



Bajo el Volcán

ISSN: 8170-5642

bajoelvolcan.buap@gmail.com

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

México

Stoetzler, Marcel

LEER A BUTLER AL REVÉS. SOBRE EN LO QUE UNO SE CONVIERTE, EN LO QUE UNO SE
INCLUYE Y LO QUE UNO NO ES

Bajo el Volcán, vol. 3, núm. 6, primer semestre, 2003, pp. 107-141

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Puebla, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28600609>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**LEER A BUTLER AL REVÉS. SOBRE EN LO QUE UNO
SE CONVIERTE, EN LO QUE UNO SE INCLUYE
Y LO QUE UNO NO ES***

Marcel Stoetzler

Traducción de Anna-Maeve Holloway

RESUMEN

Este ensayo estudia el razonamiento de Judith Butler sobre los conceptos de sexo y género. Se analiza el cambio hacia una posición de rechazo a la tradición de la dialéctica hegeliana, y se sostiene que dicho cambio en la estructura lógica de sus trabajos debilita su crítica radical de la política de la identidad. Se sugiere que una lectura de los trabajos de Butler que incorpore temas de la Dialéctica negativa de Adorno puede potenciar el razonamiento crítico sobre el tema.

ABSTRACT

This essay studies the argument of Judith Butler on the concepts of sex and gender. It analyses the change towards a position of rejecting the Hegelian dialectic and argues that this change in the logical structure of Butler's work weakens her critique of the politics of identity. It suggests that a reading of Butler's work which incorporates themes from Adorno's Negative Dialectics could strengthen critical reasoning on this question.

El libro *El género en disputa* (2001) es tanto un punto de referencia en el desarrollo del pensamiento feminista reciente, como un momento decisivo en el razonamiento de su autora. En el primer capítulo, Judith Butler remodela la estructura teórica de su línea de razonamiento en un movimiento paradigmático: mientras que en ensayos anteriores había presen-

* Este ensayo se benefició por los comentarios de Lars Stubbe y conversaciones anteriores con Nira Yuval-Davis, Christine Achinger y Sue Golding.

tado a Michel Foucault y a ella misma como herederos de pensadores (marxistas o influidos por el marxismo) como Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre y Monique Wittig, en *El género en disputa* sostiene que éstos se encuentran en un lado y Foucault y ella en el otro lado de una división teórica. Es mi opinión que Butler rompió con la tradición intelectual que había permitido a su argumento llegar tan lejos en el momento en que logró articular su crítica más poderosa de la política de identidad. Desde *El género en disputa* y en adelante, Butler rechazó la dialéctica (hegeliana) adoptando la postura de Luce Irigaray (1985) que la tacha de “falocéntrica”. En este ensayo, me refiero a este cambio en el razonamiento de Butler y sostengo que limita su potencial radical. Propongo Leer a Butler al Revés, es decir, seguir la huella de su pensamiento hasta sus escritos anteriores a *El género en disputa* y reapropiarse de su enfoque teórico más abierto.¹

Este ensayo se centra, principalmente, en lo que yo considero una contradicción fundamental en el pensamiento de Butler: propone una crítica de la identidad y el pensamiento identitario que a menudo recuerda la que formuló Adorno (1990), pero, a la vez, adopta el rechazo de la dialéctica (hegeliana) en la línea de Derrida e Irigaray.² Con el fin de examinar esta contradicción, estudio el desarrollo de la postura de Butler desde 1987 hasta 1990 utilizando algunos ensayos seleccionados. Sostengo que sus argumentos principales –y también los elementos más desafiantes y radicales de su pensamiento– se desarrollaron en el seno de la tradición dialéctica, la cual abandonó en el curso de esta etapa fundamental. El elemento que Butler utilizó para “liberarse” a sí misma de la dialéctica era la lectura repetida de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, libro que tendrá, pues, un papel central en la primera parte del ensayo.

En la segunda parte, intentaré ofrecer, en líneas generales, algunas de las maneras en que la tradición dialéctica de Teoría Crítica articula algunos de los problemas de la teoría social que también son fundamentales en el trabajo de Butler: agencia, estructura, esencia, identidad, historia. Sugiero que desdialéctizar la crítica social radical significa, inevitablemente, debilitarla y empobrecerla. A modo de conclusión, sostengo que leer a Butler al revés –es decir, volver a poner la crítica de la identidad en al

ámbito de la tradición dialéctica de Teoría Crítica– reforzaría sus implicaciones radicales.³

1. EL RECHAZO DE JUDITH BUTLER HACIA SIMONE DE BEAUVOIR EN EL GÉNERO EN DISPUTA

Si una ES una mujer; desde luego eso no es todo lo que una es

Butler, 2001:35.⁴

El punto de partida de *El género en disputa* es una reconsideración del “status de las ‘mujeres’ como sujeto del feminismo” (Butler, prefacio de 1990 de *Gender Trouble*, p. IX, no aparece en la versión española cotejada).⁵ La crítica de Butler del “fundacionalismo” y la “metafísica de la sustancia” subyacente (ibid.:10) en el “nosotras” feminista se basa en una formulación prestada de la *Genealogy of Morals*⁶ de Friedrich Nietzsche que recorre el libro como un hilo rojo. “No hay ningún ‘ser’ detrás del hacer, del actuar, del devenir; ‘el agente’ ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo” (ibid.:58).

Butler pretende formular una “genealogía crítica” cuyo “punto de partida crítico es el presente histórico, como dijo Marx” (Butler, 2001:37). La trayectoria estratégica del texto de Butler combina aquí la terminología nietzscheana de Foucault con referencias a Marx. Butler concede a Marx el crédito de haber introducido el “movimiento” a “poner en evidencia los actos contingentes que crean la apariencia de una necesidad naturalista” en la “crítica cultural” (ibid.:67). En la misma línea, en su más reciente *Bodies that Matter*, Butler subraya que “la materia [matter] tiene una historia” (Butler, 1993a:29), sugiriendo que la sustancia del materialismo de Marx es la práctica, la actividad transformadora en sí y, por ello, tiene siempre una dimensión temporal (ibid.:250). Butler señala aquí un aspecto que estos tres (por lo demás muy diferentes) teóricos tienen en común: el entendimiento de que el presente es un pasado cristalizado y necesita ser comprendido como tal. Este es el trasfondo teórico del ataque de Butler hacia la ontología del sexo: “Una de las maneras de asegurar efectiva-

mente la estabilidad interna y el marco binario del sexo es ubicar la dualidad del sexo en un campo prediscursivo”, un proceso que es “el efecto del aparato de construcción cultural designado por el género” (Butler, 2001:40).

Butler escribe que “la controversia respecto al significado de construcción parece desplomarse con la polaridad filosófica convencional entre libre albedrío y determinismo” (ibid.:41). Superar esta polaridad es un tema subyacente en *El género en disputa*, de la misma manera que ha sido el tema de algunos de los trabajos anteriores de esta autora.

Butler se refiere al concepto nietzscheano de agencia sin sujeto en su relectura de Beauvoir. Sostiene en *El género en disputa* que el “convertirse” en la formulación de Beauvoir, “una no nace mujer, sino más bien se convierte en una”, todavía mantiene la idea de un sujeto presupuesto, de un hacedor detrás del hecho de convertirse. Según Butler, la formulación de Beauvoir implica “un agente, un cogito el cual de alguna manera adopta o se apropia de ese género y, en principio, podría asumir algún otro” (ibid.:41). Butler subraya, sin embargo, que, siendo un “efecto”, los sujetos no son “ni... fatalmente determinad[os] ni... plenamente artificial[es] y arbitrari[os]”.

Cuando Butler se pregunta “¿quién es esta “una” que llega [a] serlo?” (ibid.:142), interpreta así la declaración paradójica de Beauvoir: uno nace con un sexo pero adquiere un género: “De hecho, para Beauvoir, el sexo es inmutablemente fáctico, pero el género es adquirido... el género es la construcción cultural variable del sexo: las infinitas posibilidades abiertas de significado cultural ocasionadas por un cuerpo sexuado” (ibid.:143).

Insinúa la existencia de una distinción entre sexo y género en el trabajo de Beauvoir que –tal y cómo sostendré en el siguiente apartado– no está allí.

El carácter contradictorio de su lectura de Beauvoir se hace evidente en el siguiente fragmento:

Beauvoir señala que el cuerpo femenino debe ser la situación y el instrumento de la libertad de las mujeres, no una esencia definidora y limitante. La teoría de la encarnación en que se basa el análisis de Beauvoir está claramente limi-

tada por la reproducción sin reservas de la distinción cartesiana entre libertad y cuerpo (ibid.:45).

Butler hace aquí una declaración estratégicamente crucial: interpreta el concepto beauvoiriano del cuerpo como “situación”, como una versión de un dualismo cartesiano mente/cuerpo. Y explica: “A pesar de mis propios esfuerzos por argumentar lo contrario, parece que Beauvoir sostiene el dualismo mente/cuerpo, aun cuando propone una síntesis de esos términos” (ibid.).

Butler insinúa que la síntesis sartreana “requiere y mantiene la distinción ontológica entre el cuerpo y la mente de la cual se compone y, por asociación, la jerarquía de la mente sobre el cuerpo y de lo masculino sobre lo femenino” (ibid.:153).

Sin embargo, Beauvoir no “propuso una síntesis”, y la dialéctica de Sartre y de Beauvoir no es “claramente” cartesiana.⁷ La trayectoria del argumento de Beauvoir y Sartre no pide una “síntesis” ya que, para empezar, mente y cuerpo no son dos entidades distintas sino una unidad dialéctica de diferencias. Es extraño notar, como haré más adelante, que la propia Butler había publicado un libro (Butler, 1987a) que sostenía lo contrario tan sólo tres años antes.

Butler apoya su consideración modificada de Beauvoir con una referencia a Luce Irigaray (1985): “La preservación de esa misma distinción [entre sexo y género] puede interpretarse como sintomática del mismo falogocentrismo que Beauvoir subestima” (ibid.:45).

Mientras que en uno de los textos tempranos de Butler sobre esta cuestión, el “falogocentrismo” consta simplemente como un ejemplo más del estructuralismo unilateral (Butler, 1998:32), en *El género en disputa* una referencia a él reemplaza o acalla el debate sobre la tradición dialéctica. A pesar de su centralismo estratégico, Butler introduce el concepto de “falogocentrismo”, con todas sus implicaciones, casi silenciosamente.⁸

En lo que sigue, intentaré leer a Butler al revés, empezando por *El género en disputa* para así poder examinar más detenidamente las modificaciones que sucedieron por el camino.

2. LA LECTURA QUE HACE JUDITH BUTLER DE SIMONE DE BEAUVOIR ANTES DE EL GÉNERO EN DISPUTA

Judith Butler se refirió en ensayos anteriores y de distintas maneras a algunos de los temas tratados en los apartados mencionados de *El género en disputa*. En el más temprano de los ensayos aquí estudiados (Butler, 1998),⁹ Butler subraya que su punto de partida es una crítica del énfasis estructuralista unilateral hacia el “sistema” o la “estructura”, que tiene como objetivo reintroducir la elección individual y la “agencia” con los conceptos de “convertirse” y de “interpretación” formulados en el problema filosófico de la libertad: “Al mantener el ‘convertirse’ en su condición ambigua, Beauvoir define el género como un locus corpóreo de posibilidades culturales” (Butler, 1998: 32).

Es común hoy en día considerar que el género es pasivamente determinado, construido por un sistema personificado de patriarcado o un lenguaje falocéntrico que precede y determina el propio sujeto. Aunque es correcto considerar que el género es construido por tales sistemas, sigue siendo necesario preguntarse sobre los mecanismos específicos de esta construcción. Este sistema, ¿inscribe unilateralmente el género en el cuerpo, en cuyo caso el cuerpo sería un medio puramente pasivo y el sujeto totalmente sometido?... ¿Cuál es el papel de la agencia personal en la reproducción del género? (Butler, 1998:31).

En este texto, Butler defiende explícitamente a Beauvoir contra, precisamente, el tipo de acusación que ella misma formularía más adelante –incluido el concepto de falocentrismo–. Sostiene que la defensa de un “agente que elige [...] parece adoptar una concepción cartesiana del yo, una estructura egológica que vive y prospera antes del lenguaje y la vida cultural” (ibid.:32; cursiva añadida). Butler afirma que, a pesar de la primera impresión (Beauvoir sólo parece estar postulando) “seguramente quiere decir otra cosa que no sea un acto cartesiano no ubicado” (ibid.). Butler destaca el esfuerzo de Beauvoir de “radicalizar el programa sartreano de establecer un concepto personificado de libertad”. La postu-

ra de que “la dualidad de la conciencia (como trascendencia) y el cuerpo es intrínseca a la realidad humana” (ibid.:33) es básica para este esfuerzo. Butler propone comprender la

[...] autotranscendencia como un movimiento corpóreo en sí[...] Como una condición para obtener acceso al mundo, el cuerpo es un ser que se comporta más allá de sí mismo, que sostiene una referencia necesaria para el mundo y, por ello, no es nunca una entidad natural autoidéntica. [...] El cuerpo es... un modo de convertirse (ibid.).

Butler llega a la conclusión de que Beauvoir toma “a Sartre en su mejor faceta no cartesiana”, extendiendo y concretizando sus formulaciones. Esta es la base de la evaluación positiva de Beauvoir antes de *El género en disputa*: Beauvoir no concibe la elección, la libertad y la agencia en un sentido abstracto, sino en un sentido personificado. Butler señala que el elemento de elección en el razonamiento de Beauvoir proporciona

[...] una alternativa a los modelos explicativos paternalistas de aculturación que tratan a los seres humanos como meros productos de causas anteriores, culturalmente determinados en un sentido estricto y que, en consecuencia, no dejan lugar a las posibilidades transformativas de la agencia personal. Al examinar el mecanismo de agencia y apropiación, Beauvoir está intentando, creo, infundir potencial emancipador al análisis. La opresión [...] es una fuerza dialéctica que requiere participación individual a gran escala (Butler, 1998:35).

Beauvoir, como Butler subraya acertadamente, “hace una distinción entre los hechos naturales y su significado, y sostiene que los hechos naturales cobran significado sólo a través de su sometimiento a sistemas no naturales de interpretación” (ibid.:39).

Sin embargo, Beauvoir no insinúa que el “sexo”, es decir, la existencia trans-histórica de ni más ni menos que exactamente dos sexos, pertenezca a la categoría de hechos. En este punto del texto, Butler considera muy claro que para Beauvoir, “el cuerpo sexuado” no es el “cuerpo natural”. El cuerpo natural meramente proporciona la multiplicidad difusa de todos

estos pedazos corpóreos que pueden ser interpretados como constitutivos del “sexo” por un espectador humano que es miembro de una sociedad concreta. Butler sostiene que el trabajo de Beauvoir “asienta las bases para tales teorías”, que han sido desarrolladas más a fondo por Monique Wittig y Michel Foucault (ibid.:40): “La demarcación de la diferencia anatómica no precede la interpretación cultural de dicha diferencia, pero es en sí un acto interpretativo cargado de supuestos normativos”.

En un ensayo más reciente, Butler sostiene que el hilo rojo del argumento de Beauvoir en *El segundo sexo* es revelar “las estructuras de personificación” y reemplazar un análisis genérico “del cuerpo” sugerido por Sartre por el análisis más concreto del cuerpo generizado (Butler, 1989:253). Los puntos básicos del argumento de Butler es que Beauvoir hace una distinción entre el cuerpo “natural” y “el cuerpo como construcción social o significante”. Por lo menos en una ocasión, Butler equipara esta distinción con la distinción entre sexo y género (Butler, 1989:254).

Butler señala que el argumento de Beauvoir se basa en un concepto tomado de la Fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty, diciendo que el cuerpo es una idea histórica: “Para que el cuerpo tenga un sentido para nosotros” debe “ser significado en un marco históricamente concreto de un discurso de sentido” (Butler, 1989: 254).

Butler reformula la adopción beauvoiriana de Merleau-Ponty: “El género es una idea o construcción histórica que el cuerpo asume como si fuera su forma natural” (*cursiva añadida*). Butler se pregunta:

¿A través de qué mecanismo o modalidad se convierte un cuerpo natural en una construcción histórica y, en el caso del género, cómo es que un cuerpo natural se construye históricamente como un cuerpo generizado, el cual posteriormente se disfraza como un hecho natural? (ibid.)

Estas palabras, que presuponen la existencia de un “cuerpo natural” que “se convierte” en un cuerpo histórico a través de algún “mecanismo o modalidad”, falsifican la lógica (hegeliana) implicada: en el razonamiento de Beauvoir (y de Merleau-Ponty) los puntos “a asumir” en un proceso lógico que no implica necesariamente una sucesión temporal propiamente dicha.

El que Butler asumiera que el concepto de Beauvoir de “convertirse en una mujer” implica que un cuerpo natural sin género sólo “se convierte” posteriormente “en una mujer” no hace justicia a la postura de ésta.

Butler llega a la conclusión de que “uno nace quizá con un sexo concreto de una potencia biológica, pero uno se convierte en su propio género; es decir, uno adquiere un conjunto concreto de significaciones culturales e históricas” (ibid.).¹⁰

El concepto de “adquisición” es un momento cosificante en el argumento de Butler: parece considerar este proceso algo psíquico, del desarrollo. Butler insinúa que Beauvoir da por hecho que el cuerpo natural (que parece estar allí afuera esperando ser imbuido de significado) es un cuerpo sexuado.

Cuando Butler se pregunta (ibid.:255): “¿quién es el que se convierte?”, no se hace la misma pregunta que Beauvoir, quien no empleó una distinción entre sexo y género. Butler tiene que encontrar un sujeto que “se convierte” o “adquiere” un género, porque reinterpreta el concepto dialéctico de “convertirse” como un proceso temporal de “adquisición” de género.

Al hablar de la “transición del cuerpo natural al cuerpo histórico”, Butler acierta en señalar que no existe un “cuerpo natural”; por lo menos no existe como objeto de conocimiento o conciencia. El uso que hace Butler del concepto de “transición” cosifica la tensión dialéctica inherente en la formulación de Beauvoir.¹¹ Para Merleau-Ponty y para Beauvoir, el cuerpo “natural” y el cuerpo “histórico” no son dos entidades distintas o dos etapas sucesivas, sino dos dimensiones del mismo objeto. El cuerpo humano es a la vez natural e histórico, de la misma manera que en la noción dialéctica los seres humanos son una parte mediada, es decir histórico-social, de la naturaleza. Para Beauvoir, el “convertirse” nunca se completa y nunca tiene siquiera un comienzo determinable.

Esta es también la postura de Butler: Podemos, claro está, hacer como que hemos completado el “convertirse”, hacer como que “somos” algo, es decir, como si fuéramos o como si “tuviéramos” una identidad que podemos mostrar y anunciar y “habitar con petulancia este lugar autoidéntico”. Pero incluso esta persona petulante y autoidéntica tiene que mantener su identidad, tiene que seguir eligiendo “encarnar un concepto cosificado”.

Butler sostiene que, hablando desde un punto de vista filosófico, este mantenimiento constante de la supuesta identidad “es un esfuerzo continuo de libertad” (ibid.), de elegir, es decir, de agencia.

Butler afirma que uno es significado “desde el momento del nacimiento” (ibid.:257). “¿Qué sentido tiene decir que nos hemos convertido en lo que siempre hemos sido?” La cuestión es que “decir que tenemos la marca de un género no equivale a decir que tenemos una marca permanente e irrevocable”.

La necesidad de vivir las propias marcas constituye la posibilidad de cambio. La postura de Butler tiene aquí un tono de entusiasmo dialéctico. “El género es un modo de convertirse que... no puede tener inicio ni cierre”.

En este fragmento del texto, el concepto de género se disuelve dialécticamente en movimiento y dinamismo: “Mujer ya no es un sustantivo, ya no es una sustancia autoidéntica” (ibid.: 258). “Ser mujer es convertirse en mujer... el género es un proceso de construirnos a nosotras mismas... un conjunto de actos intencionales, de apropiación, la adquisición de una habilidad, un “proyecto” para utilizar términos sartreanos” (Butler, 1998:31).

Haciendo referencia a Beauvoir, Butler formula aquí una crítica poderosa de la “metafísica de la sustancia”: en la noción metafísica, se postula que los conceptos de feminidad y masculinidad existen como sustancias “causalmente responsables de ciertos tipos de comportamiento” (Butler, 1989: 258). La sustancia es, en su carácter de sustancia, responsable tanto de la apariencia como del comportamiento. Sin embargo, cuando la sustancia es reducida a proceso, es decir, en la posición crítica, la hermenéutica de la “metafísica de la sustancia” es mera tautología. Por implicación: cuando el sexo es género, el sexo no puede explicar el género. El género constituye el sexo, no refleja el sexo. Butler llega a las mismas conclusiones radicales que formulará en *El género en disputa*, pero aquí son expresadas como consecuencia de la tradición en la que se sitúa la postura de Beauvoir, no como oposición a ella: “quizá Beauvoir critica el concepto de género como una sustancia natural de la misma manera que Sartre cuestionaba la realidad del yo sustancial” (ibid.).

El género es “un proyecto, una habilidad, una búsqueda, una empresa,

hasta una industria... un estilo corpóreo” (Butler, 1989: 256). Sin embargo, “uno no se convierte en un género a través de una elección libre y sin ataduras ya que la identidad de género está gobernada por un conjunto de tabúes rigurosos, convenciones y leyes” (ibid.) que incluyen el terror, la vergüenza y el castigo. La libertad para escoger es obligatoria y, por ello, minada: uno tiene que escoger en contra de uno mismo.

Refiriéndose a la feminista marxista Monique Wittig (quien había rechazado la idea de que existe una distinción entre sexo y género en Beauvoir), Butler subraya que “el sexo es en sí mismo una construcción histórica y, es más, una categoría política” (ibid.:261). Beauvoir “ocasiona una interpretación histórica no sólo del género, sino también del sexo”.¹²

El género es un drama mundano específicamente corpóreo, restringido por posibilidades específicamente culturales. Sin embargo, esta restricción no carece de momentos de contingencia, de posibilidad, de confusión cultural sin precedentes que siempre trabajarán hacia la destrucción de la ilusión de que la restricción de género está dictada por la naturaleza (ibid.).

Una vez más, Butler adopta una idea esencialmente hegeliana (y también marxiana): la ilusión del sexo como una sustancia es real sólo en la medida en que se interpreta en el escenario de la vida cotidiana (en el lenguaje hegeliano, esto se diría: la esencia tiene que aparecer), pero esta necesidad no sólo garantiza la posibilidad de cambio, sino que además trabajará siempre hacia la destrucción de la esencia ilusoria y para dejar paso a algo diferente. Esta –un típico ejemplo de pensamiento dialéctico– es la base material-histórica de la esperanza por el cambio social inherente en (y no exterior a) la dinámica de la realidad social.

Stella Sandford sostiene que la distinción implícita entre sexo y género es característica de los postulados más tradicionales del feminismo, empezando por los de Mary Wollstonecraft, mientras que Simone de Beauvoir consiguió de hecho esquivar y superar esta distinción, lo que implica que éste es su logro pionero. “La insistencia de Butler de encontrarla en el libro (El segundo sexo)... revela que no es tanto Beauvoir, sino la propia Butler quien no puede exorcizar el fantasma de esta distinción,

a pesar de las implicaciones radicales de su propia teoría del género” (Sandford, 1999:22).

Mientras que en *El género en disputa* Butler desea rotundamente volver a situar a Beauvoir en el seno del feminismo tradicional, en sus ensayos anteriores se contradice sobre eso: por un lado reconoce y elogia el poder emancipador del concepto dialéctico beauvoiriano de la libertad y la agencia personificadas, y el concepto prestado de Merleau-Ponty que el cuerpo en sociedad sólo recibe su significado de la sociedad y nunca de sí mismo; por el otro lado, Butler malinterpreta el concepto hegeliano-sartreano de convertirse y concluye que existe un sujeto inicial, presocial que “se convierte” y lo equipara con el cuerpo sexuado que ha de convertirse en cuerpo generizado. Juzgando por su postura en *El género en disputa*, donde se completa esta línea de razonamiento, el cambio en su interpretación de Beauvoir es el resultado de su adopción repetida del rechazo de Irigaray hacia la dialéctica hegeliana por ser “falocéntrica”; en la época en que Butler concebía a la dialéctica como una forma abierta, dinámica de pensar (antes de *El género en disputa*), alababa las ideas de Beauvoir precisamente por esto; en la época en que concebía a la dialéctica como una forma de pensar cerrada y mecánica, rechazó a Beauvoir y formuló su crítica del “fundacionalismo” feminista desde una postura opuesta, y ya no continuada, de *El segundo sexo*.¹³ Butler sólo se puede hacer la (polémica) pregunta, ¿quién es el hacedor que se convierte?, después de haber abandonado la presuposición dialéctica de que ser y convertirse es uno y lo mismo. Crea el problema que luego sostiene que Beauvoir deja sin resolver a través de la trivialización –desdialéctización– del argumento dialéctico de Beauvoir, insertando en la teoría de ésta un “hacedor” que es (supuestamente un sujeto cartesiano asexuado) y sólo posteriormente se convierte (en mujer).

En el apartado que sigue, intentaré corroborar más mi postura de que los elementos más importantes del trabajo de Butler están arraigados en –y no opuestos a– la tradición crítica dialéctica, examinando su razonamiento en *Subjects of Desire*.

3. EL TRATAMIENTO DE BUTLER DE LA DIALÉCTICA EN SUBJECTS OF DESIRE

La concepción beauroiriana del género como un proyecto incesante, un acto cotidiano de reconstrucción e interpretación se inspira en la doctrina de Sartre de la elección prerreflexiva... [que es] el tipo de elección que hacemos y no nos damos cuenta hasta más tarde de lo que hemos hecho

Butler, 1987b:131

En efecto, el deseo es el construimos a nosotros mismos que llevamos a cabo diariamente y sólo raramente bajo los auspicios del pensamiento reflexivo

Butler, 1987a:97

Los conceptos de identidad y el “construirse a uno mismo” performativo ya fueron centrales en el primer libro de Butler, *Subjects of Desire* (Butler, 1987a). El punto de partida de *Subjects of Desire* es el tratamiento de una idea moral normativa inherente en la filosofía occidental clásica: la vida buena, racional e inteligente. Dejando de lado el concepto alternativo del “filósofo desprovisto de afecto” (Butler, 1987a:3), la personificación de esta idea moral es el “filósofo de los impulsos metafísicos, este ser de deseo inteligente” (ibid.), que consigue integrar el deseo (una fuerza potencialmente peligrosa e irracional por ser “limitada, centrada, interesada y comprometida”) con la razón y la “visión clara”. La “vida filosófica” se define en esta tradición como “la persecución de la integridad”: sólo el “sujeto unificado” (ibid.:4) puede llevar una “vida moral” basada en una “verdadera autonomía” y la libertad en vez de la “represión” y la falta de libertad. La acción moral como “una función de la vida moral” es más que la conformidad con una regla moral; “debe ser “entregada a uno mismo” en el sentido kantiano. Desde este ámbito de la filosofía moral, la moralidad y la buena vida han sido vinculadas a “la identidad, la unidad y la integración” (ibid.:5).

Para ser razonables, debe ser posible realizar una demanda: “Para Spinoza y Hegel, el lugar metafísico del sujeto humano se expresa a tra-

vés de la racionalidad inmanente del deseo” (ibid.). Si hubiera deseos que no respetaran la racionalidad, “el sujeto humano, como un ser que desea, estaría bajo riesgo constante de falta de techo metafísico y fragmentación interna”. Butler sostiene que el trabajo de los intérpretes franceses de Hegel, incluido Kojève, Hyppolite y Sartre, han sido “tantas meditaciones sobre la viabilidad de este ideal filosófico” (ibid.:6). Las dudas crecientes sobre si el deseo puede ser razonable les condujeron a las revisiones de “la versión de Hegel del sujeto autónomo” (ibid.). La disolución del sujeto integrado e integrante señala el carácter “insuperable de lo negativo” (ibid.:7), es decir, lo que no puede ser integrado en el sujeto autoidéntico (en terminología de Adorno, el no idéntico). Butler subraya el carácter hegeliano de esta tradición de pensamiento: “Lo que es importante, el sujeto hegeliano no es un sujeto autoidéntico que viaja petulantemente de un sitio ontológico a otro; es sus propios viajes y es cada sitio en el que se encuentra a sí mismo” (ibid.:8).

En palabras que son ya familiares por el tratamiento que Butler hace de Sartre y Beauvoir: ser es convertirse. El deseo de Hegel, según Butler, es la “persecución del conocimiento” y la “persecución de la identidad” que se ve siempre frustrado ya que siempre queda más por experimentar y por conocer. El deseo es “un cuestionamiento corpóreo de la identidad y el sitio” (ibid.:9).

De especial importancia para comprender los ensayos de Butler sobre sexo y género es su tratamiento comparativo de la crítica de Hegel de cómo Spinoza superó el dualismo de Descartes de mente y cuerpo “que pone de relieve el escepticismo del propio Hegel sobre la clausura metafísica” (ibid.:10). En la concepción monista de Spinoza, los “apetitos” corpóreos y la “voluntad” intelectual son “dos dimensiones de un ser integral” que tomadas en conjunto reciben el término de “deseo” (para Spinoza, la “esencia del hombre”) (ibid.:11). Butler sostiene que “Hegel aplaude claramente la refutación monista de Spinoza del dualismo cartesiano mente/cuerpo” en la que ve “los momentos incipientes de una teoría dialéctica de la identidad”. Para Hegel, el monismo de Spinoza es “un precedente filosófico importante para la promoción de un monismo capaz de diferenciación interna” (ibid.:12). Sin embargo, Hegel todavía piensa que “con

Spinoza, hay demasiado Dios”: Spinoza pone demasiado énfasis en la autoactividad de la “Sustancia” (lo que sería la “totalidad” en la concepción de Hegel) y no la suficiente autonomía al sujeto individual humano y la conciencia de su propia identidad. Es allí donde Butler ve la histórica ruptura entre la filosofía de Spinoza y el idealismo de Kant y Hegel: el sujeto le quita protagonismo a la sustancia. En otras palabras, para vincular este debate a los asuntos un poco más terrenales tratados en el debate sobre sexo y género: la concepción más moderna de Hegel es preferible a la versión más temprana de Spinoza sobre el mismo tema porque en la concepción más moderna, “idealista”, la dialéctica entre estructura y agencia es más abierta y mejor equilibrada.

El capítulo “Trouble and Longing: The Circle of Sexual Desire in Being and Nothingness” en *Subjects of Desire* (Butler, 1987a:138-156) se parece al primer capítulo de *El género en disputa*. Ambos textos están vinculados por el concepto de “líos” con una formulación de Sartre en *El ser y la nada*: “El deseo se define como líos”.

El tratamiento de Butler de Sartre gira alrededor de otro estudio del problema mente/cuerpo, expresado en la formulación contraintuitiva de que “en la teoría de Sartre es el cuerpo el que sigue la conciencia” (ibid.:149). Esto puede ser interpretado, sugiero, como antecedente de una afirmación posterior de Butler: el sexo sigue al género.

Butler sostiene que para Sartre, “la libertad purificada del cuerpo es una imposibilidad” (ibid.:139). Aunque es “el límite de la libertad”, el cuerpo es “la condición insuperable de la individuación”; “actúa de mediador para, y determina la libertad” y “los varios proyectos de elección” (ibid.). Por esta razón, “el cuerpo no es nunca un hecho puro; es en igual medida una perspectiva y un conjunto de relaciones intencionales” (ibid.:140). La libertad no es sólo el esfuerzo por trascender los límites corpóreos, sino también un esfuerzo constante por afirmar los vínculos corpóreos con el mundo que componen la situación de cada uno”. Butler destaca que “el concepto de situación” modera radicalmente “el carácter ex nihilo de la libertad” (ibid.): el cuerpo es “una manera de situarse a uno mismo en el mundo”. Es tanto la “distancia del mundo como la condición de nuestro acceso a él” (ibid.:144), “tanto la contingencia como el proyecto”.

Butler destaca (1987a:92) que los dos intérpretes más importantes de Hegel en Francia a los que se refiere –Kojève e Hyppolite– aceptan la formulación hegeliana de que “los seres humanos son lo que no son y no son lo que son”. Sartre siguió en esta línea cuando escribió en *El ser y la nada*: “Tenemos que tratar la realidad humana como un ser que es lo que no es y no es lo que es” (ibid.:93). Butler presenta la recepción francesa de Hegel como un proceso por medio del cual la conciencia pasó a ser considerada, cada vez más, como algo personificado. Considera que esto es

[...] la realización fenomenológica de la opinión temprana de Hegel de que el deseo constituye, tanto como revela, las relaciones que vinculan el yo con su propio mundo. Para hacer más concreta la doctrina de Hegel, el deseo humano debe parecer... que significa... un yo personificado e históricamente situado (ibid.).

En palabras de Sartre, “se llega a considerar al deseo como una elección, un juicio y un proyecto de transfiguración”. Aunque “el deseo es siempre y únicamente resuelto en lo imaginario” (ibid.:96), “el aspecto fáctico de la existencia, particularmente del cuerpo, no puede ser enteramente autocreado”, es decir: Los cuerpos importan.¹⁴

Por lo que sé, Butler nunca publicó nada que combinara explícitamente las destacadas diferencias entre su tratamiento de las mismas cuestiones teóricas en sus primeros textos y en *El género en disputa*. Es un hecho desafortunado porque deja a la especulación las causas que motivaron estas diferencias.¹⁵

La conclusión del estudio hasta ahora es que la teoría de Butler sobre sexo y género es fundamentalmente una meditación sobre el problema más general de cómo agencia/libertad/autonomía se relacionan con estructura/sistema/determinación, un problema especialmente destacado en el contexto de la sociedad moderna. Tanto sus primeras interpretaciones (Butler, 1998, 1987b) como, aunque en menor medida, la más reciente (Butler, 1989, 1990, 1993a) contienen muchos elementos esencialmente dialécticos y en armonía con argumentos similares desarrollados en el contexto de *Teoría Crítica*.¹⁶

En las páginas que quedan intentaré dar una idea general de algunas

posturas que consideraría centrales en la tradición de Teoría Crítica. Para esto hago uso de contribuciones de Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Moishe Postone. El objetivo de este apartado conclusivo es señalar maneras en las que la crítica feminista de la identidad podría –y de hecho debería– ser revinculada a la tradición dialéctica.

4. HACIA UNA DIALÉCTICA NEGATIVA DE EL GÉNERO EN DISPUTA: SOBRE EN LO QUE UNO SE CONVIERTE, EN LO QUE UNO SE INCLUYE Y LO QUE UNO NO ES

Cualquier cosa que se denomine naturaleza en el contexto de la falsa ilusión burguesa es meramente la cicatriz de la mutilación social. [...] La feminidad en sí misma es ya el efecto del látigo

Adorno, 1974:95F

Supongo que es mi hegelianismo: uno se define tanto por lo que no es como por la posición que explícitamente habita

Butler en Osborne y Segal, 1994:35

Carrie L. Hull (1997:22) propone “defender el contenido de la mayoría de los argumentos de Butler” (ibid.:22) tomando la perspectiva histórico-materialista de Adorno.¹⁷ En el siguiente apartado, intentaré dar una idea general sobre los pilares de tal intento.

El problema de estructura y agencia es básico para cualquier teoría moderna social o política. Para poder justificar la posibilidad de cambio, la dialéctica de la estructura y la agencia, o de la determinación y la libertad, tiene que ser entendida como precaria, abierta y sin resolver. Mientras que Butler, en sus lecturas más tempranas de Beauvoir, señala este carácter abierto como uno de sus logros más importantes, algunas formulaciones en *El género en disputa* tienden a ser menos claras. En *Bodies that Matter* (Butler, 1993a), sin embargo, Butler vuelve a poner énfasis en la crítica de privilegiar a la estructura con respecto a la agencia (ver más arriba). Se distancia de las nociones estructuralistas que simplemente

reemplazan el sujeto “Humano” con otro sujeto preexistente, sea “Cultura”, “Discurso” o “Poder”. Afirma que desde un punto de vista que considera que éstos “hacen” el construir (Butler, 1993a:9), “se retiene al lugar gramático y metafísico del sujeto”. Como modelo alternativo señala a Foucault, en cuya noción de poder “no existe un poder que actúa, sino sólo un actuar reiterado que es poder por su persistencia e inestabilidad”. Para el Foucault de *Disciplina y castigo*, “el poder no es un sujeto que actúa sobre los cuerpos como si fueran sus objetos definidos” (ibid.:34). Por implicación esto significa que –a pesar de las apariencias– la estructura “objetiva” no es externa o separada de los sujetos que actúan, sino intrínseca a ellos, es decir, lo objetivo es subjetivo a la vez. Sin que lleguen empero a ser iguales al 100%, lo objetivo y lo subjetivo se encuentran en una relación de identidad y no identidad simultáneas.

Es fácil ver que estos rasgos constituyen un terreno común entre Beauvoir, Foucault y Butler, por un lado, y Adorno, por el otro.¹⁸ Adorno, sin embargo, llega más lejos. Entiende la “sociedad” como un concepto específico que se refiere a condiciones específicamente modernas y sostiene que lo “específicamente social” –es decir, lo que hace de la sociedad una sociedad– consiste precisamente en “la falta de equilibrio entre las instituciones (a favor de ellas) y los hombres” (Adorno, 1989:267). Aunque esté compuesta por seres humanos, no es humana. La característica de la sociedad (moderna) es “la dependencia de todos los individuos de la totalidad que forman” (ibid.:268), que a la vez forma sus miembros como individuos. Adorno insta a que no se elimine la incomprendibilidad, el carácter imprevisible y abierto de la sociedad, sino que se haga un esfuerzo por comprender por qué es incomprendible.

Esta resistencia de la sociedad hacia la comprensión racional debería ser entendida en primer lugar y sobre todo como un indicio de las relaciones entre hombres que han crecido a ser independientes de sí mismos, opacos, a enfrentarse con los seres humanos como si fueran una sustancia diferente (ibid.:270).

La referencia al concepto de Marx de “fetiche de mercancía” es bastante obvia. Uno de los rasgos más importantes de la sociedad es la obligación

de adoptar una identidad. “El principio todopoderoso de la identidad en sí... trabaja hacia la extinción de las identidades personales [de los individuos]” (ibid).

Adorno señala “la abstracción implícita en el sistema de mercado”, ya que “representa la dominación de lo general sobre lo particular, de la sociedad sobre sus socios cautivos”. Este sistema requiere el respeto de todos hacia su ley bajo castigo de ser destrozados, “independientemente de si la ganancia es la motivación subjetiva (de uno) o no” (ibid.:271).

Adorno describe la situación paradójica de resistencia en términos similares a Butler y Foucault: “Los hombres deben actuar para poder cambiar las presentes condiciones petrificadas de existencia, pero éstas han dejado una huella tan profunda en la gente [...] que apenas parecen capaces de la espontaneidad necesaria para hacerlo”.

Esto subraya la dificultad, aunque no la imposibilidad de resistencia: sólo “los apologistas del orden vigente” sacan de aquí “nueva fuerza para su argumento de que la humanidad no está todavía madura” (ibid.:275).

Evitando la (supuestamente hegeliana) clausura y teleología que Derrida, Irigaray y otros aborrecen tanto, Adorno (como Marx antes que él)¹⁹ se resiste constantemente a entregar un plano para un mejor estado de cosas (“cualquier preconcepción sobre dónde podría conducir”). Pero sí es muy claro sobre lo que no se debe hacer. Adorno formula una crítica del reformismo gradual de hacer propuestas positivas: “El orden existente... está atento para asegurarse de que cualquier cosa que se piense o se diga sirva para un cambio específico o tenga, como ellos dicen, algo positivo que ofrecer” (ibid.).

A la sociedad “se le puede reconocer como un bloque universal, tanto en el marco de los hombres como fuera de él simultáneamente. Las propuestas concretas y positivas para el cambio sólo refuerzan este obstáculo”. La crítica de Adorno se aplica en igual medida al reformismo “viejo de izquierdas” y a la “política de la diferencia”, como dos caras de la misma moneda (falsa). La piedra de toque de la resistencia es retar el “bloque universal”. Sin embargo, tanto la identidad como la generalidad habitan dentro y fuera de los individuos, a los que tienden a avasallar cada vez más.²⁰

Una de las diferencias entre los discursos de Butler y de Adorno es

que los conceptos de éste son históricamente específicos de manera más clara. De allí expresa una reivindicación que Butler comparte teóricamente pero no aplica de manera sistemática a las categorías que adopta: la idea de que el presente es pasado cristalizado y debe ser comprendido como tal también exige que uno adecue históricamente las categorías que utiliza en el proceso de comprensión. Aunque esto es lo que Butler hace precisamente para el concepto “sexo”, el aparato conceptual que utiliza para el análisis no es en sí comprendido como parte del objeto de análisis. Comparte este fracaso con Sartre y Derrida. En el razonamiento de Adorno, sin embargo, la sociedad, la totalidad y el individuo son entendidos como conceptos históricamente específicos y fenómenos que pertenecen a un objeto particular: la sociedad moderna burguesa.

Los conceptos de libertad y necesidad (que también son –como se demostró anteriormente– centrales en el razonamiento de Butler) también necesitan ser adecuados históricamente. Moishe Postone (1993) sostiene que hay dos nociones de necesidad implícitas en el trabajo de Marx: las trans-históricas, como la necesidad humana universal por entrar en intercambio con la naturaleza, y las necesidades históricamente específicas dictadas por las necesidades de una formación social particular, como es el modo capitalista de producción (Postone, 1993:381). Esta distinción da a entender que la superación de la modernidad capitalista implicaría deshacerse de las necesidades específicas y tener la oportunidad de manejar de una manera racional –es decir, minimizar– las que no se puedan evitar.²¹ Un argumento análogo con referencia a “sexo y género” sería que, aunque la procreación tendrá que ser un aspecto de cualquier sociedad humana, la obligación identitaria de que haya hombres y mujeres no lo será.²²

En el razonamiento de Postone, la libertad incluye reconocer “la limitación”, material y corporal, “de la humanidad como una parte mediata de la naturaleza”. Esta postura se opone tanto a las fantasías idealistas de trascendencia de la naturaleza y el lado corporal de la existencia como a la simple inversión de éste, el deseo ingenuo de armonía con la naturaleza (material). Postone plantea la idea de que la producción determinada por el capital, una “agricultura de raja y quema” (ibid.:383) a un nivel gigante, incluye sueños de “total falta de límites, una fantasía de [...] la

liberación completa de la materia, de la naturaleza". El sueño del capital de la despersonificación es la pesadilla de los habitantes del planeta, el verdadero equivalente mundano de un idealismo extremista. El argumento de Postone en contra de fantasías idealistas de libertad despersonificada –que se basa en una lectura cuidadosa de Marx– hace claramente eco de los esfuerzos de Sartre y de Beauvoir por pensar en la “libertad” como algo personificado y sexuado/generizado, que a su vez fue el punto de partida de los trabajos de Butler sobre sexo/género

Adorno sostiene en la misma línea: “[La] plena implantación [de la libertad] sólo es posible bajo las condiciones sociales del desencadenamiento de la abundancia” (Adorno, 1990:218).

El concepto “espiritualizado” de la libertad que se refiere a un “más allá de la naturaleza” abstracto, donde “la libertad” es “la libertad con respecto al reino de la causalidad” (Adorno, 1990:220), es una caricatura inútil de lo que la libertad podría realmente ser en una sociedad libre: no tener que “doblegarse a alternativas”. Para Adorno, “es una huella de libertad rechazarlas hallándose en medio de lo establecido” (Adorno, 1990:226). Ambos conceptos, el rechazo hacia las alternativas (pensar en macho/hembra o hetero/homosexual) y el reconocimiento de la limitación corporal de la existencia humana también son compartidos por Butler y Beauvoir. Sin embargo, la distinción entre necesariamente necesario y necesidades de “segunda naturaleza” está ausente en las filosofías “existencialistas” y otras filosofías relacionadas. Esta falta es el talón de Aquiles conceptual de teóricos tan diversos como Sartre y Butler y, respectivamente, la fuerza de las contribuciones de la tradición de Teoría Crítica.

En su concepción de Teoría Crítica, Max Horkheimer tachó de “ilusión idealista” lo que Butler denomina la “metafísica de la sustancia”.

Marx quiso, acertadamente, deshacerse de la convicción de que hay alguna esencia de ser que domina todas las épocas y todas las sociedades y les presta su significado. Fue precisamente este elemento de la filosofía hegeliana que le pareció una falsa ilusión idealista. Sólo los propios seres humanos –no la “esencia” de humanidad, sino los seres humanos reales de un momento histórico determinado, que dependen el uno del otro y de la naturaleza exterior e inte-

rior– son los sujetos de la historia que actúan y sufren (Horkheimer, 1993:138f).²³

Basándose en esta concepción, Adorno sostuvo que: “Es imposible decir lo que es el hombre. El de hoy [...] todas las mutilaciones que viene padeciendo desde hace milenios las arrastra consigo como una herencia de la sociedad. Para boicotear la posibilidad de la condición humana no hay más que descifrar ésta a partir de su constitución actual” (Adorno, 1990:128).

Esto, según Adorno, “veta cualquier antropología”. El hombre no “es” sólo lo que era y lo que es pero también aquello que puede llegar a ser (Adorno, 1990:57). En este contexto, Adorno tacha el concepto de “autoalienación”, de reaccionario porque “con aire paternalista insinúa que el hombre ha caído de la enseidad que siempre fue”. Sin embargo, “el hombre” jamás fue “tal” y “lo único que puede esperar de la restauración de sus arjai [orígenes] es la sumisión a la autoridad, a lo que le es ajeno. (ibid.:276). La única “alienación” que hay es la sumisión a la autoridad.

Una vez más es fácil ver las similitudes con la postura de Butler: construir esencias extrahistóricas, abstraídas de seres humanos concretos, es una falsa ilusión idealista. Sin embargo, también existe una diferencia: la ruptura de Adorno y de Horkheimer respecto a la “ilusión idealista” es más fuerte que la de Butler, ya que la de aquellos es un argumento históricamente específico. Las personas en sociedad desarrollan estas “imágenes invariables” –“fundacionalismos”, “esencialismos”– porque realmente tienen que identificarse con cosas, es decir, se tienen que tratar a sí mismos como mercancías.²⁴ “Si los hombres dejaran de tener que igualarse con las cosas, ni necesitarían de una superestructura cosista, ni tendrían que proyectarse como esencias inmutables según el modelo de la coseidad” (ibid.:100).

Aunque señala un contexto histórico específico en el que “la ilusión idealista” se ha convertido en algo omnipresente, Horkheimer y Adorno son capaces de señalar (al menos de una manera implícita) una perspectiva en la que podría desaparecer. Butler no puede hacer mucho más que un llamamiento implícito en el sentido de que las personas no deberían hacer

imágenes invariables de sí mismas. La pregunta crucial pues, sigue siendo: “¿por qué no escuchan?”

El rechazo de Adorno hacia el pensamiento identitario es dialéctico de una manera extraña y compleja. Una mirada más cercana a las formulaciones más complejas de Adorno hace difícil imaginar cómo un rechazo de la “identidad” podría posiblemente ser formulada de una manera no dialéctica: “Lo que es, es más de lo que es... En este sentido, lo no idéntico²⁵ sería la propia identidad de la cosa contra sus identificaciones” (Adorno, 1990:164).

Adorno desdobra la declaración hegeliana “lo que es, es más de lo que es” –también compartida por muchos otros teóricos, incluida Butler– en dos direcciones. Por un lado, aparece como una defensa de lo concreto y lo particular ante el concepto genérico: “[Al] conocimiento de la no identidad... le interesa qué es esto, el pensamiento de identidad dice bajo qué está subsumido, de qué es un caso o qué representa, o sea lo que no es en sí mismo” (Adorno, 1990:152).

Cuando digo “soy un hombre”, lo que realmente digo es: me encuentro bajo la categoría hombre. Me subordino a mí mismo a otra cosa abstracta, una categoría que es la materialización de un conjunto particular de prácticas históricas y sociales. “El pensamiento de la identidad se aleja tanto más de la identidad de su objeto cuanto más desconsideradamente la emprende con él” (ibid.:152). El “conocimiento de la no identidad” busca salvar la identidad de la cosa (en este sentido) de la inclusión a las categorías del pensamiento de la identidad.

Por el otro lado, Adorno defiende, a la vez, la posibilidad de que el concepto pueda tener algo que ofrecer que vaya más allá de lo particular: lo que es, no es sólo más de “en lo que se incluye” sino además más de lo que es en su particularidad:

Cada uno de los objetos que se subsumen bajo una clase tiene determinaciones que no se incluyen en la definición de la clase. Pero para los conceptos más enfáticos, que hacen más que simplemente nombrar un denominador común de cada uno de los objetos que se incluyen en él, también se puede aplicar lo contrario (ibid.).

Al rechazar una simple iconoclasia nominalista, Adorno defiende aquí el potencial emancipador de los conceptos universales porque podrían contener una diferencia productiva, deseable y utópica respecto al estado actual de cosas: “[...] la preocupación del individuo no es sólo agarrarse a lo que le roba su concepto general; es de igual interés para él conseguir este ‘más’ del concepto comparado con su pobreza” (ibid.).

Ya que “nada particular es verdadero” (ibid.:155), es decir, nada es simplemente lo que realmente es, lo particular necesita de lo general para realizar sus propias posibilidades. En este movimiento característico, Adorno –que no se inclina hacia ninguna celebración positivista de lo particular en contra de lo abstraídamente conceptual– desea salvar el carácter emancipador del idealismo.²⁶ “Lo que es, es más de lo que es” no es sólo una crítica de la insuficiencia de los conceptos y las categorías de la identidad, sino además una crítica de la insuficiencia de una realidad “falsa” en la que nada particular puede ser “verdadero”. Este argumento se parece al concepto de Sartre y de Beauvoir del “proyecto”, el “todavía no”, el “fantástico”, todos parte de “lo que es”.

El concepto de dialéctica que Butler rechaza es una lectura malinterpretada y unilateral de la dialéctica. En una entrevista, esta autora observó: “Acepto el concepto derrideano de que toda oposición dialéctica se produce a través de un conjunto de exclusiones y de que lo que está al margen de la dialéctica –que no es una negación– no puede ser contenido en la dialéctica” (Butler en Osborne y Segal, 1994:35).

La crítica de Derrida, sin embargo, que aparece como una simple negación de la dialéctica hegeliana, deja fuera lo que está fuera del concepto hegeliano de la misma; es decir, la Dialéctica Negativa.

Adorno se refiere en Dialéctica Negativa a los críticos de la dialéctica (hegeliana), quienes dicen que la dialéctica reduce la diversidad plena de lo diferente a lo claramente contradictorio.²⁸ Adorno no niega esta acusación de reducción. En vez de ello, devuelve los cargos: la culpa no es del método, sino del objeto. El método dialéctico que reduce lo que es de muchas maneras diferente a lo contradictorio es “apropiado para la monotonía abstracta” del “mundo administrado” (Adorno, 1990:18). Culpar a la dialéctica por esta reducción equivaldría a culpar al mensajero por las

malas noticias. La dialéctica negativa, sin embargo, intenta captar los elementos de la identidad de una realidad falsa –inhumana– y pensar más allá de esta falsa realidad (incluida su “reducción” de lo múltiple a lo contradictorio) a través de la explotación de sus contradicciones.²⁹

Una vez más, Adorno adecua históricamente no sólo los “objetos” de su pensamiento crítico, sino además, las propias herramientas críticas utilizadas en el proceso. Siendo “la ontología de la falsa situación” (Adorno, 1990:19), el pensamiento dialéctico “se ha ido constituyendo y es tan caduco como la sociedad antagónica” (Adorno, 1990:145). Si la dialéctica reconoce que “lo único capaz de liberar del contexto dialéctico de la inmanencia es dicho contexto”, que “reflexiona críticamente sobre él y con ello sobre su propio movimiento... Una tal dialéctica es negativa” (ibid.).³⁰

Derrida/Irigaray/Butler, a diferencia de Adorno, rechazan el bebé dialéctico lavado con agua hegeliana. Propongo que Leer a Butler al revés, desde *El género en disputa*, pasar por sus ensayos más recientes y llegar a su estudio de la recepción francesa de Hegel en *Subjects of Desire*, que presenta una concepción más abierta y flexible del pensamiento dialéctico, podría reforzar los elementos más radicales de la crítica de Butler. Desvincularlo de la tradición dialéctica resulta en detrimento del radicalismo de la crítica de Butler. Las conclusiones radicales sin el argumento dialéctico son despersonificadas como la mueca sin el gato.

NOTAS

¹ Obviamente, la propia Butler ha vuelto a hablar sobre Hegel y el concepto de dialéctica en algunos de sus trabajos más recientes, en particular *The Psychic Life of Power* (Butler 1997) y sus contribuciones en *Contingency, Hegemony, Universality* (Butler, Laclau, y Žižek 2000). El debatir sobre si (y cómo) las posturas presentadas en estas contribuciones varían teóricamente de las comentadas en este texto sería un tema para otro ensayo. Aparte de eso, *El género en disputa* seguirá ejerciendo su influencia poderosa en los debates feministas y críticos, independientemente de sus obras más recientes, sobre todo porque no están explícitamente formuladas como revisiones de *El género en disputa*, o referentes a él. Además, preferí referirme a *Bodies that Matter* (Butler, 1993^a) de una manera sólo secundaria puesto que –en lo que respecta a los aspectos limitados que comento aquí– no presenta ninguna diferencia importante con el razonamiento de Butler en *El género en disputa*. En el prefacio de la republicación de 1999 de *Subjects of Desire*, Butler comenta que la versión original del libro había sido escrita en un marco conceptual basado en Hegel, Marx, la fenomenología y la Escuela de Frankfurt que había estudiado en Heidelberg y Yale. Fue en el proceso de revisar el manuscrito para su publicación que Butler añadió capítulos sobre Derrida, Lacan, Deleuze, y Foucault, a quien estaba empezando sólo en este momento a apreciar por encima de aquellos autores. “En 1985-86 no estaba todavía preparada para hacer los movimientos teóricos que empiezo en los últimos capítulos [de la versión publicada de *Subjects of Desire*] y que hice posteriormente al escribir *El género en disputa*, publicado a finales de 1989. Aunque en el momento de escribir esto no soy todavía anciana, la lectura de este libro me recuerda [...] mis obras de juventud, lo que quiere decir que pido al lector que lo aborde con un gran espíritu de perdón” (Butler, 1999: VIII). Desafortunadamente, Butler parece encontrar tan obvia la necesidad inherente de hacer estos “movimientos teóricos” que no consigue hacer una reflexión crítica sobre sus implicaciones. La referencia medio burlona a los momentos hegelianos-marxistas como “obras de juventud” parece presuponer una creencia más bien pre-posmoderna en la linealidad del desarrollo intelectual.

² Obviamente, en el presente ensayo –que tiene el carácter de un estudio teórico/metódico preliminar para un tratamiento más completo que espero poder realizar en un futuro próximo– no sugiero un análisis integral de todo el argumento

de El género en disputa. A diferencia de los ensayos comentados en el apartado dos, los comentarios de Butler sobre Beauvoir en El género en disputa son de hecho un aspecto subordinado de su discusión sobre la escritora marxista lesbiana Monique Wittig. El rechazo de la dialéctica (hegeliana) parece, de esta manera, ser parte de una decisión por articular aún más la crítica de la identidad sexual, no como continuación sino en contraposición al marxismo. Para la versión de antiesencialismo de Wittig (1992) es básica la dependencia del concepto marxista del fetichismo y el carácter real-abstracto de las relaciones sociales fetichizadas, cuyo carácter dialéctico Butler no aprecia.

³ No puedo discutir aquí sobre si los comentarios aislados sobre género de Marx, Adorno y otros podrían llegar a formar una “Dialéctica Negativa de Géneros en disputa” y de qué manera. Para Adorno, ver sobre esto las contribuciones en O’Neill (1999). También los trabajos de Monique Wittig (ver nota al pie anterior) y Mario Mieli (1980) son centrales para tal proyecto.

⁴ N. de la T. Las citas fueron traducidas por la traductora (excepto las de El género en disputa y Dialéctica Negativa); las demás referencias corresponden a las ediciones usadas por el autor, que aparecen en la bibliografía seguidas por las referencias españolas en los casos de que existan.

⁵ El género en disputa es, mucho más que los textos más tempranos de Butler –que son discursos filosóficos sobre temas más abstractos–, una intervención en el movimiento feminista con intenciones claramente prácticas. Los asuntos filosóficos más básicos están incorporados y subordinados a cuestiones estratégicas básicas para el movimiento al que se refiere el texto. Esto podría explicar por qué la “ruptura epistemológica” en el marco teórico de los trabajos de Butler no haya sido nunca (por lo que sepa) una cuestión de discusión en la recepción del libro. Butler deja perfectamente claro su interés estratégico: “De hecho, la insistencia prematura en un sujeto estable del feminismo –comprendido como una categoría inconsútil de mujeres– genera inevitablemente mucho rechazo para aceptar la categoría... aun cuando ésta [construcción] se haya realizado con objetivos de emancipación” (Butler, 2001:36f). La intención de Butler es la de reformular la categoría “mujer” de una manera que provoque menos “negaciones”, es decir, convertirla en una categoría más incluyente. El mérito de su opinión básica de que la construcción de coaliciones debería basarse en el diálogo abierto antes que en las colecciones de identidades estables y fijadas aleatoriamente es indiscutible.

La cuestión está en cómo proceder a partir de aquí, y allí es donde se encuentra la relevancia de un estudio de las contradicciones teóricas en el modo de argumentar de Butler.

⁶ Del primer ensayo, sección 13 de *Genealogy of Morals*.

⁷ De alguna manera, en la idea de Butler de que Beauvoir “propone una síntesis” de mente y cuerpo es donde empiezan los problemas. Trivializa la estructura dialéctica de la formulación de Beauvoir empujándola en la fórmula de triplicidad del libro de texto de mecánica. Sin embargo, el pensamiento dialéctico –ni siquiera el de Hegel– no corresponde casi nunca a esta fórmula. Sobre esto ver: apartados tres y cuatro.

⁸ La teoría de Irigaray parece sugerir que los dos sexos, “hombre” y “mujer”, han sido inventados por los hombres en una estratagema por excluir a las mujeres: las mujeres no se pueden representar en tales categorías hechas por los hombres. Butler es consciente de, y crítica con, “los esfuerzos ocasionales de Irigaray por derivar una sexualidad específica femenina de una anatomía específica femenina” (ibid.:29) pero no aclara si se adopta aquí “un discurso de biología,” “por razones puramente estratégicas” o si es, “de hecho, una vuelta feminista al esencialismo biológico” (ibid.:30).

En el primer capítulo de *Bodies that Matter* (Butler, 1993^a), la autora elabora aún más su entendimiento de Irigaray. Aquí observa que éste “al identificar lo femenino” produce “esta identidad que ‘es’ lo no-idéntico” (Butler, 1993^a:48). Irigaray fetichiza la no identidad en identidad. Butler parece aceptar este elemento de fetichismo como un ingrediente inevitable de esencialismo “estratégico”. Es más, abre la puerta trasera argumentativa de que, a lo mejor, Irigaray no quiere decir literalmente todo lo que dice: Butler observa que “sus términos tienden a hacer una mímica de la grandiosidad de los errores filosóficos que ponen de relieve”. Parece que Irigaray “se introdujo”, irónicamente, “en la voz de su padre” (ibid.:36).

⁹ En este apartado me refiero a los siguientes textos seleccionados: “Sex and Gender in Simone de Beauvoir’s *Second Sex*” (Butler, 1998; publicado originalmente en 1986 en *Yale French Studies*); “Variations on Sex and Gender, Beauvoir, Wittig y Foucault” (Butler, 1987b; publicado originalmente en 1986 en *Praxis International*); y “Gendering the Body: Beauvoir’s Philosophical Contribution” (Butler, 1989; una contribución a un lector sobre filosofía feminista).

¹⁰ El mismo *non sequitur* se contiene en Butler, 1998:33, quien entiende aquí el cuerpo sexuado y generizado como coextensiones del cuerpo natural y aculturizado. Como Stella Sandford sostiene, de una manera convincente, en su ensayo sobre la lectura de Butler de Beauvoir (Sandford, 1999), tal concepción es propia de Butler, no de Beauvoir.

¹¹ Esta lectura desdialéctizadora de Beauvoir, que aquí forma parte de una valoración positiva de ésta, se hará más adelante central en el rechazo de Beauvoir en *El género en disputa* (ver más arriba), donde Butler rechaza su propia mala interpretación en la persona de una Beauvoir-el coco. Sin embargo, Butler no habría sostenido nunca que el “sexo” es natural; en el contexto de su lectura de Beauvoir, esto parece una mera contradicción.

¹² Gayle Rubin ya llegó muy cerca a equiparar sexo y género: “El género es una división socialmente impuesta de los sexos” (Rubin, 1975:179). El género es la división de los sexos en la medida en que es socialmente impuesta, y ¿cómo podría ser impuesta sino socialmente?

¹³ En *Subjects of Desire* (Butler, 1987^a), Butler hizo un comentario sobre Foucault que –a modo de contraste– pone en relieve su postura cambiante: “Foucault permanece de esta manera un dialéctico tenue, pero la suya es una dialéctica sin un sujeto y sin una teleología, un dialéctico sin ancla en el que la inversión constante de opuestos conduce no a una reconciliación en unidad, sino a la proliferación de oposiciones que llegan a minar la hegemonía de la propia oposición binaria” (Butler, 1987^a:225). La mencionada autora introduce aquí a Foucault como un heredero crítico de Hegel, no como un filósofo de una tradición opuesta o alternativa, como en *El género en disputa*.

¹⁴ Para Sartre, esto implica “la imposibilidad de darse cuenta de lo imaginario en el mundo real”. Cuando lo imaginario no se puede descubrir en el mundo real, uno tiene que dirigirse a mundos irreales para descubrir el deseo, es decir, “para ser humano”. En el trabajo de Sartre, la creación de mundos imaginarios se da sobre todo a través de los trabajos literarios. Aunque Butler en *El género en disputa* tiene de hecho el estado de la vida cotidiana en mente y no el de la literatura, el telón de fondo sartreano podría, quizá, explicar la adopción frecuente de metáforas teatrales para el descubrimiento de lo imaginario y la (mal)interpretación generalizada de la “interpretación de género” como un drama de época arbitrario.

¹⁵ Una manera de formular la contradicción sería que Butler, de hecho, acusa

la tradición dialéctica (representada por Beauvoir) de no ser dialéctica, simplemente utiliza las palabras de una manera diferente (es decir: la manera en que las utiliza Irigaray). Mientras que autores en la tradición de Teoría Crítica tienden a considerar la dialéctica como una manera de pensar emancipadora y abierta, Butler se refiere con esta palabra a una manera de pensar cerrada y mecánica (que aquélla consideraría no dialéctica e incapaz de capturar el movimiento real de las prácticas sociales de la contradicción).

¹⁶ No se puede estudiar aquí hasta qué punto las teorías de Sartre, Merleau-Ponty y Beauvoir difieren de Teoría Crítica.

¹⁷ Argumenta que la discusión de Butler del “convertir en niña” un bebé recién nacido en *Bodies that Matter* (Butler, 1993a) y en particular la fuerza brutal del “¡Es una niña!” puede ser relacionada con la dolorosa afirmación intrínseca a lo que Adorno denominó “pensamiento de identidad” (Hull, 1997:24). El “convertir en niña” implica la “lectura” de los genitales. Los conceptos “niña” y “niño” están “vinculados a todas las cosas que significa ser niño o niña” en una sociedad concreta. Todas estas “cosas” –de hecho: las relaciones sociales– se presentan en el acto discursivo de convertir en niña y le dan fuerza material. Sin embargo, independientemente al pensamiento identitario, todavía hay un potencial de resistencia en la no identidad del objeto: la niña no es realmente una niña. Es un ser que no es idéntico al concepto “niña” ni a ningún otro ser que podría “incluirse en” la categoría “niña”.

¹⁸ De vez en cuando, Butler se acerca otra vez a una postura dialéctica como demuestra la siguiente cita (Butler, 1997:17): “Si el sujeto no es ni enteramente determinado por el poder ni enteramente determinante del poder (pero ambos, de una manera parcial y significativa), el sujeto excede la lógica de la no contradicción, es decir, es una excrecencia de la lógica”. Butler describe aquí la situación del sujeto en la sociedad burguesa: “[...] en el sometimiento, el precio de la existencia es la subordinación. Precisamente en el momento en que la elección es imposible, el sujeto persigue la subordinación como la promesa de la existencia. Esta persecución no es por elección, pero tampoco es una necesidad” (ibid.:20). La debilidad del razonamiento de Butler es que trata la situación específica del sujeto de la sociedad burguesa como una universal antropológica –una condición supuestamente humana de tener que ser sujeto al poder, lo que podría, de hecho, ser una parte de herencia “existencialista” no reconocida.

¹⁹ Marx no desarrolló nunca una “utopía” comunista ni un esquema general de cómo llegar allí. En vez de ello, desarrolló una crítica que abarca tales utopías y sus teóricos; por lo tanto, una “teoría crítica”.

²⁰ La comparación con este argumento (que muestra a Adorno en su faceta más radical) hace que Butler parezca especialmente pragmática e inofensiva cuando sostiene (mostrándose en su faceta menos radical) “que no hay oposición al poder que no es en sí parte de la propia obra del poder, que la agencia está implicada en aquello a lo que se opone, que la ‘emancipación’ nunca será la trascendencia del poder como tal” (Butler, 1995:137). La tercera parte de esta frase (que es probablemente errónea, aunque sea una afirmación imposible e indecible que depende enteramente de cómo uno elige definir el “poder”) no sigue a las dos primeras (que probablemente son ciertas). La afirmación de Butler parece presuponer que el hecho de que la emancipación se forma en el seno de las contradicciones, la dinámica o la “obra” del “poder” y “de aquello a lo que se opone [la emancipación]” resta de alguna manera fuerza a la emancipación, en comparación con si viniera de algún lugar externo a las relaciones sociales existentes. El tono “realista”, antiutópico de la afirmación de Butler se debe a su carácter no dialéctico: la Teoría Crítica espera que los movimientos emancipadores más fuertes vayan a formarse a través de la contradicción intrínseca con “aquello a lo que se opone”.

²¹ Aunque “el trabajo nunca podrá adquirir el carácter de puro juego en un nivel socialmente general” (ibid.:382), la esfera de la libertad –que es lo que se encuentra más allá de la esfera del intercambio necesario con la naturaleza– podría ser ampliamente extendida y la esfera restante, mucho más pequeña, del trabajo –la esfera de la no libertad inevitable– podría convertirse en algo significativo, satisfactorio y hasta cierto punto lúdico en mucho mayor medida de lo que se pueda concebir ahora.

²² Doy por supuesto aquí el argumento implícito en los razonamientos de Wittig y Butler y desarrollado históricamente por Thomas Laqueur (1992) de que “los hombres y las mujeres” como los conocemos son “inventos” modernos, de la misma manera en que lo son los conceptos modernos de “raza” y “nación” (para los cuales esta idea está más ampliamente reconocida).

²³ La formulación clásica de la postura de que no hay existencia humana anterior a la historia y la sociedad se encuentra en la sexta tesis de Marx sobre Feuerbach: “La esencia humana no es una abstracción inherente en cada uno de

los individuos. En su realidad es el conjunto de las relaciones sociales” (Marx, 1977:122).

²⁴ Para concretar: la fuerza laboral de las personas es una mercancía, pero en el proceso de venderla repetidamente tienen que reducirse a sí mismos a meras personificaciones de esta mercancía –los cuerpos de la mercancía fuerza laboral–.

²⁵ N. de la T. En la versión española cotejada (Adorno, 1990) se utiliza el término “diferencia” en lugar de “no-identidad”. Preferí este último para conservar la terminología utilizada por el autor.

²⁶ Ver la insistencia de Butler en que los conceptos “universalistas” de la Ilustración siguen teniendo “poder emancipador” (Butler, 1995:129).

²⁷ En un intento por defender a Sartre frente a una acusación derrideana de “logocentrismo”, Mark Poster explica: “El problema que Derrida plantea correctamente es que el filósofo privilegia a menudo al pensamiento de tal manera que se suprime la distinción necesaria entre el concepto y el objeto” (Poster, 1979:46), es decir, el filósofo logocéntrico sostiene que la verdad está, de hecho, “presente” en el concepto.

²⁸ El concepto de Irigaray de “lo femenino” se acopla perfectamente en esta categoría.

²⁹ De este argumento específico, Adorno extrae uno más general: Todo pensar en conceptos identifica y subsume lo mucho a un número limitado de conceptos. “Toda filosofía, incluso la que pretende la libertad, arrastra en sus elementos, necesariamente universales, una opresión en la cual se prolonga la opresión de la sociedad.” (Adorno, 1990:53.)

³⁰ Adorno formula una distinción interesante respecto a Hegel: reconoce que la filosofía de Hegel es una filosofía de origen, concibiendo la “síntesis” como una vuelta a los orígenes (Adorno, 1990:158f). La estructura real del pensamiento de Hegel, sin embargo, está enfrentada con este principio abstracto: Hegel en su práctica filosófica no adopta realmente muy a menudo lo que desarrolla de manera abstracta como su “esquema de triplicidad” notorio. La relación de la teoría crítica con Hegel es, en este sentido, la de salvar el pensamiento de Hegel de su propia concepción –salvar su identidad contra su propia identificación–.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W., *Minima Moralia, Reflections from a damaged life*, London, Verso 1974.
- _____, *Mínima Moralia: reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus 1987.
- _____, "Society", en: Bronner, Stephen Eric; Kellner, Douglas MacKay (eds.), 1989, *Critical Theory and Society, A reader*, New York/London, Routledge 1989.
- _____, *Dialéctica Negativa*, Madrid: Taurus, 1990.
- Buck-Morss, Susan, *The Origin of Negative Dialectics*, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute, New York, Harvester 1977.
- _____, *Origen de la Dialéctica Negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt, México, Siglo XXI, 1981*].
- Butler, Judith, *Subjects of Desire, Hegelian Reflections in 20th Century France*, New York, Columbia University Press, 1987a.
- _____, "Variations on Sex and Gender, Beauvoir, Wittig and Foucault", en: Benhabib/Cornell (eds.): *Feminism as Critique*, Cambridge: Polity 1987b (originally in *Praxis International*).
- _____, "Gendering the Body: Beauvoir's Philosophical Contribution", en: Gary, Ann; Pearsall, Marilyn (eds.), *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, Boston, Unwin Hyman, 1989.
- _____, *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós, 2001.
- _____, *Bodies That Matter*, London, Routledge, 1993a.
- _____, "For a careful reading", en: Benhabib, Seyla; Butler, Judith; Cornell, Drucilla; Frazer, Nancy (eds.), *Feminist contentions: a philosophical exchange*, New York, Routledge 1995.
- _____, "Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*", en: Fallaize, Elizabeth (ed.), *Simone de Beauvoir: A critical Reader*, New York, Routledge 1998 (originalmente en *Yale French Studies* 72).
- _____, *The Psychic Life of Power, Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press 1997.
- _____, *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*, Valencia, Cátedra, 2001].
- _____, "Preface to the Paperback Edition", en: *Subjects of Desire, Hegelian Reflections*

- in *Twentieth Century France*, New York, Columbia University Press, 1999.
- Butler, Judith; Laclau, Ernesto; Žižek, Slavoj, *Contingency, Hegemony, Universality, Contemporary Dialogues on the Left*, London, Verso, 2000.
- De Beauvoir, Simone, *The Second Sex*, London, Bantam, 1961.
- _____, *El segundo sexo*. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1975].
- Foucault, Michel, *The History of Sexuality, Vol. I, An Introduction*, London, Penguin 1979.
- _____, *Historia de la sexualidad, México, Siglo XXI, 1997*].
- Horkheimer, Max, *Between Philosophy and Social Science. Selected early writings*, Cambridge (Mas), MIT Press, 1993.
- Hull, Carrie L., "The need in thinking: Materiality in Theodor W. Adorno and Judith Butler", en: *Radical Philosophy* 84, 1997.
- Irigaray, Luce, *Speculum of the Other Woman*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.
- Laqueur, Thomas, *Making Sex, Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge (Mas), Harvard University Press, 1992.
- _____, *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra, 1994].
- Marx, Karl, *Friedrich Engels, The German Ideology*, London, Lawrence and Wishart 1977.
- _____, *La ideología alemana*, México: Ed. de Cultura Popular, 1974].
- Mieli, Mario, *Homosexuality and liberation, elements of a gay critique*, London: gay men's press, 1980.
- O'Neill, Maggie (ed.), *Adorno, Culture and Feminism*, London, Sage, 1999.
- Osborne, Peter/Segal, Lynne, "Gender as performance. An interview with Judith Butler", en: *Radical Philosophy* 67 (1994).
- Poster, Mark, *Sartre's Marxism*, London, Pluto, 1979.
- Postone, Moishe, *Time, Labor and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge (Mas), Cambridge University Press, 1993.
- _____, "Rethinking Marx (in a Post-Marxist World)", en: Camic, Charles (ed.), *Reclaiming the sociological classics, The state of the scholarship*, Malden (Mass.), Blackwell, 1997.
- Rubin, Gayle, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", en: Reiter, Rayna R. (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York/London,

Monthly Review Press, 1975.

Sandford, Stella, "Contingent Ontologies, Sex, Gender and 'Woman' en Simone de Beauvoir and Judith Butler", en: *Radical Philosophy* 97 (1999).

Stavro, Elaine, "Re-reading *The Second Sex*, Theorizing the situation", en: *Feminist Theory* 1:2 (2000).

Wittig, Monique, *The Straight Mind and other essays*, New York, Harvester, 1992.