

## Dos libros sobre Judith Butler. Una nota al margen (Sobre performatividad e identidad)<sup>1</sup>

GABRIEL BELLO REGUERA\*

Lo que me interesa a mí de los dos libros que me ocupan es que más allá de su compromiso feminista, postfeminista o *queer*, resaltan la dimensión filosófica de la obra de Judith Butler en la que sobresale su atención prioritaria al lenguaje, en la onda del giro lingüístico, pragmático o performativo, que tiene lugar a lo largo del siglo XX. Un «giro» que filósofos convencionales como Rorty, Habermas, Derrida, Foucault, Taylor, o Levinas han asumido como un «punto de no retorno», igual que filósofas feministas como L. Irigaray, S. Benhabib, D. Cornell, C. Gilligan o S. Hekman, entre otras. Este «giro» hace caminar juntos a neomodernos y postmodernos y a feministas y no feministas con sus diferencias y sus críticas mutuas auestas<sup>2</sup>. Una mirada sobre este conjunto de filósofos y filósofas abona la hipótesis de que el «giro lingüístico» ha hecho posible el conjunto de aportaciones más fecundas a la filosofía en el último medio siglo. Entre ellas figura por derecho propio la de Judith Butler que ha llevado ese «giro» hasta sus consecuencias más radicales al ponerlo a trabajar en la resignificación del género, lo cual le ha obligado a resignificar el sujeto, su identidad y su actividad más allá de las definiciones clásicas en términos metafísicos y subjetivistas, idealistas o naturalistas.

Este es, a mi parecer, el logro filosófico que Elvira Burgos y Pablo Pérez han enfatizado en la obra de J. Butler y que han querido transmitir en sus respectivos libros. Dos introducciones diferentes pero complementarias a la obra rica y compleja de Butler –no sin cierta *queerness* filosófica–, y dos contribuciones independientes al debate contemporáneo desde ese horizonte filosófico. E. Burgos desde una voluntad clara y metódicamente ambiciosa

---

Fecha de recepción: 15 mayo 2009. Fecha de aceptación: 18 junio 2009.

1 Elvira Burgos Díaz, *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Antonio Machado Libros, Madrid, 1908, y Pablo Pérez Navarro, *Del texto al sexo. Judith Butler y la performatividad*, Edit. Egales, Madrid/Barcelona, 2008. Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación del MEC, HUM2007-65099.

\* Dirección: Facultad de Filosofía. Campus de Guajara. 38200 LA LAGUNA (TENERIFE).

2 Se puede citar a S. Heckman, *Moral voices, moral selves. Carol Gilligan and Feminist Moral Theory*, Polity Press, Londres, 1995, por utilizar la obra de C. Gilligan no para insistir una vez más en la ética del cuidado, sino para tomarla como referencia del giro lingüístico en la ética feminista desde una perspectiva postmoderna en la que J. Butler es una de las convocadas. En un sentido más bien neomoderno, habermasiano, pero siempre dentro del giro lingüístico, puede verse S. Benhabib, *Situating the Self*, Polity Press, Londres/N.Y., 1992 (versión castellana como *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y postmodernismo*, Gedisa, Barcelona, 2006. Considero especialmente impropia la traducción de «self» por «ser» por la orientación ontológica que le imprime a la ética del discurso, que es de la que se trata aquí).

de reconstruir una imagen global de la obra en cuestión, desde una perspectiva histórica, cronológica, limitada por el hecho de que Butler ha seguido viva y escribiendo después de la entrevista con María Prado Ballarín y la propia Elvira Burgos con la que se cierra el libro, imprescindible en la bibliografía butleriana<sup>3</sup>. Y Pablo Pérez, por su parte, desde una pretensión no menos globalizadora, solo que a partir de la categoría de performatividad, cuya génesis, estructura, y consecuencias (para entender la acción política como «política postidentitaria») trata de explorar de forma sistemática<sup>4</sup>. Creo que ambas perspectivas, la histórica, más extensa y comprensiva, y la teórica o conceptual, más intensiva y concentrada, se complementan sin perjuicio de que cada una tenga su propia autonomía. Si bien es preciso reconocer el mayor alcance de la primera en relación con la totalidad de la obra de la filósofa norteamericana.

En cuya recepción española los dos libros se alinean entre quienes adoptan una actitud empática y receptiva, frente quienes la afrontan desde el distanciamiento crítico como Celia Amorós, referencia inevitable dado su merecido predicamento en el feminismo español. La misma E. Burgos da cuenta de esta «doble lectura» (incluida la suya propia en trabajos anteriores), sólo que en términos descriptivos, evitando entrar en juicios de valor, siendo tan difícil, sino imposible, evadirse de ellos<sup>5</sup>. La polémica de Celia Amorós con Butler no es nueva. Se puede remitir como mínimo a 1997 y a su querrela filosófica contra la postmodernidad y a favor de la ilustración y el existencialismo<sup>6</sup>. Una querrela cuyo planteamiento es problemático, al no tener en cuenta una distinción capital: entre propuestas normativas, éticas y políticas, y propuestas filosóficas o metódicas como el «giro lingüístico-pragmático». Este «giro» lleva a Habermas a redefinir la modernidad normativa, a la que no renuncia, en el nuevo marco filosófico de la pragmática, mientras que otros, como Celia Amorós, que tampoco renuncian a la misma normatividad, permanecen fieles al marco filosófico idealista/existencialista. Pues bien, dejando a un lado la especificidad neotranscendental que Habermas le imprime, la pragmática se constituye en el horizonte filosófico que comparte con el «neopragmatismo» explícito de Rorty y con el implícito de los postmodernos europeos. Y no debería menospreciarse el hecho de que la diatriba de Habermas contra ellos se mueve siempre en ese horizonte filosófico, surgiendo la divergencia cuando se trata de cuestiones normativas. Ni que el sujeto moral maduro habermasiano, el «postconvencional», está vinculado a la pragmática lingüística tanto por haberse desarrollado en ella como por el uso que hace de ella, la acción comunicativa, en su activismo moral y político sobre la transformación de las normas y convenciones vigentes<sup>7</sup>. Otro ejemplo. Cuando C. Amorós

3 La propia E. Burgos reconoce que a penas ha podido integrar en su reconstrucción obras de última hora (en relación a su libro) como *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Verso, Londres/Nueva York, 2004, o *Giving an Account of Onself*, Fordham University Press, Nueva York, 2005.

4 El libro de P. Pérez es, en realidad, la primera parte de su tesis de doctorado sobre la obra de Butler. En la segunda, no publicada, se incluyen referencias más extensas a los dos libros citados en la nota anterior, así como a J. Butler, E. Laclau y S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, Londres/N.Y., 2000 (versión castellana, Buenos Aires, FCE., 2003).

5 E. Burgos, *o. c.*, pp. 214 y ss.

6 C. Amorós, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra, Madrid, 1997, pp. 28-29, donde hace una declaración de principios y lealtades existencialistas.

7 J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, cap. IV.

pone de su parte a S. Benhabib en su crítica a Butler no se debiera perder de vista que lo hace desde la ética del discurso que comparte con Habermas, y no desde, por ejemplo, posiciones cartesianas, kantianas o existencialistas como las de la primera<sup>8</sup>. De todo lo cual se podría concluir, como mínimo, que no se sirve peor a los ideales normativos modernos si se formulan en términos y categorías puestos filosóficamente al día, que si nos empeñamos en conservarlos en el formol de su «pureza ilustrada», en los términos y categorías idealistas o existencialistas.

En un texto más reciente Celia Amorós centra su crítica, que dice compartir con M.L. Femenías, en la «proliferación paródica de géneros incongruentes», que interpreta como una radicalización indebida de la «célebre frase» de S. de Beauvoir «no se nace mujer, se llega serlo», causada por «algunos *malentendidos* en la asimilación de las concepciones existencialistas que están en la base del *Segundo Sexo*». Más que malentendidos. Un poco más adelante, Celia Amorós atribuye a Butler una «*radical incomprensión* de un supuesto existencialista básico: el sujeto no puede ser sustancia (y a la inversa)»<sup>9</sup>. Dejando a un lado la pertinencia de esas atribuciones y otros detalles del debate me gustaría plantear algunas cuestiones de fondo. La impresión que producen estas manifestaciones de Celia Amorós es que proceden de dos supuestos indiscutidos e indiscutibles: (i) que una de las verdades últimas y únicas del discurso feminista está en la famosa frase de S. de Beauvoir, y (ii) que el criterio último y único de la verdad de esa frase es el existencialismo o la filosofía existencialista del tándem Beauvoir/Satre: «la existencia precede a la esencia». Estos dos supuestos se asientan al menos en otros dos, (iii) que la frase/texto de Beauvoir tiene *un* significado único y último garantizado por los dos supuestos anteriores, y (iv) que ese significado es el que habría sido no sólo *mal* entendido sino «radicalmente incomprendido» por Butler y *bien* entendido por ella, Celia Amorós. Si las cosas fueran así estaría en posesión/poder de un significado que, siendo el de la frase de Beauvoir, es, al mismo tiempo, el de la filosofía existencialista, el del feminismo bouvoireano que emerge de ella, y del feminismo *tout court* con el que parece identificarse y en cuyo nombre parece hablar.

Ocurre, sin embargo, según la reconstrucción de Elvira Burgos, que Butler no se distancia de Beauvoir ingenuamente sino después de haberle dedicado varios escritos y llega a la conclusión de que «la *ambivalencia* de las afirmaciones de Beauvoir es abundante. Nos presenta a la mujer como un ir haciéndose en sociedad y, paradójicamente, como un ser en el que las funciones biológicas tienen un peso denso»<sup>10</sup>. ¿Cómo hablar de malos y buenos entendidos y de incomprensiones radicales de un texto ambivalente? ¿Cómo tomar un texto así como referente único y último de imputaciones de malentendido e incomprensión radical? Siguiendo con más interrogantes: ¿qué ocurriría si alguien no sólo no

8 C. Amorós, *o.c.*, p. 365, subrayado mío. Las posiciones habermasianas de Benhabib pueden verse en su bien conocida *Situating the Self*, cit.

9 C. Amorós, *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*, Edit. Cátedra e Instituto de la Mujer de la Universidad de Valencia, Madrid, 2005, p. 234. M.L. Femenías, *Judith Butler. Introducción a su lectura*, Edit. Catálogos, Buenos Aires, 2003. Elvira Burgos incluye una referencia a otros escritos de las dos autoras en su reconstrucción de la recepción de Butler en España a la que ya me he referido.

10 E. Burgos, *o.c.*, p. 49. Quien llega a esta conclusión no es Butler sino Burgos pero no creo que sea «a la ligera» dadas las casi veinte páginas (38-56) que dedica a la lectura crítica que Butler hace de Beauvoir.

se identifica a sí misma/o con *el* significado y *la* identidad bouvoireano/existencialistas, a lo que parece omnipotentes, sino que, además, dedica sus mejores esfuerzo filosóficos a subvertir no ya *esa* identidad sino *la* identidad como tal? ¿Qué, si lo hace asumiendo, por ejemplo, la tesis derridiana de que el significado de un texto es indecible, que siempre queda abierto a la diferencia de interpretaciones ulteriores, lo cual vuelve imposible *identificar* ningún significado como único y último susceptible de ser «bien» o «mal» entendido en términos absolutos? Dejando a un lado otras consideraciones ocurriría que el diferente o la diferente de turno («el que difiere» del verbo «diferir»: distanciarse, distinguirse, retardar, etc.) trabaja con categorías filosóficas distintas de las que parece haber asumido Celia Amorós como fundamentales o últimas. Por ejemplo con un significado de «filosofía» y de «crítica» o «juicio crítico» diferentes. Y como eso es, justamente, lo que ocurre con Butler y con los autores de los dos libros sobre su obra que me ocupan, esta nota no pasará de ser un intento de sugerir una respuesta, inevitablemente fragmentaria, al interrogante anterior.

Para Celia Amorós la crítica parece hacerse fuerte en una identificación sin fisuras con el existencialismo y su herencia ilustrada, idealista, a los que erige en criterio normativo último en los debates sobre el del género, la identidad, y el sujeto, sin otro anclaje filosófico que *su identificación* o compromiso metódico con ellos y con sus consecuencias. No es poco, pero no es absoluto ni obligatorio. Para Butler y sus seguidores/as, en cambio, la crítica consiste en no detener el juicio ante nada desde las las identificaciones de género y de sexo hasta las filosóficas, las existencialistas e ilustradas o cualesquiera otras, en la apertura a la diferencia que ello conlleva y, por último, en las implicaciones para la acción y la práctica políticas<sup>11</sup>. La diferencia entre una y otra es la que establece Rorty entre el metafísico y el ironista liberal. El primero cree en la existencia de un vocabulario único y último como criterio absoluto, mientras que el segundo descrea de esa unicidad y ultimidad, y admite que su vocabulario último sólo es uno de tantos. Que cada tradición y cada escuela tienen su propio vocabulario último: la razón en la cartesiano-kantiana o la existencia en la existencialista, etc. Por eso el liberal ironista sustituye el sometimiento a un vocabulario último por la confrontación entre varios de esos vocabularios<sup>12</sup>.

Elvira Burgos, para empezar, enfoca su exposición de la obra de Butler desde sus raíces metodológicas más elementales mediante una interrogación radical: «qué cuenta como una vida» y su movimiento interno, la libertad (incluidas las vidas «transgénicas» o «transsexuales») y, en último término, «qué cuenta como una mujer»<sup>13</sup>. Dirige su atención hacia términos poco novedosos, y recoge un aspecto de la obra de Butler quizá poco llamativo pero decisivo: su opción metódica por la crítica radical, sin limitaciones, a partir del cuestionamiento sistemático del lenguaje ordinario, «urdimbre básica» de nuestro mundo cotidiano, e «indicador verdadero» de la realidad tal como es y cómo debe ser, incluidos términos tan familiares como mujer, hombre, género, identidad, sujeto, acción, etc. Y sugiere que los efectos de ese cuestionamiento crítico no consisten tanto en propuestas sustitutorias tradu-

11 Es inevitable citar aquí el ensayo de J. Butler «What is Critique? An Essay on Foucault Virtue», en *The Judith Butler Reader*, editado por S. Salih y Judith Butler, Blackwell, 2004.

12 R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 91 y ss.

13 E. Burgos, «Entrevista con Judith Butler», *o.c.*, p. 413.

cibles en prácticas políticas inmediatas, cuanto en preguntas abiertas. Lo cual redundo con lenguaje complejo y rico pero, a la vez, aquejado de «cierta» insuficiencia para las ansias de certeza y verdad de sus críticos/as<sup>14</sup>.

Gran parte del atractivo de la obra de Judith Butler consiste en el grado de radicalidad que imprime a la deconstrucción de la filosofía como condición de posibilidad de la normalización inclusiva de las diferencias genérico-sexuales excluidas por el sistema heterosexual y su binarismo *axio-lógico*. Y no creo equivocarme si afirmo que ese es, precisamente, el mensaje de fondo que transmiten los dos libros objeto de esta nota. Por ejemplo Elvira Burgos dedica un largo primer capítulo de 100 páginas<sup>15</sup> a rastrear los hitos del proceso de formación y consolidación filosófica de la obra de la se ocupa, en el que la filósofa norteamericana se ve obligada de remover muchas raíces, injertándolas unas en otras hacia una germinación inédita. Uno de sus mejores logros es mostrar, paso a paso, las etapas de la travesía crítica de Butler hasta su propia maduración filosófica. A través de Hegel, de los fenomenólogos hegelianos franceses como Sartre, Beauvoir o Merleau-Ponty, sin olvidar, por supuesto, la reelaboración existencialista de los dos primeros y su incidencia en el feminismo<sup>16</sup>. De los antihegelianos y antifenomenólogos como Deleuze, Derrida, Foucault y Lacán con el énfasis de todos ellos en las fracturas y diferencias internas de la subjetividad moderna exploradas desde una filosofía atenta a las ciencias humanas y al psicoanálisis. Diferencias y fracturas que inciden irremediamente en la unidad imaginaria y armónica del «deseo de identidad» y «de reconocimiento» definitivos y absolutos, cerrados, del sujeto hegeliano que, visto así, no difiere del «deseo de racionalidad» sin fisuras irracionales del sujeto ilustrado. O, a su modo, el sujeto marxista de la feminista M. Wittig, otro de los paisajes críticos que Butler se ve obligada a atravesar, para acabar distanciándose de todos ellos sin identificación final con ninguno que paralice su exploración. Lo cual no quita que le hayan quedado marcas y adherencias de los diversos pasajes de un viaje filosófico complejo y comprometido. Entre todas ellas destacaría las de Beauvoir y Foucault, cuya recepción crítica por parte de Butler reconstruye E. Burgos con especial detención y cuidado.

En este punto habría que preguntarse lo siguiente: ¿cómo sale Butler de una travesía crítica tan complicada: con *qué* identidad, hacia *dónde* sale y *qué* saca de ella? Si no entiendo mal el relato de Elvira Burgos, sale con el «sujeto de deseo» bajo su brazo filosófico que no es, precisamente, el (a)brazo hegeliano, fenomenológico (satreano/bouvoireano), ni el derridiano ni el foucaultiano, sino el suyo propio. Y lo hace en dirección hacia la *performatividad*, la categoría que, siguiendo a Pablo Pérez, es la pieza clave de la arquitectura conceptual butleriana. Él, por su parte, reconstruye su particular historia crítica, iniciada en la teoría de los actos de habla de J. Austin que, a la callada, es una de las aportaciones filosóficas más fecundas de la segunda mitad del siglo pasado. Después de haberla tomado como referencia implícita en su reconstrucción de la performatividad en *he The Gender Trouble* y en

---

14 E. Burgos, o.c., pp. 13-14.

15 De la p. 21 a la 122. El libro incluye otros cuatro, pero ninguno tan largo, en un total de 452 pp.

16 Las ya citadas casi veinte páginas de E. Burgos sobre los escritos de Butler acerca de Beauvoir dan una idea de la atención especial que dedica a la relación crítica entre ambas: la que disfruta de la enorme «estatura simbólico-matriarcal» dentro del feminismo, y la que está logrando una «estatura filosófica» que probablemente tiene poco que envidiar a la de la anterior.

*Bodies that Matter*<sup>17</sup>, la incluye en el título y como el marco teórico de *Excitable Speech. The Politics of the Performative*. Quizá no sea ocioso recordar que la «performatividad» es la condición de los actos (de habla) performativos que, junto con los ilocutivos y los locutivos, constituyen la trama estructural de la teoría austiniana aparecida en 1962. Diez años más tarde, en 1972, tendrá lugar la lectura deconstructiva a que la somete Derrida, que supone un primer encuentro de las tradiciones analítica y continental (postfenomenológica y posthermenéutica)<sup>18</sup>, de la que la performatividad saldrá enriquecida y reforzada, pero irremediabilmente desplazada fuera del horizonte austiniano. Lo cual habría de dar lugar a una agria polémica con el austiniano J. Searle, en la que acabaría interviniendo el omnipresente Habermas<sup>19</sup>. Sea como fuere, en esa exterioridad austiniana es donde la encuentra Butler para aportarle refuerzos adicionales, como los foucaultianos y los de algunas feministas, y desarrollarla de forma tan sistemática como creativa.

Ahora bien, ¿de qué va la performatividad? Hay, en primer lugar, un significado teatral o paródico como *performance*, cuya connotación supuestamente negativa ha sido usada para desacreditar a Butler. La parodia es, en términos austinianos, lenguaje «no serio» indigno de atención, y menos de atención filosófica. Pero hay, también, un significado «serio», filosófico y político, referido a la causalidad y/o actividad lingüística en general que, irónicamente, conecta con la parodia o *performance* en su capacidad de crear y dar forma y figura a personas y situaciones. En su capacidad o poder causal, productiva o constructiva según la iniciativa más o menos (inter)personal y más o menos sometida a la disciplina de la(s) normatividad(es) institucional(es). La performatividad es una categoría de cierta complejidad que la exploración sistemática de Pablo Pérez no perdona, por eso en un espacio reducido como este deberá ser lo más sintético posible.

Además del poder causal al que me acabo de referir, apuntaré otros tres rasgos: su condición social no individual, su dinámica activo/pasiva y su estructura reflexiva. La primera la introduce E. Burgos a partir de las *performances* con la observación de que «la consideración de los actos (performativos) en su aspecto teatral ... aporta la perspectiva de la acción colectiva compartida», mientras que «el enfoque fenomenológico revela su deficiencia en esta dirección por ser demasiado individualista y existencialista»<sup>20</sup>. La socialidad performativa se inscribe en lo que P. Pérez señala como «la tensión entre la imposibilidad de no repetir, como condición previa de la inteligibilidad, y la imposibilidad de producir una mera repetición mimética de cualquier norma o performativo dado, como posibilidad de su subversión que está presente a lo largo de toda la obra de Butler»<sup>21</sup>. Paradójicamente, la repetición abre un margen de indeterminación, contingencia y creatividad. La performatividad tiene dos caras: una (inter)personal, intencional y activa, que proviene de Austin, y

17 J. Butler, *Excitable Speech. A Politics of The Performative*, Routledge, Nueva York/Londres, 1997 (versión castellana, *Lenguaje, poder e identidad*, Síntesis, Madrid, 2004). Este libro arranca con una amplia referencia a Austin y, en las notas, a autores/as que han recurrido a él para dar cuenta del lenguaje performativo y de la performatividad. Al respecto, E. Burgos, o.c., pp. 278-285, y P. Pérez, o.c., pp. 42-51.

18 Me refiero al ensayo «Firma, acontecimiento y contexto», incluido en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989.

19 J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, cit., cap. 7. Ver al respecto, P. Pérez, o.c., pp. 62 y ss.

20 E. Burgos, o.c., p. 65.

21 P. Pérez, o.c., p. 33.

otra impersonal, inintencional y normativa, estructural, que arranca de Derrida y se refuerza con Foucault y respecto de la cual el sujeto sólo puede ser pasivo. El sujeto performativo, su subjetividad, su actividad y su identidad igualmente performativas, quedan inscritos en la tensión entre pasividad y actividad, en el campo de fuerzas semiótico-comunicativas de las que forma parte. Primero porque es afectado por ellas como receptor, oyente (o «audiencia»), lector, aprendiz, ciudadano afectado por normas, etc., y, en fin de cuentas, configurado, construido o formado por su repetición aceptada o consentida. Pero también porque las moviliza eventualmente como emisor, hablante, escritor, comunicador, más o menos subversivo y creador. Es verdad que la actividad y la pasividad comunicativas no están distribuidas equitativamente en la estructura social, pero ese es un problema político no filosófico. Lo relevante es que la tensión entre actividad y pasividad es irreductible a la actividad pura, como en las teorías idealistas de la subjetividad como *res cogitans*, libre y autónoma respecto a cualquier *res extensa*, hoy insostenible, e igualmente irreductible a pasividad pura, como en las teorías deterministas de cualquier género, incluido el estructuralismo y su determinismo lingüístico.

En tercer lugar, el núcleo dinámico de la tensión entre pasividad y actividad es la reflexividad que, por otro lado, es la que marca el climax del debate modernidad/postmodernidad. La cuestión de fondo es cómo salvar, en el campo de fuerzas performativas, el significado de la autorreflexión que constituye la (auto)conciencia autónoma en torno a la que organiza la parte racionalista de la filosofía moderna. La salida, en cualquier caso, no consiste en utilizar la retórica de la muerte del sujeto para destituir cualquier versión del mismo no idealista, no estrictamente *cogitans* o «para sí»<sup>22</sup>. Porque, irónicamente, dicha muerte no es la del sujeto como tal sino la del sujeto metafísico, cuya «presencia» sería (supuestamente) anterior, exterior e independiente del cuerpo y del lenguaje los únicos en los que esa presencia puede hacerse presente o presentarse. Pero entonces, ¿cómo distinguir la presencia del yo de la presencia del cuerpo y del lenguaje: del cuerpo lingüistizado o del lenguaje corporizado? Ni falta que hace. La confusión de esas presencias hace posible la vida del sujeto más allá de la muerte del sujeto metafísico. Lo cual implica redefinir o resignificar la reflexividad y su autonomía en términos postmetafísicos, en el horizonte del giro performativo.

En esa dirección se ha hablado, por ejemplo, desde el lado postmoderno, de *semiautonomía*<sup>23</sup> en lugar de la autonomía irrestricta moderna: la del «fantasma en la máquina». Y, avanzado un paso más, se ha redefinido la reflexividad en el contexto de una teoría del yo como estructura semiótica. R. Wiley, el responsable, distingue entre el modelo de reflexividad cartesiana, individualista, centrada en la relación del yo consigo mismo como autoconciencia («cogito ergo sum»), que ha pasado por ser el principio mismo de la filosofía, y el modelo hegeliano que la centra la reflexividad en la *relación con el otro* que puede dar o negar al yo su reconocimiento como tal<sup>24</sup>. Aquí, el movimiento «sobre sí» desde el otro, en esa donación o negación del otro al yo, comienza el «sobre sí» de la reflexividad que, en un

---

22 C. Amorós, *Tiempo de feminismo*, cit., p. 359 entre otros lugares.

23 Sobre la semiautonomía, J. MacGowan, *Postmodernism and Its Critics*, Cornell University Press, Ythaca, NY., 1991, pp. 223-224 y 212.

24 R. Wiley, *The Semiotic Self*, Polity Press, Londres/N.Y., 1994, p. 76.

momento posterior, el yo la interioriza como autoconciencia en la que se afirma en forma de autoestima o dignidad, o se niega a sí mismo en forma de autodesprecio<sup>25</sup>.

Elvira Burgos señala que lo que pone en movimiento la inquisición de Butler es la pregunta por el sujeto, para señalar enseguida que esta pregunta es «una invitación a la apertura hacia el otro pero siempre considerando que del otro no debemos esperar una respuesta concluyente sino más cuestionamientos, más preguntas»<sup>26</sup> que ahondan y complejifican la reflexividad. De la que acaba dando cuenta en *The Psiquic Life of Power* en el contexto de la performatividad, insistiendo en que se trata de salvarla como «la capacidad de tomarse a uno mismo como objeto, de pensarse a sí mismo». Y ello es mediante «la *internalización* de las normas que nos regulan y nos permiten regularnos a nosotros mismos... la conciencia es esa complicada relación con uno mismo –la estructura psíquica de la reflexividad– que formada a partir de la relación con el otro tiene una cierta independencia de esos otros socialmente existentes»<sup>27</sup>.

Ahora bien, volviendo a la tensión actividad/pasividad, la conciencia nunca es autotransparente o autoiluminada del todo por una actividad racional irrestricta, como en su versión moderna, sino que cuenta con una zona de opacidad u oscuridad (¿el inconsciente freudiano?) vinculada a su relación con la identidad genérico-cultural del sujeto y a su estructura corporal claves, ambas, de la relación con el otro (con su propia opacidad). Lo cual nos deja ante la relación de la performatividad con la corporalidad, las dos categorías, seguramente, de mayor alcance filosófico de la obra de Butler. A ellas están dedicados los dos primeros capítulos del libro de P. Pérez, de un total de tres, y otros dos del de Elvira Burgos. Esa atención puede dar una idea de la importancia que ambos autores conceden al entramado de esas dos categorías que desplaza del primer plano de la escena a la relación del lenguaje con el alma o la mente, lugar sagrado de las peregrinaciones filosóficas clásicas, antiguas o modernas. De ahí la distancia del universo filosófico butleriano respecto del cartesiano y su área de influencia<sup>28</sup>. Pero también al universo de la ilustración escocesa, más acogedora con la *res extensa* corporal y sus movimientos internos como sensaciones, pasiones, emociones y sentimientos, antecedentes de la «fuerza» de Nietzsche, de los «instintos» de Freud y del cuerpo disciplinado y/o autoestilizado de Foucault.

25 Ch. Taylor (*El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FEC., México, 1993) se refiere a cómo los «subalternos» (colonizados o postcolonizados) construyen su identidad como negativa al interiorizar el no reconocimiento o el mal reconocimiento de que han sido objeto por parte de los colonizadores. Lo propio podría decirse de las mujeres en las sociedades patriarcales. J. Butler, sin embargo, explora los mecanismos lingüísticos por los que el desprecio del otro puede ser transformado en autovaloración como en el lema «black is beautiful». A ello está dedicado, en gran parte, su *Excitable Speech*, cit. Introducción y caps. 1-2.

26 E. Burgos, *o.c.*, p. 21.

27 E. Burgos, *o.c.*, pp. 317-318.

28 Por ejemplo el existencialismo sartreano, cuya ascendencia cartesiana incluye E. Burgos en su discusión de la relación Bouvoir-Sartre a propósito de la inevitable frase de la primera, ya citada, «no se nace mujer, se llega a serlo» E. Burgos escribe, por ejemplo: «Una reinterpretación de la doctrina existencial, en el modo sartreano, es lo que entiende Butler que hace Bouvoir, logrando así eliminar los aspectos más cartesianos ... A este yo descarnado, Butler se refiere con la expresión «fantasmas cartesianos». Bouvoir, más que refutar a Sartre, tratará de alejarse de ese «Cartesian Ghost» pensando el cuerpo y criticando la doctrina de las almas incorpóreas» (*o.c.*, p. 43).

29 P. Pérez, *o.c.*, p. 114, citando un texto de Butler de *El género en disputa*, p. 41.



La performatividad permite a Butler situarse fuera de ambas tradiciones en lo que tienen de términos de la oposición binaria razón/pasión, razón/emoción, razón/sentimiento, razón/afecto, estructura/fuerza, etc. Pero para asumirlas y dar cuenta de ellas en sus propios términos, los de la performatividad corporizada o de la materialidad performada y performativa. En este contexto tiene lugar la redefinición de la materialidad corporal en términos de género y no solo de sexo al que sobreviene el género solo después. Una materialidad que ya no se define solo en términos bio-químicos, biogenéticos, bioneurológicos, fisiológicos y anatómicos: los del supuesto sexo, sino, sobre todo, lingüísticos. Donde el término «lingüístico» no significa ni la disciplina académica de ese nombre ni «lo referente al lenguaje», sino lo que Rorty y Foucault denominan *prácticas* lingüísticas o discursivas, sociales, sean impersonales, como la institucionales más o menos disciplinares, sean (inter)personales, más o menos cotidianas, internas o externas a dichas instituciones. Con todo lo que pueden significar para la configuración del género y, desde este, para la del sexo. De ahí el énfasis de P. Pérez en la expresión butleriana «el sexo siempre ha sido género»<sup>29</sup>.

Como dijeran dos autores bien ajenos a estos debates, «ya no vivimos más en un universo físico, sino en un universo simbólico», o «quítese la conversación de la vida humana y ¿qué queda?»<sup>30</sup>. En esta dirección la performatividad se está acreditando como una categoría de las más cuajadas en la filosofía del siglo XX (y lo que va del XXI), a la altura de otras tan acreditadas como la idealidad, la naturalidad, la racionalidad o la historicidad. Con la diferencia de que las supera a todas ellas integrándolas en su propia trama según la lógica de la disyunción incluyente («O x o y o ambas»), y hasta de la yuxtaposición («x e y»), que deja atrás a lógica de la disyunción exclusiva o excluyente («o x o y pero no ambas») y su cruel y agresiva violencia simbólica. Es la «nueva constelación» que propugnaba Richard J. Bernstein hace más de una década como su contribución a la polémica modernidad/postmodernidad<sup>31</sup>.

---

30 La primera frase es de E. Cassirer, *Las formas simbólicas*, FCE., México. La segunda es de A. Macintyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, p. 260.

31 R.J. Bernstein, *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1992, p. 309.