

No somos histéricas, somos históricas: Žižek, Butler y el problema de la diferencia sexual

Laura Llevadot*

Recibido: 21 de julio de 2020 / Aceptado: 22 de septiembre de 2020

Resumen. El presente trabajo se propone analizar el debate entre Žižek y Butler a propósito de la cuestión de la diferencia sexual. Para ello, en primer lugar, trataremos de definir, a través de una reconstrucción del marco teórico, las tradiciones de pensamiento feminista de las que son herederos. En segundo lugar, se tratará de señalar los puntos de divergencia y convergencia entre ambas posiciones, la una ontológica y la otra constructivista, para finalmente mostrar el campo problemático común a ambos que permite articular una perspectiva feminista, alejada de los clásicos enfrentamientos entre ontología y biopolítica.

Palabras clave: Butler; Žižek; feminismo ontológico; teoría queer; diferencia sexual; psicoanálisis; Zupančič.

[en] *We Are Not Hysterical, We Are Historical: Žižek, Butler, and the Problem of Sexual Difference*

Abstract. This paper aims to analyze the debate between Žižek and Butler on the issue of sexual difference. To this end, first of all, we will try to define, through a reconstruction of the theoretical framework, the traditions of feminist thought of which they are heirs. Secondly, we will try to point out the points of divergence and convergence between the two positions, the one ontological and the other constructivist, to finally show the problematic field common to both that allows articulating a feminist perspective, away from the classic confrontations between ontology and biopolitics.

Keywords: Butler; Žižek; Ontological feminism; Queer theory; Sexual difference; Psychoanalysis; Zupančič.

Sumario. 1. *No somos histéricas, somos históricas*. 2. La querrela de los feminismos: ontología y biopolítica. 3. La naturaleza es histórica: Sexo, género y sexualidad. 4. Lo femenino y las fórmulas de la sexuación. 5. *Hay tres sexos, masculino y femenino*. 6. Antígona y los efectos políticos de la diferencia sexual. Bibliografía.

Cómo citar: Llevadot, L. (2020). *No somos histéricas, somos históricas: Žižek, Butler y el problema de la diferencia sexual*. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 23(3), 343-354.

1. *No somos histéricas, somos históricas*

Lo que se vivió en las marchas feministas del 8 de marzo de los últimos años no vino sino a reproducir algo que en el campo teórico llevaba ya tiempo debatiéndose: las pugnas entre las mujeres cuyas reivindicaciones exigían la exclusividad de los sujetos y cuerpos femeninos en lucha y aquellos y aquellas otras que entendieron el feminismo como una movilización transversal capaz de emancipar los cuerpos de las identidades normativas preestablecidas. Los problemas de identidad y exclusión (de los trans, las *queer*, las trabajadoras sexuales, los hombres...) que se vivieron en las calles y en las redes sociales no son sino el reflejo de un problema filosófico, el de la diferencia sexual, que ha hallado su última concreción en los debates teóricos entre el feminismo de la diferencia y la teoría *queer*, entre un feminismo

que trata de conceptualizar la diferencia sexual como rasgo ontológico determinante en aras de la constitución de un sujeto político con demandas propias de justicia, y una posición antiesencialista que trata de deconstruir la oposición misma entre lo femenino y lo masculino comprendida ahora como efecto de una estructura social heteronormativa.

Una de las consignas vociferadas en esas marchas pudiera darnos la clave para comprender la complejidad del entramado sobre el que se asientan estas diferencias que amenazan con abortar el propio movimiento. “No somos histéricas, somos históricas” fue uno de los cantos cuya pluralidad de significados permitió aunar una multiplicidad de voces en una sola cadena de significantes, por lo demás siempre abierta. Al igual que el “Who the fuck are you?” que Butler comenta en *Desposesión: lo performativo en lo político* (2013), “No somos histé-

* Universidad de Barcelona
laullevadot@ub.edu

ricas, somos históricas” funciona como un performativo que “cambia su tono y su forma dependiendo del contexto político en el cual es movilizado”¹. En el contexto político de esas marchas, que en su compleja transversalidad incluía posiciones a menudo hasta antagónicas, la consigna podía ser entonada al mismo tiempo por el feminismo liberal, por el feminismo de la diferencia o por las *queer*. El “somos históricas” podría perfectamente ser comprendido como el canto heroico sobre el momento histórico en el que vivimos las mujeres ya empoderadas y emancipadas de nuestra condición histórica (feminismo liberal); o bien, desde la perspectiva de la diferencia femenina, como el rechazo a una cierta construcción androcentrada de la mujer por parte del patriarcado, la de la figura de la histórica, y la afirmación todavía por esclarecer de una historicidad propia de lo femenino que en nada se asemeja a lo que los hombres han pensado sobre nosotras. Pero también, y de un modo más radical, la sentencia dice al mismo tiempo que “la mujer” es en sí misma una construcción histórica y que su histerización, siguiendo el paradigma biopolítico de Foucault, apareció en el mismo momento en que surgió la figura del homosexual como individuo patológico o la de la sexualidad infantil como objeto de estudio y vigilancia, es decir, que la mujer y su histerización son efectos del dispositivo de la sexualidad que surge con la aparición del biopoder² y que por lo tanto su emancipación pasa no solamente por rechazar su posición histórica sino por deconstruir el significante mismo de “mujer”.

El debate entre Žižek y Butler en torno a la cuestión de la diferencia sexual, que fue parcialmente recogido en la publicación *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (2000)³, quizás solo adquiriera su capacidad de interpelación en la medida en que se tenga en cuenta la complejidad de este contexto político que la consigna “No somos históricas, somos históricas” da a ver. Pero a su vez, las luchas internas del feminismo actual, sus antagonismos estériles y sus enfrentamientos públicos, quizás solo alcancen un horizonte de comprensión capaz de apaciguar, aún sin reducir en nada sus posiciones, su árida virulencia en tanto se remontan a los posicionamientos teóricos que encarnan, a menudo sin siquiera saberlo.

Es dentro de este marco de referencia, trazado por las contiendas fácticas que tienen lugar en el seno del movimiento feminista actual, así como por los debates teóricos del feminismo que dichas luchas concretan, que la afirmación de Butler según la cual: “Este problema, tal como yo lo entiendo, se relaciona con el estatus *casi trascendental* que Žižek atribuye a la diferencia sexual”⁴, así como la consiguiente respuesta de Žižek:

el hecho de que la diferencia sexual no pueda traducirse a un conjunto de oposiciones simbólicas no implica de nin-

guna manera que es “real” en el sentido de alguna entidad sustancial externa preexistente fuera del alcance de la simbolización: precisamente como real, la diferencia sexual es absolutamente interna a lo Simbólico –es su punto de fracaso inherente–⁵.

pueden hallar su sentido y su capacidad de interpelación.

Este debate entre Žižek y Butler solo puede comprenderse, más allá de las disputas escolásticas acerca de la noción de simbólico y real que ambos manejan, en tanto en cuanto ampliamos el zoom y tratemos de vislumbrar lo que está en juego, a nivel conceptual y político, en esta oposición. Lo que Butler reprocha a Žižek es que este conciba la diferencia sexual como algo real más allá de lo simbólico, que siempre será histórico y por lo tanto deconstruible para ella, y lo que Žižek responde a Butler es que eso real que es la diferencia sexual no es en verdad nada sustancial, sino interno a lo simbólico y su fracaso mismo. En su concepción de la diferencia sexual, Žižek bebe mayormente de sus colegas eslovenas Joan Copjec y Alenka Zupančič. Ambas articulan una interesante versión psicoanalítica del feminismo de la diferencia, basada principalmente en Kant y Lacan⁶. Luego lo que está en juego aquí es una singular traslación del debate abierto entre el feminismo de la diferencia y la teoría *queer*, debate que Judith Butler jamás ha eludido⁷, y que en la práctica ha configurado terribles querellas y enfrentamientos en el terreno político de las luchas feministas. En este sentido, si merece la pena acercarse a la discusión teórica que establecen Žižek y Butler es porque en ella se halla probablemente la versión más inteligente y fructífera de este debate. Lejanos ambos a cualquier hipóstasis esencialista de las identidades de género, lo que se da a ver en su confrontación son dos posicionamientos teóricos y prácticos acerca de la precaria constitución de la subjetividad, y en especial, del sujeto del feminismo. Por ello, antes de entrar en la discusión que los separa y a la vez aún creando un campo de problematización alejado de las improductivas disputas entre el feminismo esencialista y la teoría *queer*, resulta del todo necesario abordar el escenario en el que dicho debate emerge y que ambos consiguen apaciguar y enriquecer sin perder por ello ni un ápice de su emplazamiento filosófico y, por lo tanto, también político.

2. La querrela de los feminismos: ontología y biopolítica

El debate contemporáneo entre feminismo de la diferencia y teoría *queer* renueva en realidad una controversia más antigua, la que se conceptualizó en aras de un cierto reduccionismo como la alternativa entre esencialismo y construccionismo⁸. El viejo debate entre construccio-

⁵ *Ibidem*, p. 131.

⁶ J. Copjec, *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*, Barcelona, Paidós, 2006; A. Zupančič, *Ethics of the real: Kant, Lacan*, Londres-Nueva York, Verso, 2000.

⁷ P. Soley-Beltran y B. Preciado, “Abrir posibilidades. Una conversación con Judith Butler”, *Lectora*, 13, 2007, pp. 217-239.

⁸ R. Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Nueva York, Columbia University Press, 1994, 185 y ss.; I. Van der Tuin, *Generational Feminism: New Materialist Introduction to a Generative Approach*, Nueva York

¹ J. Butler y A. Athanasiou, *Desposesión: lo performativo en lo político*, Buenos Aires, Eterna cadencia, 2017, p. 94.

² M. Foucault, *Historia de la sexualidad, vol. I*, Madrid, Siglo XXI, 1976, pp. 162 y ss.

³ J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, FCE, 2004.

⁴ *Ibidem*, p. 148.

nismo y esencialismo, que vino a instalarse cuando las feministas de la diferencia trataron de enfrentar el construccionismo implícito en el feminismo de la igualdad que inició Simone de Beauvoir al afirmar que “la mujer no nace, sino que se hace”⁹, se reavivó en el momento en que la reclamada igualdad se tradujo en una masculinización generalizada de la sociedad. El análisis de Beauvoir partía del reconocimiento de una situación de dominación anómala que recogerá en parte la teoría *queer*. El hecho de que las mujeres no se hubieran revelado jamás no podía deberse, como en el caso de los judíos o los negros en algunos lugares, a su inferioridad numérica, ya que de hecho las mujeres, como el proletariado, son la mayoría de la población mundial. Por lo tanto, solo el vínculo de deseo con su opresor, el hecho de que las mujeres prefieran la compañía de sus padres, hermanos o compañeros a la de otras mujeres, podía explicar esta ausencia de rebelión. Afirmer que es el propio deseo de las mujeres el que las mantiene en su situación de opresión, del mismo modo que La Boétie plantease la servidumbre voluntaria¹⁰, implicaba a un tiempo reconocer que ese deseo no era natural ni biológico, sino claramente construido, que el deseo de opresión era el efecto de una cierta educación sentimental, y que por lo tanto ser mujer, en definitiva, no es sino encarnar un patrón de dominación, puesto que no es su naturaleza lo que explica su opresión. En esta misma línea, aunque muchos años más tarde y desde un análisis marxista, Gayle Rubin nos hará comprender que el motivo de la opresión es que si bien tanto los hombres como las mujeres se han constituido como mercancías en el tráfico económico, los hombres lo han sido en tanto esclavos, obreros, trabajadores asalariados,... pero no como hombres, mientras que las mujeres lo son como mujeres, construidas como objetos sexuales intercambiables, aunque después lo sean también y al mismo tiempo como esclavas o trabajadoras¹¹. El reclamo de la igualdad se hace efectivo, entonces, desde el momento en que no se reconoce ninguna determinación biológica en la mujer y se comprende que su deseo de opresión e intercambio sexual es efecto de una construcción económica y cultural: el patriarcado. Sin embargo, este vínculo entre igualdad y construcción va a desanudarse a partir de Beauvoir. De una parte, un feminismo liberal, que será después denominado por las feministas de la diferencia feminismo de la igualdad, va a limitar sus reivindicaciones al ámbito de lo público, de la representatividad, a las denuncias del llamado “techo de cristal”, dejando de lado la crítica a la constitución deseante de la mujer que la convierte en cómplice de la dominación. En la actualidad, Nancy Fraser encarna, por ejemplo, esta tendencia a desvincular el feminismo, entendido como movimiento de reclamos sociales, de toda teorización y cuestionamiento de la subjetividad

femenina que los enuncia¹². De otra parte, un feminismo lesbiano, como el que planteará Monique Wittig, va a incidir en el carácter de construcción de género hasta el punto de afirmar, consecuentemente, que “la lesbiana no es mujer”, ya que la lesbiana es justamente esa mujer que rechaza la educación sentimental y la relación de deseo y opresión que la constituye en cuanto a tal. El efecto de esta deconstrucción de género radical va a ser una desexualización generalizada que afecta tanto al lado femenino como al masculino abogando Wittig finalmente por la defensa de una subjetividad postgénero¹³ capaz de eludir las trampas de la masculinidad y la femineidad entendidas como constructos sociales opresores. Los análisis de Butler acerca del género y el sexo se inscriben entonces en esta línea de reflexión heredándola y a la vez extremándola. Butler asimila la crítica al concepto de “mujer” extendiéndolo a toda heteronormatividad, y ello en vistas de aquello mismo que Fraser pretendía reclamar, la cuestión política de los derechos y el reconocimiento sin eludir por ello el espinoso problema de la construcción social de la subjetividad y, por ende, de la diferencia sexual.

El surgimiento entre los años 70 y 80 de un nuevo feminismo, tanto en el ámbito anglosajón como en el francés, que reivindica una perspectiva femenina propia capaz de hacer temblar los fundamentos mismos del patriarcado, abre la brecha en la que va a inscribirse el debate entre Butler y Žižek. El feminismo de la diferencia reprocha al rebautizado por entonces feminismo de la igualdad el limitarse a reproducir la estructura de dominación que pretende criticar. El lema irónico de Fox Keller “añadir mujeres y batir” deviene emblema de la denuncia a un feminismo que, por haber eludido la diferencia entre sexo biológico y género cultural, ha igualado los sujetos portadores de demandas sin atender a su especificidad, y por lo tanto obligándoles a aceptar la existencia de un mundo androcentrado frente al cual no se toma posición, sino que solo se pugna por pertenecer a él en igualdad de condiciones. El feminismo de la diferencia va a tratar de conceptualizar aquello propiamente femenino susceptible de subvertir el orden patriarcal androcentrado. Luce Irigaray encabeza este planteamiento. Su concepto de diferencia sexual entendida como diferencia ontológica, siguiendo la estela de Heidegger y Deleuze, permite desplazar, en buena medida, el debate entre esencialismo y construccionismo al reivindicar, por una parte, un espacio ontológico de lo femenino, de ahí su esencialismo, pero reconociendo también lo que hay de constructo en el concepto de femineidad que se esgrime en la economía falocéntrica de los textos filosóficos de la tradición. Irigaray va a poder diferenciar así dos conceptos de lo femenino: el uno, meramente óptico e histórico, en el que lo femenino aparece como portador de lo matérico, la pasividad, el cuerpo, la irracionalidad, y que no es sino el reverso de una masculinidad que se reclama inteligible, activa y espiritual. Este femenino no es más que el femenino especular del falocentrismo, la imagen que nuestra tradi-

y Londres: Lexington Books, 2014; M. Binetti, “Entorno a un nuevo realismo feminista como superación ontológica del construccionismo sociolingüístico”, *Debate Feminista* 58, 2019, pp. 76-97.

⁹ S. Beauvoir, *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2019.

¹⁰ E. La Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Madrid, Trotta, 2019.

¹¹ G. Rubin, “El tráfico de mujeres: Notas sobre la economía política del sexo”, *Revista Nueva Antropología*, noviembre, año/vol. VIII, número 30, 1986. pp. 95-145.

¹² N. Fraser, “Usos y abusos de las teorías del discurso francés en la política feminista”, en *Hypatia*, Buenos Aires, 1989.

¹³ R. Braidotti, *op. cit.*, p. 170.

ción ha forjado de la mujer ensalzándola a menudo para mejor domeñarla. Lo importante de su análisis es la denuncia de que dicho binarismo propio del falocentrismo se asienta en realidad, como todo régimen de verdad, en la exclusión de lo femenino ontológico, de un femenino excesivo, rebelde a su construcción histórica, que Irigaray cree hallar en el concepto de *khôra* de Platón¹⁴. Es en ese no lugar de materia penetrable pero que no toma la forma de aquello que la penetra, y que a vueltas en el *Timeo* será nombrado como madre, nodriza o receptáculo, que Irigaray sitúa lo femenino ontológico excluido por la tradición y a la vez soporte de la misma. A esta deriva ontológica del feminismo se consagrarán autoras como Kristeva y Muraro con su reivindicación del cuerpo maternal, o Cavarero y su reivindicación de la inclinación y el nacimiento, entre muchas otras¹⁵. En la actualidad, esta tradición ha tomado un nuevo impulso a raíz del llamado “giro ontológico”¹⁶, motivado en parte por la aparición del realismo especulativo, entre las que se cuentan autoras como Tuin, Braidotti, Elisabeth Grosz o incluso Catherine Malabou, quien, a través de su idea de plasticidad, trata de pensar lo femenino como una esencia que no es una, una esencia plástica, esa *otra diferencia*, en virtud de la cual lo femenino ya no sería esencia más que a la espera, *en souffrance*¹⁷.

Lo que importa señalar, por mor de enmarcar el debate que aquí nos ocupa, es que esta tradición de feminismo de la diferencia, en contraste con la teoría *queer* heredera de Wittig y Beauvoir, va a habilitar de nuevo el discurso psicoanalítico del que Žižek se reclama heredero. Si, desde la perspectiva constructorista y biopolítica, el complejo de Edipo señalado por Freud y reformulado por Lacan a través del significante del falo era concebido como una tecnología biopolítica cuya función política fue preparar psicológicamente a un grupo de población para vivir en la opresión¹⁸, autoras como la propia Irigaray, formada en su escuela psicoanalítica y expulsada de ella, pero especialmente las de la escuela eslovena en las que Žižek se apoya para su reformulación de la diferencia sexual, van a encontrar en Lacan el

marco conceptual que permita asegurar el estatuto ontológico, llamado ahora “real”, de la diferencia sexual. Sin duda, la ventaja de esta deriva psicoanalítica del feminismo de la diferencia es que no confunde lo óntico biológico y anatómico con lo ontológico a la hora de definirlo, como sí suelen hacer otras pensadoras de esta tradición (los labios, las mucosidades, el clítoris, el útero, y tantos otros elementos contingentes del cuerpo de la mujer que van a ser elevados al estatuto ontológico de la diferencia sexual)¹⁹, pero lo femenino y la diferencia sexual misma van a seguir siendo pensados como algo real que escaparía a su simbolización cultural. Es a esto a lo que se refiere Butler cuando acusa a Žižek de otorgar un estatuto casi trascendental a la diferencia sexual menoscabando, de este modo, su dimensión contingente e histórica, y es de este estatuto casi trascendental que Žižek va a tratar de deshacerse por la vía de una superación del kantismo caro a Copjec y Zupančič, a través de su particular síntesis de Hegel y Lacan. Veamos cómo.

3. La naturaleza es histórica: Sexo, género y sexualidad

Una de las tesis más radicales de Butler en *El género en disputa* (1990) es la problematización de la distinción entre sexo y género, propia del feminismo cultural nacido en Estados Unidos y que constituirá la clave de bóveda del feminismo de la diferencia²⁰. El género, lejos de ser meramente esa construcción cultural que se sobrepone a un cuerpo naturalmente sexuado, es antes bien una técnica de dominación, el aparato discursivo a través del cual tiene lugar la producción y la normalización de la diferencia sexual, es decir, de la distinción entre lo masculino y lo femenino. En este sentido puede decirse que el sexo no precede al género, sino que por el contrario el sexo es un efecto del género: “El género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; el género también es el medio discursivo/cultural a través del cual la *naturaleza sexuada* o *un sexo natural* se forma y establece como *prediscursivo*, anterior a la cultura”²¹. El medio por el cual el género produce el sexo es a través del carácter performativo del lenguaje que, en la medida en que está ya siempre actuando, impide pensar el cuerpo como una página en blanco sobre la que se depositan los discursos. Puede decirse, siguiendo en parte a Foucault, que el cuerpo es desde siempre textual, que está ya siempre intervenido,

¹⁴ L. Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, París, Minuit, 1974. Traducción española: *Speculum. Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Saltés, 1978.

¹⁵ Para una visión panorámica y sintética de este tipo de feminismo de la diferencia, ver: L. Posada, “De la diferencia como identidad: génesis y postulados contemporáneos del pensamiento de la diferencia sexual”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* 16, Diciembre de 2006, pp. 108-133.

¹⁶ Lo que se ha dado en llamar el “giro ontológico” de la filosofía de las últimas décadas representada por autores como Meillassoux o Harman ha tenido su correlato en el feminismo con autoras como Rosi Braidotti, Elisabeth Grosz, Christine Battersby, Catherine Malabou o Iris van der Tuin. Esta última afirma, siguiendo la estela de Irigaray, la identidad del feminismo ontológico con una cierta reivindicación de la materia: “la emancipación de la materia es por naturaleza un proyecto feminista” en R. Dolphijn y I. van der Tuin, *New Materialism: Interviews and Cartographies*, Michigan, Open Humanities Press, 2012, p. 93. Sobre esta tendencia del feminismo ontológico cf., M. Binetti, *op. cit.*

¹⁷ C. Malabou, *Changer de différence*, Paris, Galilée, 2009, p. 117.

¹⁸ G. Rubin, *op. cit.*, y ver también la intervención de P.B. Preciado en las Jornadas N° 49 de la École de la Cause Freudienne “Mujeres en Psicoanálisis” del 17 noviembre de 2019 y publicado recientemente en Preciado, P. B., *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*, Barcelona, Anagrama, 2020.

¹⁹ Valga aquí de ejemplo: “El sexo femenino, «ese sexo que no es uno», está constituido por unos labios que «se recogen sin sutura posible» y, por ello mismo, son ajenos a las oposiciones dicotómicas. Se entrecruzan de tal modo que no son ni uno ni dos, con lo que subvierten el orden unívoco de lo Uno y lo Mismo”, C. Amorós, *Tiempo de Feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid, Cátedra (Feminismos), 1997, p. 391.

²⁰ El feminismo cultural, contra lo que se pudiera pensar, no plantea el género femenino como una construcción meramente cultural, sino que por el contrario aboga por una cultura propia de las mujeres consolidada históricamente al margen del patriarcado. Cf., por ejemplo, C. Gillian, *La moral y la teoría*, FCR, México, 1985. Sobre esta cuestión, L. Posada, *op. cit.*, pp. 109-110. Respecto a la dificultad del término *gender* una vez es exportado al contexto europeo, cf. R. Braidotti, *op. cit.*

²¹ J. Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 55-56.

que no hay ni ha habido nunca un cuerpo natural. La idea del performativo, del “lenguaje que hace cosas”, la retoma Butler de Austin y Derrida, aprovechando de este último la idea de una iteración estructural a la naturaleza misma del lenguaje. Contra la tesis de Austin de que la *felicity* del performativo depende siempre del contexto en que este es emitido, Derrida planteará que lo propio de este, la fuerza del lenguaje, reside en su iterabilidad más allá de todo contexto y más allá de la intención del emisor, siendo por lo tanto también estructural a toda configuración lingüística la posibilidad de su fracaso²². Es entonces por repetición e iteración que un cuerpo deviene sexuado y se inscribe como dimensión del campo político, pero es así mismo gracias a esa misma iteración que el performativo fracasa, admite desviaciones de la norma, y aparecen entonces cuerpos que no se rigen por la heterosexualidad normativa dominante. Es también gracias a esta concepción no determinista del performativo que Butler hallará en él su potencial político emancipador, siguiendo en este punto a Laclau y Mouffe, y reconociendo la dimensión del performativo político en Žižek, quien le otorga la investidura fantasmática propia de toda ideología²³. Tras analizar el modo como las producciones discursivas hacen aceptable la relación binaria, Butler planteará las posibilidades emancipatorias de un uso del performativo por medio de catacreción y prácticas paródicas, tales como la misma apropiación del término *queer*²⁴.

Lo decisivo aquí, para la cuestión que nos ocupa, es que la teoría del género como dispositivo generador del sexo (masculino y femenino) toca de lleno el problema filosófico de las relaciones entre naturaleza y cultura. Butler aborda este problema en su siguiente libro, *Cuerpos que importan* (1993), a tenor de las críticas de nominalismo de la que será objeto. ¿Qué ocurre con lo material? ¿Qué, con la naturaleza? Desde el punto de vista que plantea Butler, hay que pensar la materialidad de la naturaleza como un efecto cultural: “la construcción social de lo natural supone pues que lo social anula lo natural”²⁵. La naturaleza es histórica, es producida por la cultura en el mismo sentido en que para las feministas la feminidad histórica era una producción de la masculinidad. Butler rechaza así cierto feminismo materialista que concebiría una suerte de naturaleza deleuziana como un conjunto de interrelaciones dinámicas que serían reducidas a posteriori al esquema binario²⁶. El sexo no es sino una fantasía necesaria producida por el género, del mismo modo que el concepto de naturaleza es la fantasía necesaria de la cultura. Esto no significa que lo material no exista, sino que la cultura genera procesos de materialización y naturalización, el sexo se materializa hasta

hacernos creer que tenemos uno como si fuera un dato natural. Esto no sucede sin “forcluir”²⁷ todo aquello que va a ser considerado antinatural, los cuerpos abyectos cuyo repudio fundacional funda al sujeto sexuado. Del mismo modo que Agamben, leyendo a Hegel, establece lo inmediato como un efecto del lenguaje mismo²⁸, la cultura del género crea el sexo como aquello natural y pre-discursivo necesario para su constitución.

Žižek aborda la cuestión de la relación entre naturaleza y cultura a propósito de la sexualidad en varias de sus obras siguiendo su habitual modo de exposición conceptual de corte hegeliano²⁹. Siguiendo la clásica distinción que en su ejemplo encarna G erald Wajcman, la sexualidad del hombre, a causa del lenguaje y la cultura, habría perdido para siempre la posibilidad de una sexualidad inmediata como la del animal. La pulsión, lejos de señalar lo que de instintivo resta en la humanidad y que trataría de ser domeado por la moralidad y la cultura, sería más bien ese exceso propiamente antinatural que desvía la sexualidad natural de su finalidad reproductiva. Sin embargo, añade Žižek:

hay otro modo, más radical y auténticamente hegeliano, de comprender la dislocación de la sexualidad: ¿y si la sexualidad “natural” equilibrada es un mito humano, una proyección retroactiva? ¿Y si esta imagen de la naturaleza es el último mito humano, la “tradicción inventada” definitiva?³⁰

En este punto Žižek parecería coincidir con Butler: la idea de una sexualidad natural y aparentemente pacífica es en realidad un mito cultural. No está nada claro que el animal viva su sexualidad de forma armoniosa e instintiva. En *Contragolpe*, Žižek se servirá del ejemplo lacaniano de la *lamella* para mostrarlo, y en su última obra, *El sexo y el fracaso del absoluto*, del análisis que Michael Marder hace de la lógica de la transición de la reproducción vegetal a la animal en Hegel³¹. La desorientación originaria está ya en el animal, así como el hecho de que la sexualidad de las plantas esté concentrada en la flor muestra la necesidad de una exteriorización de la sexualidad y un pre-inicio de la diferenciación sexual animal. Ante esta dificultad y esta brecha propia de la sexualidad, la única diferencia entre el hombre y el animal no es ya la pulsión y la represión, sino el hecho de que los animales “no saben que no saben”, mientras que los hombres “saben que no saben”: se trata de la diferencia hegeliana entre un no saber “en sí” y un no saber “para sí”. Sin embargo, el modo como este saber no saber se instala en el hombre es inscribiéndose en el inconsciente, que es el lugar donde mora lo que no sabemos que sí sabemos. Pero en este punto hay que admitir que, si bien la sexualidad natural es una ficción cultural,

²² J. Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto”, *Limited Inc.*, Santiago de Chile, 2018, pp. 13-54.

²³ J. Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites discursivos y materiales del sexo*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 46.

²⁴ *Ibidem.*, p. 313-339, y J. Butler, *Desposesión*, op. cit.

²⁵ J. Butler, *Cuerpos que importan*, op. cit., p. 22.

²⁶ No solo Braidotti, sino también dentro de la teoría *queer*, esta posición sería defendida. Ver por ejemplo P.B. Preciado, “Multitudes *queer*. Notes pour une politique des anormaux”, *Multitudes* 12, 2003, pp. 17-25.

²⁷ Butler retoma este término de Lacan, cf. J. Butler, *Cuerpos que importan*, op. cit., p. 288 y ss.

²⁸ G. Agamben, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia, Pre-Tetxos, 2003.

²⁹ S. Žižek, *Contragolpe absoluto. Para una refundación del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2006, retomado casi palabra por palabra con algunas aportaciones nuevas en su último libro *El sexo y el fracaso del absoluto*, Paidós, Barcelona, 2020, pp. 174-184.

³⁰ S. Žižek, *Contragolpe*, op. cit., p. 212-213.

³¹ S. Žižek, *El sexo...*, op. cit., pp. 172-73.

dicha ficción se produce justamente porque el hombre es natural, pertenece a la naturaleza como su herida. Si la negatividad ontológica está ya en la naturaleza, y de ello da cuenta la desorientación de la sexualidad animal tanto como la del hombre, es a través de la producción de la distinción entre naturaleza y cultura, y produciendo la naturaleza como un efecto de la cultura, que el hombre da cuenta del estatuto ontológico de la realidad:

Lo que debemos tener en cuenta aquí es el hecho de que la distinción Naturaleza/Cultura es una distinción *dentro* de la naturaleza, de modo que cada gesto en el que la cultura se opone a la naturaleza debe fetichizar mínimamente la naturaleza: el único naturalismo coherente implica ver la dimensión específicamente humana como parte de la naturaleza. Sin embargo, una vez que estamos dentro del horizonte de sentido, la distinción Naturaleza/Cultura se convierte en una distinción cultural³².

Es de este modo que Žižek resuelve la problematización butleriana del género y el sexo, arguyendo, si prolongamos aquí la explicación que nos ofrece en esta nota, que el género debe ser comprendido como expresión de la grieta de la naturaleza, aun si la distinción género/sexo es en sí misma cultural. En lo que afecta a la sexualidad humana, esta comprensión de la relación entre naturaleza y cultura permite a Žižek establecer que son justamente las pulsiones parciales y las perversiones las que expresan el fracaso ontológico de lo absoluto en el hecho de que, como dijera Lacan, “no hay relación sexual”, mientras que el mito de la copulación genital consumada no haría sino tratar de ocultar la negatividad, de ahí que la Iglesia católica se haya afanado, no ya en reprimir, sino en limitar la sexualidad a la función de la copulación con vistas a la reproducción.

La ontologización que Žižek lleva a cabo aquí, Hegel mediante, de la sexualidad no va a ser pasada por alto por Butler: “La teoría de Žižek expulsa la contingencia de su contingencia”³³, la torna necesaria. De hecho, Butler vería en este gesto una forma más de la forclusión, en este caso de la invención de la naturaleza y de la sexualidad agnóstica, que sería un momento ideológico potencialmente anti-feminista. La confusión entre lo empírico y lo trascendental, el hecho de elevar una contingencia empírica a estatuto ontológico trascendental, es uno de los reproches que Butler dirige a Žižek. Sin embargo hay que advertir que dicha ontologización de lo empírico, y en esto habría que darle la razón a Butler, no lleva necesariamente a una despotencialización del discurso feminista, sino que le va a permitir justamente abordarlo desde otro lugar. Pero para comprenderlo debemos, en todo caso, pasar por las fórmulas de la sexuación lacanianas, cuyo análisis Žižek retoma de Copjec y Zupančič.

4. Lo femenino y las fórmulas de la sexuación

¿Por qué recurrir al psicoanálisis y, en concreto, a Lacan? Žižek responde así: “Para la filosofía, el sujeto no

está inherentemente sexuado, la sexuación acaece al nivel contingente y empírico, mientras que el psicoanálisis eleva la sexuación a una suerte de condición formal a priori de la emergencia misma del sujeto”³⁴. Este va a ser también el punto de partida de Copjec y Zupančič. La elevación de la sexuación a condición formal a priori, es decir, trascendental, justo lo que Butler reprochaba a Žižek, va a ser fundamental para los propósitos del feminismo. En su célebre texto *El sexo y la eutanasia de la razón*, Copjec inicia su defensa de la diferencia sexual asestándole a Butler un duro golpe: “*El género en disputa*, en todo cuanto dice acerca del sexo, elimina el sexo mismo”³⁵. Retomando la distinción kantiana entre cosa en sí y concepto que se explicita en las antinomias de la razón, Copjec entiende el sexo justo como el lugar de la contradicción de la razón, el lugar que la razón no alcanza a pensar y que a la vez manifiesta su límite. De ahí que Butler elimine el sexo, desde esta perspectiva, al hacerlo aparecer como mero producto de la razón. Pero el sexo, o la diferencia sexual, no es para Copjec una diferencia simbólica; quizás lo femenino y lo masculino sí, tal como están normativizados históricamente, pero en ningún caso la diferencia sexual, que “es real”³⁶ y que por lo tanto no es equiparable a otras diferencias simbólicas como la raza o la clase. Pero ¿de dónde extrae su estatuto de realidad esta diferencia que no es como las demás? Teniendo en cuenta la distinción lacaniana entre lo simbólico y lo real, el sexo aparece como el lugar, a diferencia de la raza o la clase, en el que lo real irrumpe y excede a lo simbólico en tanto “falla de la significación”. Es en el sexo donde el lenguaje fracasa, lo cual no quiere decir que este sea un más allá del lenguaje. El “no hay relación sexual” de Lacan es entonces equiparable al “no hay conocimiento nouménico” de Kant. Y, sin embargo, explica Žižek siguiendo a Copjec, hay una experiencia en Kant, la de lo sublime, que es capaz de tomar lo real/imposible negativamente. Es así, bajo el modelo kantiano de las antinomias de la razón y la experiencia de lo sublime, que Copjec y después Žižek explican las fórmulas de la sexuación que aparecen en el *Encore* de Lacan³⁷, y que son traducidas por ellos del siguiente modo³⁸:

<u>Posición masculina</u>	<u>Posición femenina</u>
Existe al menos una x que no	No existe una x que no
está sujeta a la función fálica	esté sujeta a
Toda x está sujeta a la fálica	la función fálica
	No toda x está sujeta a
	la función función fálica

La posición masculina corresponde al sublime dinámico, a la experiencia ante lo demasiado potente y que expresa lo propio del goce masculino, a saber, que en relación al significante falo, todo es función fálica pero hay una excepción y esa excepción es la mujer. La posición femenina, por su parte, se corres-

³² S. Žižek, *ContraGolpe*, op. cit., p. 215.

³³ J. Butler, *Cuerpos*, op. cit., p. 278.

³⁴ S. Žižek, *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2005, p. 627.

³⁵ J. Copjec, op. cit., p. 33.

³⁶ *Ibidem*, p. 28.

³⁷ J. Lacan, *Aun. Seminario 20*, Buenos Aires, Paidós, 2016.

³⁸ J. Copjec, op. cit., p. 37.

ponde con el sublime matemático, la experiencia del demasiado grande para ser concebido, que, en relación al mismo significante fálico, entiende que no hay nada que no esté sujeto a él, pero No-todo está sujeto a él. Este “no” del “no-todo” no es entonces, para el goce femenino, una excepción, sino en cierto modo una enmienda a la totalidad, el goce que consiste en experimentar la ausencia de totalidad, la asunción de partida de que el todo nunca cierra por más que la posición masculina pretenda lo contrario. En este sentido, la posición femenina implica la denuncia de todo esencialismo y de toda pretensión de totalidad. En *Menos que nada*, Žižek explicará esta diferencia en referencia a Wittgenstein. Mientras en el *Tractatus* se pretende el mundo como totalidad y, a pesar y junto con ello, una excepción que es lo místico, es decir, la posición masculina, en las *Investigaciones* el lenguaje va a ser concebido como una multitud de prácticas dispersas apenas interconectadas por un “aire de familia” sin que haya ninguna excepción a esta ausencia de totalidad. Esto último es lo propio de la posición femenina³⁹.

Esta reinterpretación de las fórmulas de la sexuación de Lacan va a permitir pensar la diferencia sexual como una meta-diferencia interior a la universalidad del sexo, de modo que la diferencia sexual no es una diferencia simbólica entre universales como el masculino, el femenino o incluso el transgénero. Aún si hay transgénero reconocido en el ámbito de lo simbólico, como quisiera Butler, la diferencia sexual va a seguir siendo real como la posición masculina de la totalidad y la femenina del no-todo, pudiendo ser ambas encarnadas a cada momento, tanto por hombres como por mujeres, o bien por trans.

En Copjec, esta defensa de la diferencia sexual como real a partir de su lectura de Kant y Lacan va a permitirle defender, contra Butler, que “la diferencia sexual no puede ser deconstruida”⁴⁰. Sin embargo, las motivaciones de Copjec para tal afirmación siguen siendo metafísicas y sospechosas de esencialismo, especialmente cuando llega a hacer una defensa del sujeto soberano bien explícita que al menos Žižek se guardará mucho de secundar: “¿Por qué, entonces, insistir en la distinción? La respuesta es que de ella depende la soberanía misma del sujeto, y solo la concepción de la soberanía del sujeto tiene alguna posibilidad de proteger la diferencia en general”⁴¹. Si el feminismo tiene los problemas que tiene, es justamente porque como todo el pensamiento contemporáneo ha visto cuestionada dicha soberanía, y si la posición femenina de goce lacaniana tiene algún valor, es precisamente porque no pretende la soberanía ni la cree posible, porque la soberanía del sujeto es concebida, contra la afirmación de Copjec, como aquello que arruina toda diferencia. Así que este llamamiento final a la función fálica por antonomasia parece del todo inadecuado en el contexto de pensamiento que aquí se está tratando de esclarecer.

En este sentido, los argumentos de Zupančič parecen mucho más coherentes⁴². En su defensa de una ontología negativa, concibe la mujer (o aquella que encarna la posición femenina) como aquel sujeto precario que, en su precariedad, en su ser nada, cuestiona el orden simbólico. Si, como dice Lacan, “la mujer no existe”, es porque esta no se somete a dicho orden. En referencia a un significante sin duda contingente como es el “falo”, los hombres se relacionan identificándose con él, sea por la castración o de manera positiva identificándose con esa parte anecdótica de su anatomía. Los hombres, o la posición masculina, creen en los significantes y en el mundo simbólico. Es por ello que el hombre sí existe, pero teniendo presente que este modo de existir es meramente simbólico y, por lo tanto, falaz. Los que no se identifican con el significante son los que ponen la nada en el centro, “el hueso en la garganta del ser”, y entonces se identifican como mujer, teniendo en cuenta que “ser mujer es ser nada”⁴³, es decir, exactamente lo contrario de un sujeto soberano como aquel al que Copjec parecía apelar. La gran oposición, para Zupančič, no se halla entonces entre los géneros que siempre pertenecerán al ámbito de lo simbólico, sea el binarismo hombre/mujer, o cualquier otro tipo de identidad genérica, trans, LGTB+, etc. De hecho, este mismo + no indica sino la “mala infinitud” de la que Hegel habla. Ser socialmente reconocido en la identidad sexual, como quisiera Butler, no cambia nada en lo simbólico ni impide la discriminación, al contrario. De hecho, la mujer ha sido siempre reconocida, incluso creada y proyectada como tal, y su discriminación ha sido sistemática. Por ello, la oposición no ocurre nunca en el ámbito de lo simbólico, sino entre este y la diferencia sexual que lo socava, en tanto esta manifiesta la imposibilidad ontológica de la totalidad. El sexo es, en este sentido, la única diferencia real que se externaliza en lo simbólico en cada individuo repitiendo la imposibilidad del binomio sexual en tanto oposición entre identidades.

Vemos entonces que, al menos en la formulación de Zupančič, si hay una ontologización de lo empírico, como Butler reprocha a Žižek, sólo ocurre con el fin de socavar la ontología misma, es decir para reduplicar por enésima vez, pero ahora connotado sexualmente, el gesto filosófico de Kant. Y sin embargo, Žižek no se va a quedar ahí, al menos no en su último libro sobre esta cuestión, que justamente lleva por título *El sexo y el fracaso del absoluto* (2020).

5. Hay tres sexos, masculino y femenino

En su último libro, Žižek va a retomar toda la problemática abierta por Copjec y Zupančič a propósito de la diferencia sexual. Pero de nuevo, a diferencia de ellas, va a imprimirle un giro hegeliano, y nos va a ofrecer la

³⁹ S. Žižek, *Menos que nada*, op. cit., pp. 633-634.

⁴⁰ J. Copjec, op. cit., p. 31.

⁴¹ *Idem*.

⁴² A. Zupančič, *Ontología y diferencia sexual*, EPOL, 29 de noviembre de 2017, <http://epolmty.blogspot.com/2017/11/alenka-zupančič-ontología-y-diferencia.html>; A. Zupančič, *Kant and Lacan*, op. cit.; A. Zupančič, *What is sex?*, Cambridge, The MIT Press, 2017.

⁴³ “Interview with Alenka Zupančič: Philosophy or Psychoanalysis? Yes, Please!”, *Crisis & Critique*, Vol. 6, N° 1, 2019, pp. 434-453, 448.

“visión de paralaje”, aun reconociendo que “solo desde el punto de vista de esta revolución kantiana podemos comprender la negatividad hegeliana”⁴⁴. Si bien Kant habrá sido el filósofo que, con su giro trascendental, habrá mostrado la brecha y la imposibilidad de toda ontología, esto es, de toda totalidad, al igual que lo hace la posición femenina –de ahí que Lacan reconozca no sin melancolía: “Admirable Spinoza, pero Kant es más verdadero”⁴⁵–, Hegel va a repensar este fracaso meramente epistemológico como un proceso objetivo ontológico, y eso es lo que Žižek va a tratar de hacer con la diferencia sexual. Según la reinterpretación de la *Ciencia de la Lógica* que Žižek ya expusiera en *Menos que nada*, y a contracorriente de las lecturas francesas de Hegel basadas en la *Fenomenología del espíritu*, que son el referente de Butler⁴⁶, lo que Hegel logra concebir es que la brecha epistemológica señalada por Kant como límite y antinomia está en verdad instalada en lo real bajo la forma de su antagonismo radical. Es decir que si hay cosas es porque no pueden existir plenamente, todo lo que hay, y en especial el sujeto, está fundado sobre su imposibilidad. A diferencia de Deleuze, y por lo tanto también del feminismo ontológico que hunde en él sus raíces como el de Braidotti, la realidad no es una multiplicidad que halla obstáculos externos para realizarse, concepción que eliminaría el antagonismo, sino que es en sí misma imposible y solo se sostiene en virtud de la apariencia y la fantasía. No costará entonces deducir el papel que Žižek le reserva a la sexualidad. El sexo, ese real imposible, solo es accesible en tanto que distorsión, requiere de la fantasía para realizarse. En algunos lugares admitirá incluso, siguiendo un clásico del psicoanálisis y para escándalo nuestro (hablo como mujer, si es que esto es posible), que el hombre solo puede acostarse con una mujer a través del soporte de su proyección fantasmática “con el fin de volver invisible su dimensión traumática”⁴⁷, la de la mujer que es no-toda y sabe de la brecha ontológica. Aun si sospechamos que, si eso fuera cierto, sería para salir corriendo, lo interesante aquí es que tal y como lo concibe Žižek vía Hegel, lo real de la diferencia sexual solo puede manifestarse a través de lo simbólico, del mismo modo que para Hegel “la esencia aparece en la apariencia” y no está separada de ella como pretendía Platón. Pero la esencia es aquí la brecha y está inscrita en lo simbólico mismo. La crítica butleriana a este planteamiento resulta también deducible.

⁴⁴ S. Žižek, *El sexo*, op. cit., p. 142. En este sentido, no nos parece convincente la afirmación de Castro-Gómez, según la cual: “toda la empresa teórica žižekiana buscará mostrar que la subjetividad no se reduce a la subjetivación, y que los regímenes históricos de dominación se explican a partir de un elemento que, en sí mismo, no es de carácter histórico”, S. Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, México, Akal, 2015, p. 21. Creemos, por el contrario, que Žižek no está proponiendo una vuelta al sujeto trascendental en su ahistoricidad, cosa que sí podría decirse de Copjec y solo en parte de Zupančič, sino que por el contrario estaría reactivando su superación hegeliana por la vía de Lacan.

⁴⁵ J. Lacan, *Seminario I*, citado por A. Miller, *Lógicas de la vida amorosa*, Buenos Aires, Manantial, p. 15.

⁴⁶ J. Butler, *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2012.

⁴⁷ S. Žižek, *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 137 y ss.

Si la mujer es en cierto modo portadora del anuncio de esa brecha de lo real que atraviesa estructuralmente lo simbólico, y de ahí la necesidad de seguir defendiendo la diferencia sexual como real, y el hombre sólo puede echar mano de la fantasía para evitar esa visión perturbadora de lo traumático, ¿dónde quedan entonces todas esas manifestaciones de la sexualidad que no se ciñen a este reparto dual en relación a lo simbólico y lo real?:

En la medida en que esta ley implique la producción traumática de un antagonismo sexual en su normatividad simbólica, solo podrá hacerlo descartando de la inteligibilidad cultural –es decir, haciéndolas culturalmente abyectas– las organizaciones culturales de sexualidad que excedan el alcance estructurante de dicha ley⁴⁸.

O lo que es lo mismo, si se va directamente al meollo del psicoanálisis:

En la medida en que un uso específico del psicoanálisis sirva para excluir ciertas posiciones sociales y sexuales del dominio de la inteligibilidad –y para siempre–, el psicoanálisis parece estar al servicio de la ley normalizadora que pretende cuestionar⁴⁹.

De hecho, Butler ve en esa defensa a capa y espada de lo real una defensa del falo, una aguerrida defensa demasiado fálica para ser real. El hecho de que a menudo eso real sea denominado por este pensamiento “roca” o “hueso” no es baladí. La dureza y solidez, por no decir integridad, que los términos evocan permite sospechar del carácter fálico de este concepto por más que se enuncie lo contrario. Y el problema, en todo caso, es que esta concepción de lo real agonístico, este reparto de lo masculino y lo femenino, aunque sea como posición, vendría a reforzar el carácter normativo de lo simbólico y expulsaría de toda inteligibilidad, que es lo que le preocupa a Butler, todas aquellas formas de sexualidad que no se amoldan a este antagonismo sexual traumático.

Pero en realidad Žižek, prolongando el argumento planteado por Zupančič, va a ofrecer una solución bien creativa a este *impasse* teórico solo en apariencia irresoluble:

La lectura obvia del sujeto transgénero es la butleriana: mediante su apariencia y sus actos transexuales y provocadores, hace visible el carácter contingente de la diferencia sexual y de su construcción simbólica; en sí mismo supone una amenaza a las identidades sexuales normativamente establecidas. Mi lectura es ligeramente diferente (o no tanto): en lugar de debilitar la diferencia sexual, representa esta diferencia en cuanto a tal, en lo real traumático irreductible a cualquier oposición simbólica inequívoca; su apariencia inquietante transforma la clara diferencia sexual en lo real imposible de un antagonismo⁵⁰.

Que los sujetos transgénero, en lugar de mostrar la contingencia cultural del binarismo simbólico normativo, expresan en realidad justamente lo traumático real, es decir, la diferencia sexual que nunca puede encajar en

⁴⁸ J. Butler, *Cuerpos que importan*, op. cit., p. 271

⁴⁹ *Ibidem*, p. 270.

⁵⁰ S. Žižek, *El sexo*, op. cit., p. 156.

lo simbólico y lo normativo, y eso es lo que le ocurre a cualquier sujeto, sea trans o no, lo sepa o no en virtud de su posición, ya lo había planteado Žižek anteriormente, aunque de un modo más opaco, en su discusión con Butler:

Me siento tentado de decir, para estar más cerca de aquello a lo que apunta Lacan con su *il n'y a pas de rapport sexuel*, que debemos empezar reemplazando en la cita anterior la expresión *incluso cuando* por *porque*: “la diferencia sexual tiene un estatus trascendental porque emergen cuerpos sexuados que no encajan perfectamente en el dimorfismo ideal de género”. Es decir: lejos de servir como norma simbólica implícita que la realidad nunca puede alcanzar, la diferencia sexual como real/imposible significa precisamente que dicha norma no existe: la diferencia sexual es esa “roca de imposibilidad” sobre la cual se funda toda “formalización” de la diferencia sexual⁵¹.

Lo que plantea Butler en esa “cita anterior” a la que Žižek se refiere aquí es que, para esta perspectiva lacaniana, la diferencia sexual binaria funciona como trascendental “incluso cuando” hay efectivamente cuerpos sexuados que no se amoldan a este binarismo. Pero lo que hace Žižek al sustituir el “incluso cuando” por el “porque” es señalar que ocurre justo lo contrario, es decir, que precisamente el hecho de que haya cuerpos que no encajan con el binarismo, la misma existencia de los trans, es lo que da cuenta, además de los fracasos empíricos de todas las relaciones sexuales, de que la diferencia sexual real no encaja nunca en el orden de lo simbólico, de que lo simbólico, como toda identidad de género, está condenado a fracasar porque la diferencia sexual existe como su falla interna.

Pero lo decisivo del modo como Žižek va a retomar este argumento en *El sexo y el fracaso del absoluto* es, como decíamos, las consecuencias que extrae para el feminismo prolongando el argumento de Zupančič. En primer lugar, esta lógica de la diferencia sexual en la que la posición femenina aparece como no-todo frente a la posición masculina que por el contrario se rige por una lógica de la totalidad y la excepción va a implicar que sexo, solo hay uno, a saber, el masculino. El término “diferencia sexual” no señala, como decíamos, el binarismo simbólico hombre/mujer, sino, por el contrario, la oposición antagonica entre el sexo masculino y aquello que le excede (la posición femenina), de manera que se puede decir que de sexo solo hay uno, el masculino, y que lo femenino, como planteaba Irigaray aunque Žižek no la miente en este contexto, es justamente “ese sexo que no es uno”⁵² en la medida en que no se pliega a la estructura binaria totalizante. Hay, entonces, un sexo y su resto o exceso, siendo este la génesis trascendental de la diferencia sexual, que se podría formular no ya como M/F (oposición meramente simbólica), sino M/+, “donde + representa el elemento excesivo que transforma la oposición simbólica en lo real del antagonismo”⁵³. Pero, lo que ocurre en segundo lugar, es que esta oposición

real se substancializa en lo simbólico bajo la forma M/F, es decir que la génesis trascendental pasa a estructurarse como la oposición binaria de lo masculino y lo femenino, sin que lo femenino pierda por ello su carácter excesivo, sino introduciendo lo traumático en el ámbito normativo como portador de la diferencia frente a toda pretensión de identidad. Por ello, no es de extrañar que, en un tercer momento, quede claro que seguimos aquí una secuencia lógica y no histórica, esa oposición primaria M/+, que se concretó como M/F, siendo F = +, pueda multiplicarse en múltiples formas de lo excesivo, por ejemplo M/F/Trans, o bien M/F/LGTB+; es decir, que la diferencia o el exceso puede multiplicarse de diversos modos, puesto que la única finalidad de su existencia es señalar la inconsistencia de la posición masculina. Ese exceso múltiple del + no señala ya, como pretendía Zupančič, la “mala infinitud” de las identidades de género, sino justo lo contrario. Expresa el hecho de que la diferencia sexual insiste en afirmarse una y otra vez contra toda pretensión de totalidad e identidad. Es de este modo como Žižek puede llegar a formular una afirmación bien feminista, y que podría perfectamente ser compatible con la posición de Butler, a saber: “que el hombre es el único género *stricto sensu* y que la mujer es la primera figura transgénero”⁵⁴. Esta sorprendente afirmación lo cambia en realidad todo y permite un acercamiento de posiciones que hasta el momento parecía inconcebible. De algún modo, la sentencia viene a completar la propuesta de Wittig, en el sentido de que no solo la lesbiana pone en cuestión la idea misma de género sino que toda mujer, trans, u hombre que tome la posición femenina, viene a cuestionar la identidad genérica. No solamente Žižek hace comprensible de este modo posiciones transgénero como la que defiende Shanna T. Carlson, que trata de hacer compatible la teoría *queer* con las fórmulas de la sexuación lacanianas y la posición de la histeria femenina⁵⁵, sino que con ello viene a subvertir toda identidad de género, ya que los trans no serían los portadores exclusivos ni privilegiados de esta perturbación de la identidad. Desde esta perspectiva no es que la mujer, como decía Zupančič, sea nada, sino que es “menos que nada”⁵⁶, es decir, es lo que incompleta la realidad frente a la presunta plenitud de la masculinidad y su excepción idealizada. La mujer, enténdase por ello la posición femenina, es ese “menos que nada” que, al incluirse en la realidad simbólica, la torna inconsistente. Es en este

⁵⁴ *Ibidem*, p. 164.

⁵⁵ “But there is another way of reading transgenderism, or another transgenderism available to subjects, wherein transgenderism figures not as a solutionless solution to the impasses of sexual difference, but rather as an expression of the logic of sexual difference: a feminine solution. Hysteria as it is defined by Lacan is a profoundly feminine phenomenon and is characterized by the question, «Am I a man, or am I woman, and what does that mean?» The hysteric tends to interrogate societal norms at large, oftentimes embodying a subversive attitude that arises in part from a profound suspicion that her own sexed and sexual body is incommensurate to cultural injunctions regarding gender identities. As Ellie Ragland-Sullivan writes, «Lacan saw the hysteric as embodying the quintessence of the human subject because she speaks, as agent, from the lack and gaps in knowledge, language and being»”. En S. T. Carlson, “Transgender Subjectivity and the Logic of Sexual Difference”, *difference: A Journal of Feminist Cultural Studies*, Volume 21, Number 2, 2010, pp. 65-66.

⁵⁶ S. Žižek, *El sexo*, op. cit., p. 169.

⁵¹ S. Žižek, *Contingencia*, op. cit., p. 308.

⁵² L. Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, París, Les Éditions du Minuit, 1977 (*Ese sexo que no es uno*, Madrid, Saltés, 1981).

⁵³ S. Žižek, *El sexo*, op. cit., pp. 156-157.

sentido que puede afirmarse que “hay tres sexos, masculino y femenino”⁵⁷, porque lo femenino es además la diferencia, aquello que torna los sexos incontables, lo que no se rige por la oposición que lo querría excepcional. La posición femenina expresa en tanto diferencia la imposibilidad de contar solo hasta dos.

6. Antígona y los efectos políticos de la diferencia sexual

El recorrido por los emplazamientos del debate entre Žižek y Butler a propósito de la diferencia sexual nos habrá permitido hallar un espacio de encuentro entre las posiciones de la teoría *queer* y el feminismo de la diferencia, al menos en su versión lacaniana. Lo transgénero, como la mujer, o toda posición femenina, tiene tanta cabida en el ámbito de lo simbólico como el binarismo normativo, pero solo para subvertirlo de raíz. Ahora bien, esta aproximación no debería hacernos olvidar la diferencia en sus posiciones y efectos políticos, que bien podrían cifrarse en la interpretación que ambos, Žižek y Butler, ofrecen de Antígona. La inflexibilidad de Antígona (Žižek nos recuerda que en su etimología *Anti-gon* significa “la inflexible” tanto como “lo opuesto a la madre”, al “gon”, aquello que genera⁵⁸), su modo persistente de mantener su posición frente a Creonte, su extremada convicción, va a ser leída por ambos de modo diverso. En *Antígona's Claim*, frente a la interpretación de Lacan, que la concibe como la figuración de la pulsión de muerte, una Antígona que se presenta como el grado cero de lo simbólico con una vocación claramente suicida, Butler va a defender la dimensión política de su reclamo (*claim*). Lejos de presentarse como suicida, Antígona encarna el límite de la Ley, su reverso patológico, una posición inhabitable en el espacio público, puesto que es aquello que exige a lo simbólico su reformulación. Antígona deviene así la heroína de todas las demandas colectivas de justicia que exigen inflexibles el desplazamiento de la ley. No querer ser madre es una de ellas, enterrar a los muertos también, como lo es exigir el reconocimiento legal de los cuerpos abyectos. Para Butler ahí se juega la posibilidad de una democracia radical, una democracia abierta a los reclamos de justicia que exceden o suspenden la legalidad vigente, por eso puede decir que “no puede haber una política de cambio radical sin contradicción performativa”⁵⁹, siendo Antígona portadora de dicha contradicción. En términos de diferencia sexual y género, Butler lo plantea del siguiente modo, y justamente en referencia a la dimensión política del performativo en Žižek:

Esta insuficiencia (la del significante para producir una unidad) será el resultado de un conjunto específico de exclusiones sociales que retornan para perturbar las afirmaciones de identidad definidas mediante la negación; estas exclusiones deben interpretarse y emplearse en la reformulación y expansión de una reiteración democratizadora

del término. El hecho de que sea imposible lograr una inclusión final o completa es pues una función de la complejidad y la historicidad de un campo social que nunca puede resumirse mediante ninguna descripción dada y que, por razones democráticas, nunca debería poder resumirse de ese modo.

Para Butler, entonces, es condición estructural de toda democracia y de su configuración legislativa el hecho de excluir ciertas identidades debido a su matriz histórica. Pero también lo es, para poder seguir llamándose democracia, que atienda a las identidades abyectas que exigen ser reconocidas, ampliando así el campo de lo simbólico, aun si este nunca llegará a ser del todo inclusivo.

Sin embargo, para Žižek, esta posición no pasa de liberal, por radical que se presente: “El sujeto al que Butler se refiere sigue siendo el sujeto liberal, el sujeto comprometido en el proceso de expansión constante del contenido de sus identificaciones”⁶⁰. Es por ello que, en *Goza tu síntoma*, Žižek nos ofrece otra interpretación de Antígona la inflexible, una interpretación más radical, puesto que ella no se limita a hacer un reclamo que mejorará el orden simbólico. En este texto, aun si después en su *Antígona* ofrecerá varias versiones sobre el mismo tema, Antígona deviene el paradigma del acto lacaniano, del acto real que siempre es femenino según definición. El acto de Antígona es suicida porque es político, el único capaz de romper con la naturaleza de todo orden previo, el que se opone de raíz al orden simbólico vigente. Podría decirse, siguiendo lo planteado por Walter Benjamin en su texto sobre la violencia, que la Antígona de Butler sigue siendo una representación de la violencia mítica, de aquella que solo irrumpe para, de nuevo, refundar el Estado. Lo que es otro modo de decir que las reivindicaciones *queer*, como las de las feministas liberales, si solo se limitan a la exigencia de reconocimiento, son un mero gesto performativo fundador de un nuevo orden simbólico, y en eso consiste precisamente lo masculino. La Antígona de Žižek, por el contrario, y por decirlo en lacaniano, no solo produce desplazamientos del fantasma, sino que lo atraviesa, realiza un acto de violencia divina. Esta es su potencia y su debilidad, Antígona irrumpe en lo simbólico para decir que lo simbólico miente, para mostrar que se asienta sobre la nada, para señalar la propia fragilidad en la que el poder se asienta. En esto consiste la potencia de la feminidad, del resto o el exceso que no se deja domeñar. Y sin embargo, siendo consecuente con el planteamiento de Žižek, y tomando en consideración que lo simbólico es de suyo inevitable, que no hay ninguna identidad que no sea ficción, ni ficción que resista el estallido de lo real, aun si está sustentado sobre ello, quizás este acto, este atravesamiento del fantasma, sirva solo, como en Nietzsche, para seguir soñando o perecer: “Me desperté de pronto en medio de mi sueño, pero solo para tomar conciencia de que estaba soñando y de que necesitaba seguir haciéndolo para no morir, de la misma forma que el sonámbulo precisa seguir soñando para no caerse”⁶¹, o tal vez, como a

⁵⁷ *Ibidem*, p. 155.

⁵⁸ S. Žižek, *Antígona*, Madrid, Akal, 2016, p. 31.

⁵⁹ J. Butler y G. Spivak, *¿Quién le canta al Estado Nación? Lenguaje, política, pertenencia*, Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 89.

⁶⁰ S. Žižek, *El sexo*, op. cit., p. 402.

⁶¹ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, af. 54, Madrid, Espasa Calpe, 1986, p. 103.

vueltas parece desear Žižek, el acto sirva para, de la mano de Antígona, hacer estallar el dispositivo de una vez.

En todo caso, lo que me parece necesario señalar tras este recorrido, y regresando al punto del que partíamos, el de las luchas internas del feminismo actual y sus correspondientes referentes teóricos, es que el debate entre Butler y Žižek nos permite sortear varios de los escollos inertes en los que encalla el feminismo contemporáneo. En primer lugar, que no es para nada necesario articular ontológicamente un concepto positivo de lo femenino ni ningún sujeto soberano del feminismo, porque en eso consistiría justamente la posición fálica que se trata de combatir. En segundo lugar, que la lucha por el reconocimiento de las mujeres, de los trans, de las *queer*, aunque sin duda es necesaria, no subvierte necesariamente el orden androcéntrico en el que habitamos, y a menudo acaba por asemejarse sospechosamente a las reivindicaciones del feminismo liberal que lo deja todo incambiado. Y finalmente, que ser mujer es a la vez admitir y por ello deconstruir el constructo histórico que han reservado para nosotras, y por eso Beauvoir, Wittig y Butler

seguirán siendo necesarias; pero, a la vez, que ser mujer es no ser nada, ser menos que nada, y esa es la potencia y la buena nueva que traen consigo Žižek y Zupančič. Que no hace falta ser nada pero que, como Antígona, hay que ser inflexible en esa convicción. Solo así devienen compatibles la ontología y la biopolítica, pero a condición de que la ontología sea negativa, y solo así se subvierte el dispositivo de la masculinidad, que es el que sigue operando en las luchas identitarias internas al feminismo contemporáneo. Finalmente, entonces, quizás habría que decir, contra la consigna del 8 de marzo, que somos históricas e históricas, que somos “históricohistóricas”, en la medida en que nos sabemos constructo cultural a deconstruir y, a la vez, una nada que incompleta y desfundamenta esa realidad que quisiera presentarse siempre como completa y acabada. Ser mujer –y se habrá comprendido ya que cualquier hombre o trans lo puede ser– significará entonces dejar de creer en la validez de los significantes, cuestionar los falos allí donde se presenten, y perturbar cualquier configuración simbólica que se descubra como completa, necesaria y cerrada.

Bibliografía

- Agamben, G., *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia, Pre-Tetxos, 2003.
- Amorós, C., *Tiempo de Feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid, Cátedra (Feminismos), 1997.
- Beauvoir, S., *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2019.
- Binetti, M., “En torno a un nuevo realismo feminista como superación ontológica del constructivismo sociolingüístico”, *Debate Feminista* 58, 2019, pp. 76-97.
- Braidotti, R., *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Nueva York, Columbia University Press, 1994.
- Butler, J., Athanasiou, A., *Desposesión: lo performativo en lo político*, Buenos Aires, Eterna cadencia, 2017.
- , *Cuerpos que importan. Sobre los límites discursivos y materiales del sexo*, Barcelona, Paidós, 2002.
- , *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007.
- , Laclau, E., Žižek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, FCE, 2004.
- y Spivak, G., *¿Quién le canta al Estado Nación? Lenguaje, política, pertenencia*, Buenos Aires, Paidós, 2009.
- , *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2012.
- Carlson, S.T., “Transgender Subjectivity and the Logic of Sexual Difference”, *differeces: A Journal of Feminist Cultural Studies*, Volume 21, Number 2, 2010 (pp. 46-72).
- Copjeck, J., *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Derrida, J., “Firma, acontecimiento, contexto”, *Limited Inc.*, Santiago de Chile, 2018.
- Dolphijn, Rick y van der Tuin, I., *New Materialism: Interviews and Cartographies*, Michigan, Open Humanities Press, 2012.
- Foucault, M., *Historia de la sexualidad, vol. I* (1976), Madrid, Siglo XXI.
- Fraser, N., “Usos y abusos de las teorías del discurso francés en la política feminista”, en *Hypatia*, Buenos Aires, 1989.
- Gillian, C., *La moral y la teoría*, México, FCR, 1985.
- Irigaray, L., *Ce sexe qui n'en est pas un*, París, Les Éditions du Minuit, 1977.
- , *Speculum. De l'autre femme*, París, Minuit, 1974.
- La Boétie, E., *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Madrid, Trotta, 2019.
- Lacan, J., *Aun. Seminario 20*, Buenos Aires, Paidós, 2016.
- Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Madrid, Espasa Calpe, 1986.
- Posada, L., “De la diferencia como identidad: génesis y postulados contemporáneos del pensamiento de la diferencia sexual”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, No 16. Diciembre de 2006, pp. 108-133.
- Preciado, P. B., *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*, Barcelona, Anagrama, 2020.
- , “Multitudes queer. Notes pour une politique des anormaux” en *Multitudes*, N° 12, 2003, pp. 17-25.
- Rubin, G., “El tráfico de mujeres: Notas sobre la economía política del sexo”, *Revista Nueva Antropología*, noviembre, año/vol. VIII, número 030, 1986. pp. 95-145.
- Soley-Beltran, Patricia y Beatriz Preciado, “Abrir posibilidades. Una conversación con Judith Butler”, *Lectora*, 13, 2007, pp. 217-239.
- Van der Tuin, I., *Generational Feminism: New Materialist Introduction to a Generative Approach*, Nueva York y Londres, Lexington Books, 2014.
- Žižek, S., *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- , *Antígona*, Madrid, Akal, 2016.
- , *Contragolpe absoluto. Para una refundación del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2006.

- , *El sexo y el fracaso del absoluto*, Paidós, Bracelona, 2020.
- , *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid, Akal, 2005.
- Zupančič, A., “Philosophy or Psychoanalysis? Yes, Please!”, en *Crisis & Critique*, Vol. 6, Nº 1, 2019, pp. 434-453.
- , *Ethics of the real: Kant, Lacan*, London- New York, Verso, 2000.
- , *What is sex?*, Cambridge, The MIT Press, 2017.
- , *Ontología y diferencia sexual*, EPOL, 29 de noviembre de 2017, <http://epolmty.blogspot.com/2017/11/alenka-Zupančič-ontologia-y-diferencia.html>