Hocquenghem, Guy. *El deseo homosexual*. Madrid: Melusina, 2009.

Hoekzema, Elseline, Barba-Müller, Erika, Pozzobón, Cristina, Picado, Marisol, Luco, Florencio, García-García, David, Soliva, Juan Carlos, Tobeña, Adolfo, Desco, Manuel, Crone, Eveline A., Ballesteros, Agustín, Carmona, Susana, Vilarroya, Óscar, «Pregnancy leads to long-lasting changes in human brain structure». *Nature Neuroscience* 20/2 (2017): 287-296.

Holland-Cunz, Barbara. *Ecofeminismos*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.

hooks, bell. *Teoría feminista: de los márgenes al centro*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2020.

Horney, Karen. *Psicología femenina*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

Hösle, Vittorio. «Causes and Consequences of the Destruction of the Belief in the Attainability of Truth: Philosophical Reflections with a Historical Example». *Filozofia* 79/2 (2024): 113-132.

Hoster, Hegel. *Xenofeminismo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2018.

Ikäheimo, Heikki. *Hegel's Psychology*. En *The Oxford Handbook of Hegel*, ed. Dean Moyar. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Illouz, Eva y Kaplan, Dana. *El capital sexual en la modernidad tardía*. Barcelona: Herder, 2020.

Irigaray, Luce. *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la historia*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1994.

Irigaray, Luce. «Ce sexe qui n'en est pas un». *Les Cahiers du GRIF* 5 (1974): 54-58. doi : 10.3406/grif.1974.964

Irigaray, Luce. *Democracy begins between two*. London: The Athlone Press, 2000.

Irigaray, Luce. *El cuerpo a cuerpo con la madre*. Barcelona: La Sal, 1985

Irigaray, Luce. *Elemental Passions*. New York: Routledge, 1992.

Irigaray, Luce. *Ênntre deux*. Paris: Grasset, 1997.

Irigaray, Luce. *Êntre Orient et Occident. De la singularité à la communauté*. Paris: Bernard Grasset, 1999.

Irigaray, Luce. *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal, 2007.

Irigaray, Luce. *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Saltés, 1981.

Irigaray, Luce. Ética de la diferencia sexual. Castellón y Vilaboa: Ellago Ediciones, 2010.

Irigaray, Luce. *In the Beginning, She Was*. London & New York: Bloomsbury, 2013.

Irigaray, Luce. *Key Writings*. New York: Continuum, 2004.

Irigaray, Luce. *Le temps de la différence. Pour una révolution pacifique*. Paris: Librairie Générale Française, 1989.

Irigaray, Luce. *Ser dos*. Buenos Aires: Paidós, 1998.

Irigaray, Luce. *Sexes and Genealogies.* New York: Columbia University Press, 1993.

Irigaray, Luce. *To Be Born. Genesis of a New Human Being*. Macmillan Palgrave, 2017.

Irigaray, Luce. *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Cátedra, 1992.

Irigaray, Luce y Marder, Michael. *Through Vegetal Being: Two Philosophical Perspectives*. New York: Columbia University Press, 2016.

Jameson, Fredric. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós, 1991.

Jameson, Fredric. *Teoría de la posmodernidad*. Madrid: Trotta, 1996.

Jeffreys, Sheila. *Anticlimax: A Feminist Perspective on the Sexual Revolution*. New York: NYU Press, 1991.

Jeffreys, Sheila. *Gender Hurts: A Feminist Analysis of the Politics of Transgenderism*. London & New York: Routledge, 2014.

Jeffreys, Sheila. *Penile Imperialism: The Male Sex Right and Women's Subordination*. Geelong: Spinifex, 2022.

Jeffreys, Sheila. *Unpacking Queer Politics. A Lesbian Feminist Perspective*. London: Polity Press, 2003.

Johnston, Adrian. *Adventures in Transcendental Materialism. Dialogues with Contemporary Thinkers*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

Johnston, Adrian. *Prolegomena to Any Future Materialism. Volume One: The Outcome of Contemporary French Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press, 2013.

Jones, Emily. *Feminist Theory and International Law: Posthuman Perspectives*. London & New York: Routledge, 2023.

Jordan-Young, Rebecca M. *Brain Storm. The Flaws in the Science of Sex différences*. Cambridge & London: Harvard University Press, 2010.

Kanev, Alexander, ed. *New Realism: Problems and Perspectives*. Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 2019.

Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa, 1986.

Kierkegaard, Søren. *Søren Kierkegaard Skrifter,* ed. Niels Jørgen Caelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon. 28 vols. København: Gads Forlag, 1997-2013.

Klein, Melanie. *Envidia y gratitud*. Barcelona: Paidós, 1988.

Krier, Theresa y Harvey, Elizabeth D., eds. *Luce Irigaray and Premodern Culture. Thresholds of History*. London & New York: Routledge, 2004.

Kurzweil, Raymond. *The Singularity is near. When Humans transcend Biology*. New York: Penguin, 2005.

Lacan, Jacques. *Aún. Seminario 20*. Buenos Aires: Paidós, 1998.

Lacan, Jacques. *El seminario de Jacques Lacan: libro 10: la angustia*. Buenos Aires: Paidós, 2007.

Lacan, Jacques.*Escritos 1*. México: Siglo XXI, 2009.

Lacan, Jacques. *Escritos 2*. México: Siglo XXI, 1987.

Lacan, Jacques. *Le Séminaire: Livre XVI: L'envers de la psychanalyse*. París: Le Seuil, 1999.

Lacan, Jacques. *... o pero. Seminario 19*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1987.

Latour, Bruno. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

Law, John y Bijker, Wiebe E., eds. *Shaping Technology/Building Society Studies in Sociotechnical Change*. Cambridge & London: The MIT Press, 1992.

Lawford-Smith, Holly y Phelan, Kate. «The Metaphysics of Intersectionality Revisited». *The Journal of political Philosophy*, 0 (2021): 1–22. https://doi.org/10.1111/jopp.12251

Librería de Mujeres de Milán. *No creas tener derechos: la generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. Madrid: horas y Horas, 1991.

Lerner, Gerda. *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica, 1990.

Lilla, Mark. *El regreso liberal. Más allá de la política de la identidad*. Barcelona: Debate, 2018.

Longo, Anna y De Sanctis, Sarah, eds. *Breaking the Spell: Contemporary Realism Under Discussion*. Mímesis International, 2015.

Lonzi, Carla. *Escupamos sobre Hegel y otros escritos de liberación femenina*. Buenos Aires: La Pléyade, 1975.

Lonzi, Carla, Accardi, Carla y Banotti, Elvira. *Manifiesto della Rivolta Femminile*. Roma 1970.

López Penedo, Susana. *El laberinto queer*. Barcelona: Egales, 2008.

Lyotard, Jean-François. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Éditions de Minuit, 1979.

MacKinnon, Catharine A. «Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory». *Signs* 7/3 (1982): 515-544.

Malabou, Catherine. *Before Tomorrow. Epigenesis and rationality*. Cambridge: Polity Press, 2016.

Malabou, Catherine. *Changing différence. The Feminine and the Question of Philosophy*. Cambridge: Polity Press, 2011.

Malabou, Catherine. *El placer borrado. Clítoris y pensamiento*. Buenos Aires: La Cebra, 2021.

Malabou, Catherine. «El sentido de lo femenino: sobre la admiración y la diferencia sexual». *Lectora* 15 (2009): 281-299.

Malabou, Catherine. *Los nuevos heridos. De Freud a la neurología–pensar los traumatismos contemporáneos*. México: Paradiso Editores, 2018.

Malabou, Catherine. *Ontology of the Accident. An Essay on Destructive Plasticity*. Cambridge & Malden: Polity, 2012.

Malabou, Catherine. *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*. New York: Routledge, 2005.

Malabou, Catherine. *The New Wounded. From Neurosis to Brain Damage*. New York: Fordham University Press, 2012.

Malabou, Catherine. *What Should We Do with Our Brain?*. New York: Fordham University Press, 2008.

Malabou, Catherine y Johnston, Adrian. *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*. New York: Columbia University Press, 2013.

Marcuse, Herbert. *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe, 1983.

Martin, Emily. *The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon Press, 1992.

Mauss, Marcel. *The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. London: Routledge, 1990.

McCall, Leslie. «The Complexity of Intersectionality». *Signs* 30 (2005): 1771–800.

McDowell, John. *Mente y mundo*. Salamanca: Sígueme, 2003.

Meillassoux, Quentin. *después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.

Meillassoux, Quentin. *Hiper-caos*. Salamanca: Holobionte, 2018.

Meillassoux, Quentin. *Time without Becoming*. Mimesis Internacional, 2014.

Mérida Jiménez, Rafael E. ed. *Sexualidades transgresoras. Una ontología de estudios queer*. Barcelona: Icaria, 2002.

Merino Murga, Patricia. *Maternidad, Igualdad y Fraternidad: Las Madres Como Sujeto Político en las Sociedades Poslaborales*. Clave Intelectual, 2017.

Millett, Kate. *Sexual Politics*. Nueva York: Doubleday, 1970.

Miyares Fernández, Alicia. *Delirio y misoginia trans. Del sujeto transgénero al transhumanismo*. Madrid: Ediciones de la Catarata, 2022.

Miyares Fernández, Alicia. *Distopías patriarcales. Análisis feminista del generismo queer*. Madrid: Cátedra, 2021.

Money, John. «Hermaphroditism: An Inquiry into the Nature of a Human Paradox». Tesis doctoral, Harvard University, 1952.

Money, John y Ehrhardt, Anke A. *Desarrollo de la sexualidad humana: diferenciación y dimorfismo de la identidad de género desde la concepción hasta la madurez*. Madrid: Morata 1982

More, Max y Vita-More, Natasha. *The Philosophy of Transhumanism*. Wiley OnLine Library, 2013.

Morton, Timothy. *The Ecological Thought*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

Muñoz de Baena Simón, José Luis. *Apocalipsis identitarios. Filosofía queer y nominalismo postmoderno*. Madrid: Sindéresis, 2022.

Muraro, Luisa. *El orden simbólico de la madre*. Madrid: horas y Horas, 1994.

Muraro, Luisa. «Feminismo y política de las mujeres». *Duoda: Revista d'estudis feministes* 28 (2005): 39-47.

Muraro, Luisa. *La indecible suerte de nacer mujer.* Madrid: Narcea, 2013.

Muraro, Luisa. «La verdad de las mujeres». *Duoda: Revista d'estudis feministes* 38 (2010): 71-126.

Muraro, Luisa. «La verdad entre los sexos, un espejismo o, mejor, una farsa». *Duoda: Revista d'estudis feministes* 39 (2010): 93-97.

Muraro, Luisa. *Maglia o uncinetto. Racconto linguisticopolítico sulla inimicizia tra metafora e metonimia*. Roma: Feltrinelli, 1981.

Muraro, Luisa, Carra, Pat y Rivera Garretas, María-Milagros. *Guerras que yo he visto. Saberes de mujeres en la guerra*. Madrid: horas y Horas, 2001.

Nancy, Jean-Luc. *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. Buenos Aires: La Cebra, 2011.

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

Nancy, Jean-Luc. *The Birth to Presence*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

Nicholson, Linda, ed. *Feminismo/posmodernismo*. Buenos Aires: Feminaria, 1992.

Oakley, Ann. *Sex, Gender and Society*. London: Temple Smith, 1972.

OEA. «Comunicados de Prensa. C-050/24». 6 de agosto de 2024. https://www.oas.org/es/centro_noticias/comunicado_prensa.asp?sCodigo=C-050/24 (Consultado el 15 de noviembre de 2025).

O'Flaherty, Michael, ed., *Jurisprudential Annotations to the Yogyakarta Principles*. Universidad de Nottingham, 2007. http://yogyakartaprinciples.org/wp-content/uploads/2017/11/Jurisprudential-Annotations.pdf (Consultado el 3 de noviembre de 2025).

O'Flaherty, Michael y Fisher, John. «Sexual Orientation, Gender Identity and International Human Rights Law: Contextualising the Yogyakarta Principles». *Human Rights Law Review* 8/2 (2008): 207-248. https://doi.org/10.1093/hrlr/ngn009

Olza, Ibone. *Gestar. El creativo origen de la vida humana*. Vergara, 2024.

Parente, Diego, Berti, Agustín, Celis y Claudio, coords. *Glosario de filosofía de la técnica*. Buenos Aires: La Cebra, 2022.

Pearson, Rebecca M., Lightman, Stafford L. y Evans, Jonathan E. «Emotional sensitivity for motherhood: Late pregnancy is associated with enhanced accuracy to encode emotional faces». *Hormones and Behavior* 56/5 (2009): 557-563.

Platón. *Banquete. Diálogos III*. Madrid: Gredos, 1988.

Preciado, Paul B. *Dysphoria mundi: El sonido del mundo derrumbándose*. Barcelona: Anagrama, 2022.

Preciado, Paul B. «El sujeto del feminismo es el Proyecto de transformación radical de la sociedad en su conjunto». eldiario.es, 11 de octubre de 2019. de 2020, https://www.eldiario.es/sociedad/Entrevista—Paul—Preciado_0_951555075.html (Consultado el 15 de febrero de 2020).

Preciado, Paul B. *Manifiesto contrasexual*. Madrid: Opera Prima, 2002.

Preciado, Paul B. «Multitudes queer. Notes pour une politique des 'anormaux'». *Multitudes* 12 (2003): 17-25.

Preciado, Paul B. *Terror anal y manifiestos recientes*. Buenos Aires: La isla de la luna, 2013.

Preciado, Paul B. *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa Calpe, 2008.

Preciado, Paul B. «Trans-Fem.I.Nism». *Purple* 24 (2015).

https://purple.fr/magazine/fw-2015-issue-24/transfem-i-nism/ (Consultado el 15 de febrero de 2020)

Preciado, Paul B. *Un apartamento en Urano*. Barcelona: Anagrama, 2019.

Preciado, Paul B. *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*. Barcelona: Anagrama, 2020.

Ramírez, Mario Teodoro, ed. *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. México: Siglo XXI, 2016.

Ramírez, Mario Teodoro. «Hacia un racionalismo ontológico. El nuevo realismo y el valor de la filosofía». *Devenires* XVIII/35 (2017): 167-195.

Ramírez, Mario Teodoro. «Realismo integral. Para una teoría neorrealista de la subjetividad». *Aitías. Revista de Estudios Filosóficos* 4 (2022): 1-38.

Rank, Otto. *El trauma del nacimiento*. Buenos Aires: Paidós, 1961.

Raymond, Janice G. *A Passion for Friends. Toward a Philosophy of Female Affection*. Melbourne: Spinifex, 2001.

Raymond, Janice G. *The Transsexual Empire. The Making of She-Male*. New York: Athene, 1994.

Reich, Wilhelm. *La función del orgasmo*. Buenos Aires: Paidós, 1974.

Reiche, Reimut. *La sexualidad y la lucha de clases*. Barcelona: Seix Barral, 1969.

Richardson, Sarah S. *Sex Itself. The Search for Male & Female in the Human Genome*. Chicago & London: University of Chicago Press, 2013.

Rion, Gina. *El género y nuestros cerebros. La nueva neurociencia que rompe el mito del cerebro femenino*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2020.

Rivera Garretas, María-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: PUV, 2005.

Rodríguez Magda, Rosa María. *El sexo en disputa. De la necesaria recuperación jurídica de un concepto*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2021.

Rodríguez Magda, Rosa María. *El placer del simulacro. Mujer, razón y erotismo*. Barcelona: Icaria, 2003.

Rodríguez Magda, Rosa María. *La mujer molesta: Feminismos postgénero y transidentidad sexual*. Madrid: Ménades, 2019.

Rodríguez Magda, Rosa María. *La seducción de la diferencia*. Valencia: Víctor Orenga, 1987.

Rorty, Richard. *El giro lingüístico*. México: Paidós, 1998.

Rodríguez Magda, Rosa María. *From Transgender to Transhuman: A On the Freedom of Form*, 2011. https://transreads.org/wp-content/uploads/2021/12/2021-12-23_61c4e86ac7091_FromTransgendertoTranshuman_AManifestoontheFreedomofFormPDFDrive.pdf (Consultado el 22 de octubre de 2025).

Rodríguez Magda, Rosa María. *The apartheid of Sex: A on the Freedom of Gender*. Pandora, 1996

Rubin, Gayle. *Deviations*. Durham & London: Duke University Press, 2011.

Rubin, Gayle. «The Traffic in Women. Notes on the polítical Economy of Sex». En *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna R. Reiter. 157-210. New York & London: Monthly Review Press.

Rubin, Gayle. «Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality», en *Pleasure and Danger*, ed. Carole S. Vance, Carole. 267-319. London: Routledge & Kegan Paul, 1984.

Saad Pestana y Samuel David. «La neuroética de la gestación subrogada». *Medicina y ética* 32/3 (2021). https://doi.org/10.36105/mye.2021v32n3.02

Sadin, Éric. *La inteligencia artificial o el desafío del siglo. Anatomía de un antihumanismo radical*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020.

Sáez, Javier. *Teoría Queer y psicoanálisis*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004.

Sáez, Javier y Carrascosa, Sejo. *Por el culo. políticas anales*. Barcelona: Egales, 2011.

Schelling, Friedrich W. J. *Las edades del mundo*. Madrid: Akal, 2002.

Schelling, Friedrich W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: Anthropos, 1989.

Schneider, Stephen H., Miller, Eileen Crist y Boston, Penelope J., eds. *Scientists Debate Gaia*. Cambridge: MIT Press, 2004.

Schor, Naomi. «This essentialism which is no one. Coming to grips with Irigaray», en *Bad Objects. Essays Popular and Unpopular*. 44-62. Durham: Duke University Press, 1995.

Schuff, Sebastían y Quiroga, Maria Anne. *Balance del financiamiento de la CIDH y la Corte Interamericana 2009-2024. Opacidades e influencias en una financiación condicionada*. Edición corregida, revisada y aumentada. Washington: Global Center for Human Rights, 2024. https://www.globalcenterforhumanrights.org/files/GCHR-Balance-del-financiamiento-de-la-CIDH-y-Corte-IDH-actualizada.pdf (Consultado el 22 de octubre de 2025).

Schwember, Felipe. «Utopía libertaria y utopía queer, ¿un matrimonio imposible?». *Revista de Estudios Políticos* 194 (2021): 127-155.

Scott, Joan. «El género, una categoría útil para el análisis histórico». *Revista del Centro de Investigaciones Históricas* 14 (2002): 9-45. https://revistas.upr.edu/index.php/opcit/article/view/16994

Scott, Joan. *Only Paradoxes to Offer*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Scruton, Roger. *Pensadores de la nueva izquierda*. Madrid: Ediciones RIALP, 2017.

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

Sendón de León, Victoria. *Matria: el horizonte de lo posible*. Madrid: Editorial Siglo XXI, 2006.

Sicerone, Daniel. «Entre feminismo y posfeminismo. El problema del sujeto». *Reflexiones marginales 6*/31 (2016). https://reflexionesmarginales.com/blog/2016/01/30/entre-feminismo-y-posfeminismo-el-problema-del-sujeto/ (Consultado el 22 de octubre de 2025).

Sicerone, Daniel. «Teoría de los ensamblajes y ontologías planas: ¿antagonismo o realización de las potencias del mercado?». *Latin American Journal of Humanities and Educational Divergences* 1/2 (2023): 1-19.

Sloterdijk, Peter. *Esferas I. Burbujas. Microsferología*. Madrid: Siruela, 2003.

Smail, Daniel L. *On Deep History and the Brain*. Berkeley: University of California Press, 2008.

Spivak, Chandra Chakravorky. «Criticism, Feminism and the Institution: An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak». *Thesis Eleven* 10/11 (1984-85): 175- 187. https://philpapers.org/rec/CFA-15 (Consultado del 5 de noviembre de 2025).

Spivak, Chandra Chakravorky. *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El cuenco de plata, 2011.

Stern, Robert. *Hegelian Metaphysics*. New York: Oxford University Press, 2009.

Stock, Katheen. *Material Girls: Why Reality Matters for Feminism*. Fleet: Little, Brown and Company, 2021.

Stoller, Robert. *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*. London: Karnac, 1968.

Stone, Alison. *Being Born: Birth and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Stone, Alison. «Essentialism and antiEssentialism in Feminist Philosophy». *Journal of Moral Philosophy* 1/2 (2004): 135-153. https://eprints.lancs.ac.uk/id/eprint/34/ (Consultado el 15 de diciembre de 2022).

Stone, Alison. *Nature, Ethics and Gender in German Romanticism and Idealism*. London: Rowman & Littlefield, 2018.

Tommasi, Wanda. *Filósofos y mujeres. La diferencia sexual en la Historia de las mujeres*. Madrid: Narcea Ediciones, 2002.

Tristán, Flora. *Feminismo y socialismo: Antología.* Madrid: Los Libros de la Catarata, 2022.

Troncoso Hidalgo, Diego. *El regreso a Freud tras el extravío de Lacan. Lógica de Freud: Teoría y Clínica*. Edición Kindle, 2018.

Tuana, Nancy, ed. *Feminism and Science*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1989.

Tubert, Silvia, ed. *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. Madrid: Cátedra, 2003.

Tubert, Silvia. *La sexualidad femenina y su construcción imaginaria.* Buenos Aires: Librería de Mujeres Editoras, 2010.

UN Women. *World survey on the role of women in development*. Edition 2024. https://www.unwomen.org/en/digital-library/world-survey-on-the-role-of-women-indevelopment) (Consultado el 15 de noviembre de 2025).

van der Tuin, Iris. *Generational Feminism: New Materialist Introduction to a Generative Approach.* New York: Lexington Books, 2014.

Vegetti Finzi, Silvia, ed. *Psicoanálisis en femenino*. Madrid: Síntesis Editorial, 1992.

von Hartmann, Eduard. *Philosophy of the Unconscious. Speculative Results according to the Inductive Method of Physical Science (1869)*. London & New York: Routledge, 2010.

Walewska, Lemoine. «La mujer y el conocimiento científico». *Revista Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología* 3/2 (1986): 189-211.

Walker, Barbara G. *The Woman´s Encyclopedia of Myths and Secrets*. San Francisco: Harper Collins, 1983.

Weil, Simone. *La gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta, 2002.

Wieland, Christina. *The Undead Mother. Psychoanalytic Explorations of Masculinity, Femininity and Matricide*. London: Karnac Books, 2002.

Wilson, Edward O. *In Search of Nature*. Washington: Island Press, 1996.

Wilson, Edward O. *On Deep History and the Brain*. Berkeley: University of California Press, 2008.

Wilson, Edward O. *On Human Nature*. Cambridge & London: Harvard University Press, 2004.

Wilson, Edward O. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge & London: Belknap Press of Harvard University Press, 1975.

Wilson, Elizabeth A. *Affects & Artificial Intelligence*. Seattle & London: University of Washington Press, 2010.

Wilson, Elizabeth A. *Gut Feminism*. Durham & London: Duke University Press, 2015.

Wilson, Elizabeth A. *Neural Geographies: Feminism and the Microstructure of Cognition*. New York: Routledge, 2004.

Wilson, Elizabeth A. *Psychosomatic. Feminism and the Neurological Body*. Durham & London: Duke University Press, 2004.

Winfield, Richard Dien. *Hegel and Mind: Rethinking Philosophical Psychology*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.

Winfield, Richard Dien. *The Living Mind. From Psyche to Consciousness*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2011.

Winnicott, Donald W. *Playing and reality*. London & New York: Routledge, 2005.

Wittig, Monique. *La pensée straight*. Paris: Editions Amsterdam/Multitudes, 2018.

Wizemann, Theresa M. y Pardue, Mary Lou. *Exploring the Biological Contributions to Human Health: Does Sex Matter?* National Academy of Sciences, 2013.

Wunn, Ina. *Las religiones en la prehistoria*. Madrid: Akal, 2012.

Žižek, Slavoj. *Absolute Recoil. Towards A New Foundation of Dialectical Materialism* London & New York: Verso, 2014.

Žižek, Slavoj. *Disparities*. London & Oxford: Bloomsbury, 2016.

Žižek, Slavoj. *Incontinence of the Void. Economico-Philosophical Spandrels*. Cambridge & London: The MIT Press, 2017.

Žižek, Slavoj. *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London & New York: Verso, 2012.

Žižek, Slavoj. *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia: Pretextos, 2004.

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

Žižek, Slavoj. *The Parallax View*. Cambridge & London: The MIT Press, 2006.

Žižek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. London & New York: Verso, 1989.

Žižek, Slavoj, Crockettm Clayton y Davis, Creston, eds. *Hegel and the Infinite*. New York: Columbia University Press, 2011.

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

Esta obra de filosofía especulativa, atravesada por el idealismo absoluto, el giro ontológico del siglo XXI y el feminismo de la diferencia sexual tiene dos objetivos: por un lado, superar la agonía que la posmodernidad socioconstructivista y su consecuente generismo identitario representan para la racionalidad en general y la feminista en particular. Por el otro, reponer las grandes categorías ontológicas que el feminismo nunca debió abandonar ni denigrar, en especial la diferencia sexual como matriz de la existencia libre.

El libro consta de tres capítulos. El primer capítulo es una crítica realista al socioconstructivismo mainstream y sus derivas queer. El segundo capítulo aborda los primeros principios del giro especulativo del siglo XXI tal como se asume en este estudio, en continuidad con el idealismo hegeliano releído por autores como Markus Gabriel, Slavoj Žižek o Catherine Malabou. El tercer capítulo traza una arqueología de la diferencia onto-sexual femenina bajo la inspiración del feminismo de la diferencia sexual franco-italiano. Reconceptualizar la genealogía de esa erótica primordial implica liberar su potencia transformadora.

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE MADRID

978-84-669-4037-5