

Habermas frente al género y la performatividad: reflexiones en torno a sus tres usos de la razón práctica desde la óptica de Judith Butler¹

*Habermas, gender and performativity: reflecting on his three
uses of practical reason from Judith Butler's point of view*

Carlo Jesús Orellano Quijano

Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8674-6561>

Contacto: orellano.c@pucp.edu.pe

RESUMEN

El presente trabajo busca señalar los puntos de encuentro y desencuentro entre la propuesta ética de Jürgen Habermas y la teoría *queer* planteada por Judith Butler, ciñéndonos en ambos casos al primer periodo de sus respectivos pensamientos. Para ello, en el caso del primero, se pondrá especial énfasis en su ensayo “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”, mientras que, en el caso de la segunda, el foco de atención será su obra más representativa, *El género en disputa*. La pregunta central radicará, de esta manera, en cómo han de comprenderse los tres usos de la razón práctica habermasianos a la luz de los análisis de Butler, especialmente de los escenarios en los cuales recae su atención: la performatividad y el género. En estos fenómenos de nuestra vida práctica, como se mostrará, los usos de la razón práctica que plantease el filósofo no podrían aislarse unos de otros, cuestión que será planteada como clave de lectura para el ensayo analizado.

1 Las ideas plasmadas en el presente artículo nacieron a partir de diversas conversaciones con la profesora Mariana Chu García, a quien siempre agradezco por su amistad y por su apertura para la discusión académica. Asimismo, alcanzo mi agradecimiento a lxs profesorxs Pepi Patrón Costa y Gabriel García Carrera, además de mi colega Natalí Cardoza Rojas, por sus valiosos comentarios.

Palabras clave: teoría crítica; teoría queer; género; performatividad; razón práctica

ABSTRACT

This work aims to point out the compatibility and incompatibility between Jürgen Habermas' ethical thinking and queer theory as formulated by Judith Butler sticking in both cases to the first period of their respective thoughts. To this end, we will pay special attention to the latter's most representative work, *Gender trouble*, and one of the former's essays in which three different uses of practical reason are identified. The question that will lead this work is how these three uses are to be understood when considering Butler's analysis, particularly when it comes to gender and performativity. In these last cases, as we will see, Habermas' three uses of practical reason will end up being inseparable, a fact that must be seen as an interpretative key to his work.

Keywords: critical theory; queer theory; gender; performativity; practical reason

*Para Luana, Fabiola, Adrián y Alanna, mis
sobrinxs, con la esperanza de que vivan en
un mundo más justo.*

El presente escrito se propone, en primer lugar, exponer los tres usos de la razón práctica que Habermas plantea en su ensayo "Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica" (Habermas, 2018a)². Tras complementar brevemente los postulados de dicho escrito con rasgos generales de la teoría de la acción comunicativa habermasiana, procederemos a analizar las categorías planteadas bajo la óptica de la teoría *queer* de Judith Butler, tal como es desarrollada fundamentalmente en *El género en disputa* (Butler, 2017)³, si bien echaremos mano de otros textos de su autoría allí donde resulte necesario. De esta manera, en el segundo apartado, explicaremos brevemente los puntos básicos de la propuesta de Butler para, luego, buscar en un tercer momento hacer patentes los puntos de encuentro y de desencuentro entre ellos en lo referente a dos de los tres usos de la razón práctica planteados por el filósofo

2 En adelante, "Del uso...". (Habermas, 2018a)

3 En adelante, *GD*. Utilizaremos, en todo momento, la traducción de María Antonia Muñoz (Butler, 2017).

fo alemán. Luego, abordaremos, en una cuarta sección, el análisis del último de los tres usos, buscando, en la medida que el tema lo permita, aterrizarlo en un ejemplo de nuestro propio contexto; finalmente, brindaremos nuestras conclusiones respecto de la posible compatibilidad o incompatibilidad entre la postura de Butler y la propuesta ética de Habermas tal como son enarboladas en sus primeros periodos.

1. HABERMAS: TRES USOS DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Como Habermas mismo señala en “Del uso...”, uno de los hilos conductores de aquel ensayo es la pregunta “¿Qué debo hacer?”; así, el poder de este hilo conductor radicaría en los distintos “cambios ilocucionarios”⁴ por los que pasa de acuerdo a las circunstancias (Habermas, 2018a, p. 265). Dentro del marco de la filosofía habermasiana, esto no debe sorprendernos, por cuanto una de las bases de la teoría de la acción comunicativa propuesta por el autor consiste en distinguir los diversos significados o los múltiples “juegos del lenguaje”, en términos wittgensteinianos, en los que puede insertarse un determinado enunciado (Velasco, 2013, p. 47).

De esta manera, Habermas ya deja ver en este artículo el análisis lingüístico del cual se nutre su filosofía:

Desde Platón y Aristóteles, la filosofía y la lingüística tradicionales concebían el lenguaje a partir de su función denotativa o informativa, esto es, a partir de los enunciados descriptivos dotados de valor de verdad. La investigación se focalizaba fundamentalmente en “la forma lógica de las expresiones con las que nos referimos a los hechos”. Sin embargo, aparte de los enunciados referenciales, encontramos también otros tipos de enunciados [...] que no son descriptivos. Estos otros enunciados siguen reglas y maneras diferentes de situar al emisor, el receptor y el referente. (Velasco, 2013, p. 47).

4 Podemos entender por “ilocución”, basándonos en la más reciente traducción de la *Teoría de la acción comunicativa*, toda aquella manifestación realizada por un ser dotado de lenguaje y, en particular, toda manifestación que tiene como fin el entendimiento comunicativo. (Habermas, 2010, p. 35). Los sentidos ilocucionarios serían, entonces, distintos contenidos manifestados por la pregunta.

La identificación de estos distintos sentidos ilocucionarios o formas de habla son, pues, fundamentales para darle coherencia a la distinción entre los tres usos de la razón práctica de los cuales nos hablará: así como algunos de ellos podrían inclinarse, más bien, hacia una cuestión descriptiva, habrá otros que se aproximarían hacia una cuestión normativa, todo ello tomando en cuenta las palabras del autor: “yo entiendo la corrección normativa como una pretensión de validez análoga a la de la verdad” (Habermas, 2018b). En otras palabras, los enunciados deónticos, los cuales no hallan su verdad dentro de un esquema referencialista del lenguaje, encontrarían de todas formas validez, si bien en un esquema diferente al cual retornaremos más adelante.

Volviendo al inicio, los tres sentidos que podrá tomar la pregunta “¿Qué debo hacer?” serán, para Habermas, los siguientes:

- El pragmático
- El ético-existencial
- El moral-universalista

Como puede rápidamente intuirse al leer la breve lista anterior, estos parecen aproximarse a tres de las grandes tradiciones de la historia de la ética: el utilitarismo, el aristotelismo y la moral kantiana. El autor reconoce esto, pero critica el hecho de que cada una de dichas corrientes se haya decantado por uno de los usos de razón práctica considerándolo superior a los otros dos; por el contrario, la propuesta habermasiana buscará mostrar que estos tres planteamientos, en el fondo, no son excluyentes, sino que cada uno expresa una faceta diferente de nuestra vida práctica⁵.

En este sentido, podemos encontrar una primera faceta en el uso pragmático de nuestra razón práctica. En este, el criterio vendrá a constituir “lo útil” (Habermas, 2018a, p. 248). En escenarios en los cuales se despliega este aspecto práctico, nuestra deliberación se dirige hacia las “diversas posibilidades de acción en vistas a una

5 Puede reconocerse en este planteamiento la compleja relación que mantuvo Habermas con la Teoría Crítica, corriente de la cual él mismo se reconoce como parte: en cierta forma, no deja de considerar “obsoleta la obra filosófica de Adorno y Horkheimer”, quienes hicieron hincapié en el carácter instrumental de la razón que domina Occidente desde la Ilustración; sin embargo, al mismo tiempo, toma ese planteamiento como punto de partida para preguntarse “si dicho carácter, actuando en los procesos tecnológicos y productivos, es el único o incluso el decisivo en la racionalidad moderna” (Giusti, 1999, pp. 85-86).

tarea” cuyo fin no es cuestionado, sino que es dado por sentado (Habermas, 2018a, p. 250). De lo que se trata, entonces, es de buscar las “técnicas adecuadas” o “estrategias”, todas ellas basadas en el criterio empírico de encontrar las causas idóneas para lograr el efecto deseado de la manera más eficiente (Habermas, 2018a, pp. 251-252)⁶.

No todos los escenarios, como dijéramos previamente, exigirían de nuestra razón práctica este tipo de uso:

En las decisiones complejas, como, por ejemplo, la elección de profesión, puede muy bien ser que no se trate de una cuestión pragmática en absoluto. Quien quiere prepararse para un cargo directivo en la industria editorial, puede preguntarse si es más conveniente hacer antes una formación profesional o empezar enseguida una carrera; pero quien no sabe qué es lo que quiere en realidad, se encuentra en una situación completamente distinta. [...] Cuanto mayor sea la radicalidad con que se plantea esta cuestión (la de la elección de la carrera), tanto más tenderá a convertirse en el problema de cuál es la vida que uno quiere llevar, y esto significa: qué clase de persona es uno y, a la vez, qué clase de persona quisiera uno ser. (Habermas, 2018a, pp. 252-253).

Como Habermas bien señala, la elección de una profesión podría verse desde un punto de vista pragmático: si deseamos ganar una gran cantidad de dinero, por ejemplo, tomaríamos la decisión de estudiar una carrera sobre la base de su remuneración promedio o de la amplitud de su demanda laboral. En estos casos, los “valores” bajo los cuales guiamos nuestra acción no se tornan problemáticos (Habermas, 2018a, p. 252). Cuando nos preguntamos, sin embargo, si el estilo de vida que requiere aquella gran suma de dinero o al cual nos conducirá aquella carrera es lo que efectivamente deseamos para nuestras vidas, entonces la pregunta “¿Qué debo hacer?” pasa a tomar otro sentido: el relacionado a nuestra propia identidad y a lo que tradicionalmente se denominaría “una vida buena” (Habermas, 2018a, p. 254). Esta cuestión nos conduce, pues, a “decisiones existenciales”:

⁶ Habermas es particularmente enfático en este punto, al señalar que las “recomendaciones” a las que arribamos con el uso pragmático de la razón práctica toman la forma de “si A, entonces B” (Habermas, 2018a, p.252).

Esta autocomprensión existencial es evaluativa en su esencia y, como todas las valoraciones, tiene una doble cara. En ella, se entretajan dos componentes, a saber, el componente descriptivo que representa la génesis biográfica del yo y el componente normativo que representa el ideal del yo. De ahí que la clarificación de la autocomprensión o el cercioramiento clínico⁷ de la propia identidad exija una comprensión apropiadora: la apropiación tanto de la propia biografía como también de *la tradición y contextos de vida*. (Habermas, 2018a, p. 255. Cursivas añadidas.)

Lo destacado por las cursivas muestra una cuestión crucial dentro del planteamiento habermasiano: mientras que, en el uso pragmático de la razón práctica, podríamos afirmar que nos movemos en una dimensión puramente proposicional (la verdad o falsedad de las relaciones causales que buscamos las verificamos, simplemente, contrastándolas con la dimensión empírica), ya en este uso de nuestra razón nos movemos en un plano distinto⁸, el cual nos pone en relación con otros seres humanos:

En particular, la doble estructura de los actos de habla –proposicional e ilocucionaria – introduce a los interlocutores en el nivel de la intersubjetividad, en el que hablan entre sí, y en el de los objetos sobre los que se entienden. El posible éxito ilocucionario únicamente es alcanzable entre hablante y oyente, pues suponen la asunción de compromisos que vinculan tanto al emisor como al destinatario de la comunicación. (Velasco, 2013, p. 49).

Entramos, de esta manera, en una “dimensión interactiva” (Velasco, 2013, p. 49) y, aunque aún no haya “una ruptura completa con la perspectiva egocéntrica” (Habermas, 2018a, p. 258), por cuanto el objeto de la pregunta “¿Qué debo hacer?”, en la

7 El término “clínico” debe de ser entendido, en este contexto, como relativo a los valores que guiarían una vida buena o recta; en este sentido, responden a una forma de comprender la filosofía como terapia del alma, cuestión que no solo se remonta a la época clásica, sino que habría estado también vigente en la visión de los primeros pensadores de la Escuela de Frankfurt. Así, por ejemplo, podemos ver a Adorno iniciar su *Minima moralia* señalando que su propuesta “se refiere a un ámbito que desde tiempos inmemoriales se consideró el propio de la filosofía, pero que desde la transformación de esta en método cayó en la irrelevancia intelectual, en la arbitrariedad sentenciosa y, al final, en el olvido: la doctrina de la vida recta.” (Adorno, 2006, p. 17).

8 “Contraria al objetivismo científico donde los enunciados descriptivos de la ciencia se refieren a hechos y/o enunciados lógicos coherentes que se sustentan en el consenso racional hegemónico [esto] no sucede con los enunciados valorativos. Se trata de aspectos distintos: hechos y valores.” (Esquivel, 2005, p. 44).

dimensión ética, va dirigido a la vida buena, a la felicidad o a lo que resulta bueno para un individuo en particular, este proceso no deja de pasar por un “autoentendimiento hermenéutico” que toma en cuenta el carácter situado del sujeto (Habermas, 2018a, p. 255). Después de todo, para Habermas, no podríamos hablar de un sujeto sin hablar, a su vez, de la “intersubjetividad socializadora” que se despliega simultáneamente al proceso de individuación (Habermas, 2018b, p. 19).⁹

Esta intersubjetividad, que en el caso anterior forma parte de la biografía del sujeto y, en ese sentido, lo orienta en las decisiones de lo que es bueno para sí, seguirá presente en el tercer y último uso de la razón práctica propuesto por Habermas. La diferencia radicarán en que, en el caso anterior, aquella constituía una especie de “saber de fondo” (Habermas, 2010, p. 37); en el tercer uso de la razón práctica que será expuesto, no se tratará de una suerte de trasfondo sino, más bien, del punto central: se tratará de someter a discusión los casos en que las “acciones tocan los intereses de otros y conducen a conflictos que han de ser regulados imparcialmente” (Habermas, 2018a, pp. 256-257).

Aquel vendrá a ser el denominado uso moral de nuestra razón práctica. En este, explica Habermas, que el asunto no versará en torno a cómo mi vida “se halla inserta” en un determinado contexto social o cultural, sino en tratar las diferencias guardando el “respeto simétrico que cada uno profesa a la integridad de todas las demás personas”, aun cuando no compartan nuestras costumbres (Habermas, 2018a, pp. 258-259). En estos casos, ya no será la bondad para un individuo en particular lo que guiará la pregunta “¿Qué debo hacer?”, sino la justicia, aquella que pudiese plasmarse en una “ley general”, la cual, a su vez, pudiese “ser seguida por cualquiera” (Habermas, 2018a, p. 261).

9 Este punto es ya señalado por Habermas antes de la aparición de su *Teoría de la acción comunicativa* y de “Del uso...”; así, basándose en Hegel, menciona en un ensayo previo: “La unidad simbólica de la persona, que se ha generado y mantenido mediante la autoidentificación, se basa por su parte en la pertenencia a la realidad simbólica de un grupo, en la posibilidad de localizar en el mundo ese grupo. Una identidad grupal que abarque las biografías individuales es, pues, condición de la identidad del individuo.” (Habermas, 1981, p. 87).

Así, mientras que en el primer y segundo usos de la razón práctica teníamos, como productos, estrategias y consejos clínicos existenciales¹⁰ respectivamente, en este último caso nos veremos frente a enjuiciamientos morales:

Tal enjuiciamiento sirve a la clarificación de expectativas legítimas de comportamiento en vista de conflictos interpersonales que perturban la convivencia regulada, a causa de intereses en pugna. En este caso se trata de la justificación y aplicación de normas que establezcan derechos mutuos. Términos *ad quem* del correspondiente discurso práctico-moral es un entendimiento acerca de la solución correcta de un conflicto en el ámbito de la acción regulada por normas. (Habermas, 2018a, p. 265)

Habermas, en este punto, confía en la “naturaleza intersubjetiva de la formación de la voluntad colectiva” (Habermas, 2018a, p. 282) para afirmar que:

Solo mediante una radical liberación de todo lo individual y diferente, solo mediante una liberación radical de las biografías individuales y formas de vida particulares, puede acreditarse ese universalismo del igual respeto a todos y cada uno y de la solidaridad con *todo aquello que tiene rostro humano*. (Habermas, 2018a, pp. 279-280. Cursivas añadidas.).

El porqué de las cursivas añadidas a la cita anterior será motivo del inicio de nuestra segunda sección. Lo que resulta pertinente destacar, llegados a este punto, es, en primer lugar, el hecho de que se reconozca el carácter intersubjetivo de nuestras vivencias. Efectivamente, aquella “liberación” de la individualidad a la cual llama Habermas en las líneas anteriores no debe ser entendida como una llamada a una suerte de anulación del sujeto en pos de algún ideal metafísico, sino como un fundirse en cuanto se es parte de una comunidad de hablantes o “comunidad de comunicación” y, en ese sentido, dejar de percibirse como un individuo aislado y con formas de expresión exclusivamente monológicas¹¹ (Habermas, 2010, p. 37).

10 Cf. *Supra*, nota 7.

11 Tal sería, pues, el factor que pondría de relieve el otro nombre con el cual es conocido el planteamiento habermasiano: la ética del discurso. La traducción castellana “discurso” no permitiría captar el componente dialógico que, ya de por sí, estaría presente en el original alemán, “Diskurs” (Esquivel, 2005, p. 39).

Un último factor que, empero, resulta importante para cerrar la presente sección es el reconocer cuáles de los usos de la razón práctica podrían llegar a solaparse en nuestra vida cotidiana y cuáles, al parecer, no. Habermas daría indicios al respecto al señalar lo siguiente:

Resumiendo, la razón práctica, según opere bajo el aspecto de lo adecuado o lo útil, de lo bueno o de lo justo, se dirige a la libertad de arbitrio del agente racional con arreglo a fines, o a la fuerza de decisión del sujeto que trata de realizarse en autenticidad, o a la voluntad libre del sujeto capaz de juzgar moralmente. [...] [S]egún sea el aspecto elegido, resultan tres lecturas distintas de la razón práctica *que se complementan mutuamente*. Sin embargo, en las tres grandes tradiciones filosóficas solo se ha tematizado una de estas lecturas. (Habermas, 2018a, pp. 267-268. *Cursivas añadidas.*)

Este “complementarse mutuamente” que destacásemos podría entenderse de dos maneras. La forma que resulta más evidente consiste en entender que se complementan en el sentido de que es tomando las tres vías en consideración como logramos captar la complejidad o la amplitud del fenómeno ético. No obstante, otra forma de comprender este complementarse es el preguntarnos hasta qué punto llegarían no solo a coexistir, sino a entrelazarse o solaparse y ser, de esta manera, indisolubles en determinadas circunstancias de nuestra vida cotidiana. Esta interpretación será la que analizaremos en las secciones siguientes.

Así, pues, ya hemos visto cómo un mismo hecho, tal como el escoger una carrera, podría ser abordado desde, por lo menos, dos ángulos: el pragmático y el ético. Esto muestra que hay, cuando menos, un escenario en el cual ambos usos de la razón, de una u otra forma, podrían llegar a solaparse o darse en paralelo, cuestión que Habermas mismo reconoció en citas previas. Podríamos, no obstante, hacernos las preguntas: ¿hay otros escenarios en los cuales ambos usos se entretejiesen mucho más fuertemente, al punto de no llegar a ser tan sencillo plantear una separación? ¿Y, en cuanto al uso moral, este se mantiene incólume frente a los otros dos, o es que también podría llegar a sufrir un entrelazamiento que, al menos en lo que a “Del uso” se refiere, podría no haber sido esclarecido por el autor? Estas serán las preguntas que abordaremos en nuestras siguientes secciones.

2. BUTLER: ¿EL LENGUAJE COMO PERFORMANCE O COMO ONTOLOGÍA?

Antes de pasar al análisis de las preguntas previamente propuestas, es menester hacer una presentación del pensamiento butleriano; para ello, bien pueden servirnos las cursivas señaladas en nuestra penúltima cita: “todo aquello que tiene rostro humano”. Esta afirmación, que de por sí podría no resultar problemática, se vincula con uno de los ejes principales que Judith Butler desarrolla en *GD*. Su interés inicial, pues, gira en torno a la pregunta de cuál es el “sujeto del feminismo” (Butler, 2017, p. 43). A esto se añade que dicha inquietud tendrá determinadas consecuencias prácticas, por cuanto “el problema del ‘sujeto’ es fundamental para la política [...], porque los sujetos jurídicos siempre se construyen mediante ciertas prácticas excluyentes” que terminan pasando desapercibidas (*GD*, p. 44). De esta manera, se cuestiona la “facticidad de la ‘mujer’” (Kirby, 2011, p. 35) o, en general, el hecho de que cualquier sujeto o rasgo de este pudiese ser tomado como un *factum* y, así, ser tomado como un “ancla epistémica”.

Al cuestionar el hecho de que “algo” en el sujeto pudiese ser dado por sentado, como podría ser el caso, por ejemplo, del cuerpo, la autora reconocerá una aporía: ¿cómo podemos hablar de sexo y de género como dos componentes radicalmente diferentes, siendo el primero el componente puramente biológico y el segundo el componente cultural que se le adhiere, cuando, en el fondo, el sexo y el cuerpo mismo ya están marcados por una serie de normas tácitas que defienden el carácter binario del sexo, a la vez que patologizan todo cuerpo que escape de dichos límites?¹² Tanto en el caso del sexo como el del género, nos moveríamos siempre en el campo de determinadas “construcciones fantasmáticas” o “ilusiones de sustancia” (*GD*, p. 250). Sin negar que estas ilusiones estarían, en parte, dadas por los factores culturales, los cuales tendrían “una poderosa fuerza en la determinación del modo en que se interpreta la biología” (Kirby, 2011, p. 38), el asunto poseerá aún mayor alcance en el pensamiento de Butler: sus raíces llegarán a su propia concepción del lenguaje y moldearán las consecuencias prácticas que la filósofa extrae de esta indagación.

12 Al respecto, podemos brindar, de modo aclaratorio, la siguiente cita: “Si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada ‘sexo’ esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal.” (Butler, 2017, p. 51)

Respecto a lo primero, de forma similar a como Habermas prestase atención al análisis lingüístico alimentado por las tradiciones analítica y continental, Butler se enfocará también en el lenguaje basándose fundamentalmente en la obra de John Austin¹³. De esta manera, resaltaré el hecho de que el lenguaje, por su gramática misma, tiende a conducirnos hacia una suerte de “metafísica”, de acuerdo con la cual habría un sujeto ontológicamente previo al lenguaje (González, 2012, pp. 169-170). Nuestros usos lingüísticos, entonces, podrían llevarnos a un “compromiso” con una ontología que daría primacía al sujeto, el cual se constituiría en el centro de nuestros marcos de referencia tanto ontológicos como epistemológicos (Kirby, 2011, pp. 40, 44).

Dados los cuestionamientos anteriores, se entiende por qué la autora se ve en la necesidad de poner en tela de juicio la presunta estabilidad del “sujeto” en general o del sujeto “mujer” en particular: para ella, será imprescindible recordar que el lenguaje es fundamentalmente acción creadora y no meramente descriptiva. Se comprende, consecuentemente, que aquel no podría nunca tener una función puramente referencialista, cuestión que Butler criticaría de la filosofía analítica¹⁴. De esto se sigue también que, si buscamos trazar una distinción entre enunciados que aparenten ser meramente descriptivos y enunciados deónticos, esta distinción no podría radicar en el objeto del que se habla, sino en la forma que toma el acto de habla. Esto se debería a que, enfatizamos, el lenguaje será para la autora siempre realizativo o, como podría decirse, “retórico” aun en sus usos más asépticos (González, 2012, p. 180). Lo retórico, pues, “no es algo particular del lenguaje, sino que constituye su esencia”; en otras palabras, el lenguaje sería, en lo que a la constitución del sujeto se refiere, “performativo” o realizativo, cuestión que redundaría en la necesidad de criticar los compromisos ontológicos y metafísicos que pudiésemos asumir al hablar (González, 2012, p. 169).

13 Butler misma, empero, señalaría que “no ha hecho un uso ‘leal’ de Austin”, por lo que no dejaría sin mención el hecho de que lo que ofrece no es necesariamente ortodoxo desde un marco austiniano (González, 2012, p. 180).

14 Butler tendría “una concepción muy distinta del lenguaje, pues mientras [ella] considera sus dimensiones performativas y paródicas, con la consiguiente atención a las relaciones entre lenguaje y ontología, la tradición analítica [buscaría] alcanzar un lenguaje claro que se mantenga en una relación transparente con su referente” (Soley-Beltrán, 2012, pp. 59-60).

Resulta claro, por ende, por qué la filósofa habla de una constitución “discursiva” del género¹⁵ y por qué, en última instancia, amplía este tema a la constitución discursiva de las diversas identidades de género:

Los límites del análisis discursivo del género aceptan las posibilidades de configuraciones imaginables y realizables del género dentro de la cultura y las hacen suyas. Esto no quiere decir que todas y cada una de las posibilidades de género estén abiertas, sino que los límites del análisis revelan los límites de una experiencia discursivamente determinada. Esos límites siempre se establecen dentro de los términos de un discurso cultural hegemónico basado en estructuras binarias que se manifiestan como el lenguaje de la racionalidad universal. De esta forma, se elabora la restricción dentro de lo que ese lenguaje establece como *el campo imaginable* del género. (Butler, 2017, p. 54. Cursivas añadidas.)

Al hablar de un “campo imaginable”, Butler buscaría sacar a relucir el segundo aspecto relacionado con las “ilusiones de sustancia” del que hiciésemos mención: el aspecto práctico. Para esta autora, pues, el poder no tiene únicamente una dimensión reglamentaria, sino que presenta también una dimensión “productiva” (GD, p. 44). Hablar de “representación política”, como ocurriría cuando el feminismo busca representar a la “mujer” o a las “mujeres”, sea en singular o en plural, no debería llevarnos a olvidar que estas categorías “son performativas y no referenciales (es decir, que primero hay que cumplir con las características que se espera de los sujetos de la representación para ser considerado entonces un sujeto)” (Torricella, 2009, p. 231). Al producir los sujetos sobre los que ella misma buscará reglamentar o a los que buscará representar, entonces, la ley generará “campos de exclusión” (GD, p. 47), en los cuales podríamos hallar a aquellxs que no llegan a constituirse como sujetos o a ser siquiera vistxs como tales. A esto se suma el hecho de que toda configuración ontológica, como

15 Vale aclarar que, contrario a la lectura que usualmente se hace de GD y del pensamiento de Butler en general, la filósofa deslinda con la idea de “negar taxativamente la materia de los cuerpos” y de reducirlos a una construcción puramente lingüística o cultural: “Los cuerpos viven y mueren; comen y duermen; sienten dolor y placer; soportan la enfermedad y la violencia y uno podría proclamar escépticamente que estos ‘hechos’ no pueden descartarse como una mera construcción.” (Butler, citada en Burgos, 2012, p. 102). No podríamos, en ese sentido, dejar de lado la construcción o entenderla como algo que es “fácilmente cambiable, alterable o directamente eliminable”, ni tampoco obviar el hecho de que las normas no existen en abstracto, sino que se materializan en los cuerpos: es así como una “concepción performativa” resulta ser también una “concepción de la materialidad” (Burgos, 2012, pp. 102-103).

el “ser varón” o el “ser mujer”, en tanto que constituye un ideal¹⁶, resulta ser inalcanzable y ser un lugar “fundamentalmente inhabitable” (GD, p. 250) que, pese a estar guiado por la norma, “nunca se [alcanza] de forma perfecta” (Kirby, 2011, p. 36).

Una de las primeras consecuencias que tendrían que resaltarse de lo anterior es que, al recibir el velo de la “irrealidad”, resulta claro por qué determinadas formas de vivir –o, más bien, de “no vivir”- serían vistas como pasibles de ser criminalizadas o llevadas al confinamiento dentro de la institucionalización psiquiátrica (Butler, 2001, p. 10). Empero, hay también una cuestión a la cual el análisis nos guiaría: antes que caer en una “ansiedad” por que un concepto deba ampliarse hasta abarcar a todas sus instancias particulares, bien podríamos tratar de comprender “la economía misma del concepto universal” e impugnar la exclusión que genera. En otras palabras, tendríamos que reconocer que el campo “está constituido fundamentalmente por lo que se deja fuera, por lo que persiste fuera del marco dentro del cual aparecen las representaciones” (Butler, como citada en González, 2021, p. 184). Como señala Kirby, la economía del significado, la cual sería masculinista de acuerdo con el planteamiento de la lingüista Luce Irigaray¹⁷, funciona de manera semejante a como percibimos una figura: esta no puede llegar a captarse sin el fondo que queda fuera de ella y, sin embargo, solemos no prestarle atención al fondo y enfocar toda nuestra atención en aquella (Kirby, 2011, p. 40). Si continuamos con la metáfora, vemos que ese fondo también se caracteriza por no ser figura: es un campo no determinable cuya existencia, no obstante, no puede ser negada y es condición de posibilidad de la figura misma.

16 Butler reconoce su deuda con Foucault y su planteamiento de “ideales regulatorios” cuando, en un ensayo posterior, reflexiona en torno a los planteamientos centrales de GD (Butler, 2001, p. 19).

17 “Irigaray sostiene que la estructuración binaria del lenguaje produce sus valoraciones mediante una economía sexualizada que sitúa a la ‘mujer’ como incorrecta, como el fondo primordial sobre el cual se define el sujeto masculino. En consecuencia, la mujer se alinea con la ‘alteridad’, ‘el cuerpo’, la ‘irracionalidad’ y ‘lo animal’.” (Kirby, 2011, p. 41). Es interesante señalar cómo esta denuncia se mantiene vigente en voces feministas tales como la de Marta Sanz: “Me pongo tontamente contenta -¿tontamente? He de corregirme: siempre identifico la contentura con la estupidez [...]” (Sanz, 2022, p. 11)

3. LO MORAL, IDENTIDADES Y LA MATRIZ HETEROSEXUAL

El texto de este autor es claro en señalar que, en lo que respecta al uso moral de la razón práctica, este implica cierto disenso, el cual es, precisamente, el punto de partida del diálogo que habría de conducir al consenso o aquiescencia. Habermas es consciente de que, precisamente por ser esta una actividad dialógica tendiente a la universalización, debe cuidarse de no caer de ninguna forma en etnocentrismos (Habermas, 2018b, p. 16)¹⁸, lo cual lo conduce al reconocimiento de que los resultados de este diálogo no pueden reificarse:

La comunicación orientada al entendimiento mutuo no puede ser considerada como garantía de infalibilidad en sus resultados; antes bien, todas sus conclusiones son falibles, lo que las hace estar sujetas a revisión constante. *El acuerdo de todos los implicados no autoriza la formulación de normas morales de acción universalmente válidas y atemporales.* (Esquivel, 2005, p. 45. Cursivas añadidas.)

Este diálogo, resulta crucial añadir, implicaría una “ética de la intersubjetividad, donde la relación con el ‘otro’ y ‘lo otro’ ha de ser en términos de igualdad, de responsabilidad, de constructividad” (Esquivel, 2005, p. 45), cuestión que el filósofo señala enfáticamente:

En las argumentaciones, los participantes tienen que partir de que, en principio, todos los afectados participan como libres e iguales en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que la única coacción permitida es la del mejor argumento. (Habermas, 2018b, p. 17)

18 Al respecto, vale señalar que Habermas también hace hincapié en este punto en “Del uso...”: “[...] toda fundamentación de normas tiene que operar bajo las restricciones normales de un espíritu finito como es el nuestro, es decir, de un espíritu históricamente situado y provincial en lo que se refiere al futuro.” (Habermas, 2018a, p. 275) La razón práctica, en ese sentido, no tendría que dejar de tener una “aplicación sensible al contexto” ni perder un “principio de adecuación” (Habermas, 2018a, p.276).

[...] [S]in la disposición solidaria de cada uno a ponerse en la situación de todos los demás, no se podrá llegar en modo alguno a una solución que merezca aquiescencia universal. (Habermas, 2018b, p. 23)

Este constituye, a decir de Esquivel, uno de los posibles puntos flojos de la propuesta habermasiana: el buscar una “comunidad ideal de comunicación”, ilimitada respecto a sus capacidades lingüísticas y presta a respetar para sí y para las demás personas cuatro elementos: “libertad de participación en el discurso, la igualdad de oportunidades, la simetría de los hablantes o participantes y la ausencia de coacción” (Esquivel, 2005, p. 58).

Esto desata, cuando menos, cinco problemas desde la óptica de la filósofa *queer*. La primera de las cuestiones se complementa precisamente con la anterior crítica de Esquivel: todo sujeto que sea parte de la “comunidad ideal de hablantes” está, valga la redundancia¹⁹, sujeto a una determinada inteligibilidad cultural, tal como viene a ser la del género:

La heterosexualización del deseo exige e instaura la producción de oposiciones discretas y asimétricas entre “femenino” y “masculino”, entendidos como atributos que designan “hombre” y “mujer”²⁰. La matriz cultural –mediante la cual se ha hecho inteligible la identidad de género– exige que algunos tipos de “identidades” no puedan “existir” [...]. (Butler, 2017, p. 65).

Pero consideremos que la normatividad tiene este doble significado. Por una parte, se refiere a las metas y aspiraciones que nos guían, los preceptos por los cuales se nos lleva a actuar o a hablar con otros, las presuposiciones comunes por las cuales somos orientados y damos dirección a nuestras acciones. Por otra parte, la normatividad se refiere al proceso de normalización, la manera como ciertas normas, ideas e ideales constriñen vida encarnada

19 El juego de palabras castellano acaso recoge lo que Butler busca expresar en otra de sus obras al hablar de “theories of subjection”: son teorías de subjetivación, pero a la vez son y pueden traducirse como “teorías de sometimiento” (Cadavid, 2019, p. 279).

20 Es decir, no simplemente se hablará de “femenino” y “masculino” como predicados nebulosos, sino que estos se encarnarán en los sujetos y se harán concretos tanto en sus cuerpos como en sus prácticas: “el género siempre es un hacer” (Butler, 2017, p. 76).

y proveen criterios coercitivos para “hombres” y “mujeres” normales. (Butler, 2001, p. 3. Traducción propia).

Esta inteligibilidad o normalización, podría objetarse, pareciesen estar implícitas en el planteamiento de Habermas cuando este nos habla de una “universalidad falsa”, la cual sería producto de quien “en nombre del universalismo excluya al otro, otro que tiene derecho a seguir siendo un extraño para su otro” (Habermas, 2018a, p.279). Esto se hace aún más evidente si tomamos en cuenta el siguiente fragmento:

[...] en la revuelta de una voluntad desviante se delatan también, y a veces con demasiada frecuencia, como muy bien sabemos, la voz de “lo otro” excluido por principios morales anquilosados, la herida infligida a la integridad de la dignidad humana, o el reconocimiento no obtenido [...]. Tras la fachada de una validez categórica puede ocultarse y hacerse fuerte un interés no generalizable, pero que se caracteriza por su fuerza y por su capacidad de imponerse. (Habermas, 2018a, p. 278)

Podría argumentarse, entonces, que la mención de “dignidad humana” y de “reconocimiento” exime a Habermas de este primer cuestionamiento. A ello, no obstante, podemos responder recalcando que el mismo hecho de pensar en una situación con hablantes que se reconocen entre sí como “humanos” implicaría, para Butler, cuando menos la posibilidad de que, a causa del sexo, el género y otros factores, determinados sujetos sean considerados “no humanos” o, lo que es lo mismo, “ininteligible[s], irreal[es], inconcebible[s] a partir de las leyes de la cultura y del lenguaje”: definir qué es lo humano es un acto “inherentemente generador de exclusiones” y debe insertarse, consecuentemente, como un debate político clave y no darse por sentado (Coll-Planas, 2010, p. 31). Aun en el caso de que una persona sea oprimida, esta debe resultar, pues, “inteligible” (Butler, 2001, p. 14).

Este es, precisamente, el problema que surge al hablar de una matriz u ordenamiento social heterosexual: aquella impide la existencia de determinadas identidades al hacerlas ininteligibles dentro de ella misma. Este constituye el segundo problema que encontramos desde una mirada butleriana: toda identidad presupone siempre, como condición de su propia existencia, un “exterior constitutivo” o un “vacío neces-

rio”, un espacio fuera de lo inteligible que suele ser visto como no habitable o abyecto (Sabsay, 2012, p. 140), tal como viésemos previamente con la metáfora de la figura. En ese sentido, resulta irrelevante si el escenario ideal planteado por Habermas llega a abarcar a todas las personas que fácticamente integran una determinada comunidad, puesto que, aun en ese caso, el hecho mismo de que estos se identifiquen como pares –que se reconozcan entre sí con “rostros humanos”- implica que han de quedar fuera otras configuraciones identitarias posibles que enriquecerían el ejercicio democrático gracias a su disonancia con respecto a dicha matriz cultural:

Insistir anticipadamente en la “unidad” de coalición como objetivo implica que la solidaridad, a cualquier precio, es una condición previa para la acción política. Pero ¿qué tipo de política requiere ese tipo de unidad anticipada? Quizás una coalición tiene que admitir sus contradicciones antes de comenzar a actuar conservando intactas dichas contradicciones. O quizá la comprensión dialógica sea aceptar la divergencia, la ruptura, la fragmentación y la división como parte del proceso, por lo general tortuoso, de la democratización. (Butler, 2017, pp. 61-62)²¹

Si bien, en *GD*, la autora no hace referencia directa a la propuesta de Habermas, sí la criticará directamente en otros de sus textos; así, señalará que este autor “se apoya en las normas para plantear una base común para la comprensión entre actores sociales” (Butler, 2001, pp. 19-20. Traducción propia). Para Habermas, de acuerdo con la autora, requeriríamos de las idealizaciones a las cuales nos conduce el lenguaje, a lo cual responde preguntándose si acaso aquella base “común” está constituida “precisamente a través de la producción de lo que no es común, de lo que está fuera de lo común” (Butler, 2001, p. 21. Traducción propia).

21 Esto enmarcaría, a primera vista, el planteamiento democrático de Butler dentro de una democracia realista o agonal como la propuesta por Mouffe. Si bien aquella menciona tomar distancia de esta (Butler, 2016, p.74), la proximidad puede percibirse a partir de extractos como el siguiente: “[D]eberíamos dudar seriamente de la actual tendencia a celebrar una política de consenso, que es acompañada con la afirmación de que ella ha reemplazado a la política adversarial de izquierda y derecha, supuestamente pasada de moda. Una democracia que funciona correctamente exige un enfrentamiento entre posiciones políticas democráticas legítimas. [...] Tal confrontación debería proporcionar formas de identificación colectivas lo suficientemente fuertes como para movilizar pasiones políticas. Si esta configuración adversarial está ausente, las pasiones no logran una salida democrática, y la dinámica agonista del pluralismo se ve dificultada. El peligro es que la confrontación democrática sea entonces reemplazada por una confrontación entre formas esencialistas de identificación o valores morales no negociables.” (Mouffe, 2007, p. 37) La aclaración de los puntos de encuentro y de disenso entre ambas autoras se muestra, pues, como un camino para futuras investigaciones.

A esta crítica, se sumaría otra de acuerdo con la cual la “racionalidad habermasiana” nos pondría ante el peligro de suprimir determinados movimientos sociales en pos de otros y caer, en el peor de los casos, en una suerte de “neoconservadurismo”, debido a que habría movimientos que, por estar desligados de la “ortodoxia” política, serían relegados a la esfera de lo meramente cultural o serían vistas como meras formas de “activismo político” carentes de importancia y, por ende, marginalizables (Butler, 2016, pp. 72-73). Para ella, pues, todo intento de unidad política no debe buscar homogeneizar las diferencias o pasarlas por alto:

La única unidad posible no debería erigirse sobre la síntesis de un conjunto de conflictos, sino que habría de constituirse como una manera de mantener el conflicto de modos políticamente productivos, como una práctica contestataria que precisa que estos movimientos articulen sus objetos bajo la presión ejercida por los otros, sin que esto signifique exactamente transformarse en los otros. (Butler, 2016, p. 73)

Sin ahondar en los planteamientos políticos butlerianos, por no ser ellos objetivo de esta investigación, basta con lo anterior para arribar al tercer punto problemático que, desde la mirada de Butler, podemos detectar en la propuesta de Habermas: la reproducción de la matriz cultural. Así, apoyados en la exposición anterior de acuerdo con la cual la identidad de todos los participantes estaría sujeta a la matriz heterosexual y, a la vez, excluiría identidades que serían vistas como abyectas, podemos afirmar el riesgo que correríamos en el proceso de diálogo: la perpetuación de rasgos que escapan de la mirada de sus participantes, por estar estos inmersos en ellos²². Esto implicaría, por supuesto, reproducir dichos esquemas culturales en generaciones futuras y caer, así, en una suerte de “dictadura del presente” o en una “tiranía del nosotros” (Velasco, 2013, p. 85)²³.

22 Un caso sería, por ejemplo, el de las personas trans, quienes podrían ser excluidas del diálogo por performar “citaciones inusuales en la cadena de repeticiones que [...] sostiene la hegemonía del sexo binario” (Soley-Beltran, 2012, p. 62).

23 Para dejar esto más en claro, tomemos un ejemplo de Fraser: “[...] algunas multinacionales provocaron la cólera de [los] conservadores al introducir políticas que favorecían a los gays, como por ejemplo que las parejas de hecho pudieran beneficiarse de algunos de sus servicios. Aparentemente, estas compañías consideran beneficioso incorporar a los gays (al mercado)” (Fraser, 2016, p. 102). Si bien esta autora brinda el ejemplo como parte de una polémica diferente que mantuvo con Butler, extrapolemos lo dicho y vinculémoslo, por un lado, con las leyes anquilosadas que se oponen a la inclusión del otro, acerca de las cuales nos hablase Habermas, y con el acto de dar voz al otro, en este caso los homosexuales, cuestión también mencionada en citas precedentes. Extendamos el ejemplo y traigámoslo a nuestro contexto: imagine-

Un cuarto y penúltimo problema surge del mismo hecho de que se hable de una situación dialógica en la cual se llegaría al consenso respecto a la validez de las leyes: hablar de un grupo de personas que se junta por compartir un mundo de la vida, por pertenecer a la misma comunidad comunicativa o, como podríamos decir, por ser “un pueblo” no constituye una cuestión ontológica previa al diálogo en sí mismo. De la misma manera como no hay un sujeto ontológicamente previo al lenguaje, para Butler, hablar de un pueblo no es hacer referencia a un “nosotros”, sino constituirlo en el mismo acto de habla. Tal como ocurriría en el caso de las identidades individuales, esta identidad colectiva excluiría a otros o dejaría, cuando menos, un “afuera constitutivo”:

La soberanía popular consiste entonces en un modo de instituir un pueblo por medio de un acto de auto-designación. Este acto de auto-designación y auto-constitución produce una reunión que se articula como “el pueblo”. La soberanía popular es entonces una forma de auto-producción reflexiva separada del régimen representativo que legitima, y este trabajo de legitimación no es posible a menos que sea independiente de cualquier régimen particular. ¿En qué sentido la soberanía popular es entonces un ejercicio performativo? [...] [La enunciación] no describe esta pluralidad, sino que produce la pluralidad social que enuncia. (Butler, 2014, pp. 50-51)²⁴

mos que se diese una situación comunicativa “ideal” en la cual se llegase a la conclusión de que es universalizable que un varón o una mujer puedan casarse con un varón o una mujer indistintamente, con lo cual el matrimonio homosexual quedaría permitido. Preguntémosnos ahora: pese a haber llegado a una norma con validez intersubjetiva mediante el diálogo, ¿no sería posible que el legitimar la unión de dos personas del mismo sexo estuviese replicando la lógica propia de las familias heterosexuales, las cuales, a su vez, habrían sido modeladas históricamente de acuerdo a contextos pre-capitalistas y capitalistas, y seguirían reproduciéndose de esta manera inconscientemente a causa de “marcas indelebles en la psique colectiva” (Federici, 2019, p. 42)? Al marcar el binario entre “hombres” y “mujeres”, ¿no estaría dicha norma dejando desprotegido el patrimonio común de personas que o bien no calzan en dicha dicotomía o bien viven sus afectos de manera diferente, las cuales no habrían podido participar del diálogo precisamente por su carácter abyecto o, como hemos mencionado previamente, ininteligible? Al competir con otras posibles representaciones de varones y mujeres homosexuales que pudiesen rayar con lo “anormal”, lo “desadaptado” y lo “grotesco” (Cosme et al., 2007, pp. 39-42) y mostrar una imagen “decente”, ¿no estarían estas normas implantando categorías “culturales y morales” que planteasen a las generaciones futuras modelos mejor adaptados para su asimilación en una sociedad neoliberal como la nuestra (Cámpa, 2020, p. 65)? Todo esto constituye, por supuesto, parte de una discusión que no podría ser agotada en estas líneas.

24 El problema de la “soberanía” de la cual habla Butler halla más asidero en la propuesta de Habermas si consideramos que, para este, la democracia, aun cuando implique una “ponderación y equilibrio de intereses” diversos, termina conduciendo a una decisión o elección basadas en lo que considera que serían los argumentos más racionales (Habermas, 2012, p. 20). En ese sentido, una de las posiciones terminaría constituyéndose como legítima frente a las otras y, así, avalada por todos los involucrados o, en otras palabras, “el pueblo”. Qué es lo que ocurriría con las posturas que perdiesen la elección en un proceso democrático deliberativo como propone el teórico crítico es cuestión que no llega a discutir en los artículos consultados.

La constante interacción del hecho de que se formen identidades, que estas se encuentren constituidas dentro de una matriz cultural específica y que impliquen siempre la formación de un exterior constitutivo nos lleva al quinto y último problema, el cual, más bien, podría ser formulado como pregunta: ¿podríamos efectivamente separar los aspectos morales de los éticos? ¿No tienen, más bien, una serie de puntos de encuentro, si acaso no muchos, que los hacen indesligables? Cornejo, discutiendo el tema de la orientación sexual, plantea el problema de forma esclarecedora:

[...] yo en mi infancia y como la mayoría de sujetos no heterosexuales que conozco, hemos llorado (o lloramos) por no ser heterosexuales. Uno podría argumentar que no es que lloremos o hayamos llorado por no ser heterosexuales [...], sino que lloramos por no tener los privilegios que la heterosexualidad otorga. ¿Pero estas dos posiciones son (tan) diferentes una de otra? (Cornejo, 2011, p. 88)

De esta manera, ponemos nuevamente bajo el reflector la duda de si acaso el género y la sexualidad constituyen un caso en el cual: hacer un uso moral de la razón práctica se intersecta con lo que se considera una “vida buena” y, en ese sentido, con un uso ético-existencial. Para Butler, será claro que, aunque una norma pueda resultar “analíticamente separable de las prácticas dentro de las cuales se encuentra inserta”, los esfuerzos por operar esta descontextualización resultarían, eventualmente, vanos (Butler, 2001, p. 18. Traducción propia). Sin embargo, preguntémosnos ahora, para finalizar, cómo o si es que encajaría dentro de este marco también el uso de la razón práctica que resta por analizar: el pragmático.

4. LO PRAGMÁTICO Y SUS MÚLTIPLES ARISTAS

Concluamos el presente trabajo echando mano nuevamente del trabajo de Cornejo, no sin antes recurrir a un pasaje de “Del uso...” que servirá como catalizador para nuestro análisis:

Decisiones de tipo trivial o débil, basadas en determinadas preferencias, no exigen justificación alguna; nadie se siente en la necesidad de tomarse

demasiado esfuerzo para justificarse a sí mismo o justificar a los demás la marca de coche que prefiere o la clase de jerseys que le gusta llevar. En cambio, con Charles Taylor, llamamos preferencias fuertes a las valoraciones que no solo afectan a disposiciones e inclinaciones contingentes, sino a la autocomprensión de una persona, a su modo global de vida, a su carácter; tales preferencias están entrelazadas con la propia identidad. (Habermas, 2018a, pp. 253-254).

Desde la postura de Butler, podemos encontrar un primer problema en el hecho de hablar de “justificación”: si bien, como no hemos obviado en secciones precedentes, Habermas considera el mundo de la vida y su función como trasfondo desde y en el cual el sujeto actúa, el mismo hecho de brindar una justificación implica una suerte de “desposesión”. Esto se debe a que colocarse un *jersey* o cualquier otra prenda pasa por el hecho de asumir un género que no es propiamente “mío”, sino que se ha constituido en virtud de los otros y muchas veces es también impuesto por estos (Butler, 2006, p. 38)²⁵.

Un segundo punto que cuestionaría la “trivialidad” de ponerse una prenda o comprar un determinado automóvil radica en lo que implicaría la justificación para aquellas acciones: aun cuando Habermas señale el poco esfuerzo que significaría brindarla, ello no quita el que dicha justificación implique el amoldarse a una verdad que, en consonancia con lo expuesto por Butler, no es propiamente nuestra. En el caso de las prendas, bien puede tratarse de la “verdad” de una cultura heteronormativa (Cornejo, 2011, p. 88), mientras que, en el ejemplo del autor, podríamos pensar que se trata de la “verdad” referente a lo que socialmente sería visto como una marca de éxito o, en el mejor de los casos, como algo “normal”, aun cuando muchas personas se viesen incapacitadas para acceder a dicha normalidad.

En este sentido, es discutible que, en la vida práctica, puedan oponerse las “decisiones triviales o débiles”, que serían propias del uso pragmático de la razón práctica, a las “decisiones complejas”, correspondientes al uso ético-existencial. Ambas pare-

25 Debo la referencia bibliográfica a Cornejo (2011, p. 82).

ciesen, más bien, ir de la mano. El asunto se complica más si tomamos en cuenta, como ejemplo concreto, uno de los eventos autobiográficos que Cornejo relata:

Teresa, una joven mujer de la sierra peruana, fue quien por muchos años me cuidó, me quiso, me alimentó y me protegió. [...] Cuando ella me preguntó sobre mis sueños [acerca del futuro], yo recuerdo haberle dicho que quería ser una mujer; yo tenía la idea de que mi cuerpo cambiaría. Teresa no hizo ningún comentario que me diera la impresión de reprobación. [...] Teresa me hizo muy amorosamente un bello bolso blanco para que pudiera guardar mis colores, mis juguetes de papel y algunas cosas más. Yo estaba feliz y embelesado por el bolso. Recuerdo que mi mamá ni bien me vio con el bolso me lo quitó y tuvo una discusión fuerte con Teresa. Nunca volví a ver el bolso. (Cornejo, 2011, pp. 83-84).

Hemos expuesto previamente cómo el aspecto pragmático y el ético de nuestra vida práctica pueden llegar a entrecruzarse íntimamente. Si nos detenemos a analizar lo ocurrido con el bolso mencionado en la cita anterior, podríamos encontrar un ejemplo de ello: desde un punto de vista pragmático, podríamos plantear que la madre quita el bolso al niño para alcanzar determinado fin, como podría serlo el “proteger” su masculinidad. Hasta este punto, el razonamiento se mueve de causas a efectos; sin embargo, difícilmente el análisis podría agotarse allí.

Por el contrario, vemos que esa misma acción pragmática está atravesada por un ideal de vida buena, en lo referente tanto a lo que la madre consideraría “bueno” para su hijo como a lo que ella considera que la hace una “buena” madre al criar a su hijo como “se” debe. Este “se” impersonal resulta particularmente importante a la luz del texto habermasiano estudiado:

Solo una máxima susceptible de universalización desde la perspectiva de todos los afectados puede ser considerada una norma que puede encontrar un asentimiento general y que, por tanto, merece reconocimiento, es decir, que es moralmente debida u obligatoria. La cuestión “¿qué debo hacer?” se responde moralmente considerando lo que se debe hacer. (Habermas, 2018a, p. 262)

El hablar de universalización, entonces, pone de manifiesto que, en el acto de deshacerse del bolso, está entrando en juego también el uso moral de la razón práctica. Esto nos permitiría afirmar que habría al menos algunos escenarios concretos en los cuales los tres usos de la razón práctica, aun cuando pudiesen distinguirse como parte del análisis teórico, vienen entrelazados de formas mucho más complejas en nuestras vidas cotidianas.

Es necesario enfatizar que no se sigue de lo anterior que la propuesta de Habermas sea irrelevante para analizar escenarios como el que venimos discutiendo. Como señala Fraser, el hecho de que este autor, en sus obras más representativas, no diga “casi nada sobre el género” no implica que sus planteamientos no puedan ser extrapolados e ir, de esta manera, “de las cosas de las que habla [hacia] lo callado” (2020, p. 155). El problema, no obstante, es que esta extrapolación entraña tomar en cuenta ciertos momentos ambiguos de su obra.

Ejemplos de estas ambigüedades pueden ser observados en las citas de “Del uso...” que han sido empleadas²⁶; empero, estarían también presentes en obras más representativas, como su *Teoría de la acción comunicativa*. A decir de Fraser, algunas de las distinciones que plantea en esta, tales como la de “reproducción material” y “reproducción simbólica”, se hallan expuestas de maneras que permiten interpretarlas como divisiones tajantes o “naturales” en lugar de verlas como distinciones puramente funcionales o expositivas (Fraser, 2020, p. 156). Si, como esta autora delata, esto resulta particularmente peligroso por la “potencia ideológica” de interpretaciones que siguiesen esta línea (Fraser, 2020, p. 162), podríamos afirmar lo mismo acerca de la división que hace Habermas en “Del uso...” entre lo pragmático, lo ético y lo moral: si interpretamos los elementos de esta tripartición como mutuamente excluyentes, podríamos llegar a perder de vista la manera como dichos tres usos llegan a entrecru-

26 Basta contrastar la afirmación de que el uso moral se distingue del ético por llegar a una “ruptura completa con la perspectiva egocéntrica” con el hecho de que, en el mismo ensayo, el autor mencione que “las máximas constituyen las superficies de intersección entre ética y moral porque simultáneamente pueden enjuiciarse desde un punto de vista ético y desde un punto de vista moral” (Habermas, 2018a, p. 260). ¿Es, entonces, esta ruptura una cuestión puramente conceptual, mientras que, en los casos concretos, no se lleva a cabo? Podríamos inclinar la balanza en esta dirección, de no ser por que tengamos que considerar también el que la ética de Habermas sea “universalista en el sentido en que aspira a proponer un principio moral que posea validez universal y que no sea vulnerable, por tanto, a las críticas del relativismo cultural y del relativismo histórico” (Giusti, 1999, p. 160). Esto último conlleva, pues, que ética y moral requiriesen estar más separadas una de la otra de lo que determinados hechos concretos de la vida práctica pareciesen mostrar.

zarse y pasar por alto escenarios de opresión como los que el análisis de Butler saca a la luz. Tendríamos, entonces, que admitir que toda norma tanto incluye y constituye, como excluye y vuelve ininteligibles, con lo cual tendríamos que enfrentarnos nuevas maneras de repensar tanto nuestra teoría como nuestra praxis:

Entonces, la tarea ética que emerge a la luz de dichos análisis es: ¿cómo podríamos enfrentarnos a la diferencia que lleva nuestros marcos de inteligibilidad a cuestionamiento sin tratar de matar o cerrar el desafío que la diferencia misma trae? ¿Qué podría significar aprender a vivir en la ansiedad de este desafío, sentir que se va la seguridad de nuestras anclas epistemológicas y ontológicas, pero estar dispuesto, en nombre de lo humano, a permitir que lo humano se convierta en algo diferente de lo que tradicionalmente se asume que es? Esto significa que debemos aprender a vivir, y a acoger, la destrucción y la rearticulación de lo humano en nombre de un mundo menos violento [...] (Butler, 2001, p. 17. Trad. propia.)

5. CONCLUSIONES

De lo anterior, podemos concluir que no necesariamente hay una total incompatibilidad entre la teoría *queer* planteada por Butler y la ética del discurso de Habermas. Como hemos visto, el filósofo muestra considerar, en distintos pasajes de su obra, el hecho de que un mismo fenómeno pueda concentrar más de un punto de vista respecto de los usos de la razón práctica. Sin embargo, el hecho de que la manera como estos puntos de vista podrían intersectarse no se vuelva objeto de discusión explícita podría exponer su teoría, tal como es desarrollada en sus obras tempranas, a interpretaciones que dejasen de lado la manera como los factores de un *ethos* particular podrían verse reflejados en la elaboración de una norma que aspirase a la universalidad.

Finalmente, hay que considerar el carácter completamente provisional de estos resultados. Lxs dos autorxs que protagonizan este estudio son filósofxs que mantienen una producción constante y que ya llevan sobre sus hombros una ingente producción

de libros y artículos²⁷. En ese sentido, ahondar en la incompatibilidad o compatibilidad de sus propuestas implicaría analizar otros momentos de cada *corpus*, cuestión que pondría sobre la mesa la necesidad de mayores investigaciones en esta línea.

27 En el caso de Habermas, resultaría particularmente relevante tomar en cuenta su ensayo posterior titulado “Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral” (Habermas, 1999), en el cual vuelve a tocar el tema de las distinciones en los usos de la razón práctica. Asimismo, sería importante tomar en cuenta la visión dinámica del lenguaje que identifica en *Facticidad y validez*, obra en la cual llega a afirmar que las “condiciones posibilitantes” son, a su vez, “restrictivas” (Habermas, 2000, p. 65). Esto, sumado al hecho de que destaque la “actitud realizativa” que encontraríamos en el lenguaje, lo aproximaría mucho a la retorización del lenguaje planteada por Butler. A esto vale añadir que la denuncia de una “metafísica” del lenguaje por parte de Butler bien podría engarzarse con la “condición posmetafísica” en la cual, de acuerdo con el Habermas de esta última obra, nos moveríamos. Estas quedan, pues, como líneas pendientes de investigación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. (2006). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Akal.
- Burgos, E. (2012). Deconstrucción y subversión. En P. Soley-Beltran, y L. Sabsay (eds.). *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad* (pp. 101-133). Egales.
- Butler, J. (2001). The question of social transformation. *Counterpoints* (242), pp. 1-28.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Paidós.
- Butler, J. (2014). “Nosotros, el pueblo”. Apuntes sobre la libertad de reunión. En VV. AA. *¿Qué es un pueblo?* (pp. 47-67). Eterna Cadencia.
- Butler, J. (2016). El marxismo y lo meramente cultural. En J. Butler y N. Fraser. *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo* (pp. 67-87). Traficantes de sueños.
- Butler, J. (2017). *El género en disputa*. [Trad. María Antonia Muñoz].: Paidós.
- Cadavid, L. (2019). Sobre el poder, la autoridad y el sometimiento. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 10 (2), 279-282.
- Cánepa, G. (2020). El neoliberalismo como régimen cultural: gubernamentalidad y ciudadanías performativas. En G. Cánepa y L. Lamas (eds.). *Épicas del neoliberalismo. Subjetividades emprendedoras y ciudadanías precarias en el Perú* (pp. 59-127). Fondo Editorial PUCP.
- Coll-Planas, G. (2010). *La voluntad y el deseo. La construcción social del género y la sexualidad: el caso de lesbianas, gays y trans*. Egales.
- Cornejo, G. (2011). La guerra declarada contra el niño afeminado: una autoetnografía “queer”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. 39, 79-95.

- Cosme, C. et al. (2007). *La imagen in/decente. Diversidad sexual, prejuicio y discriminación en la prensa escrita peruana*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Esquivel, N. (2005). Ética del discurso y necesidad de fundamentación. *La lámpara de Diógenes* (6) 10-11, 39-61.
- Federici, S. (2019). Calibán y la bruja. En L. Pérez (ed.). *La economía del cuidado, mujeres y desarrollo: perspectivas desde el mundo y América Latina* (pp. 21-45). Fondo Editorial de la Universidad del Pacífico.
- Fraser, N. (2016). Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo. En J. Butler y N. Fraser. *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo* (pp. 89-107). Madrid: Traficantes de sueños.
- Fraser, N. (2020). *Prácticas rebeldes. Poder, discurso y género en la teoría social contemporánea*. Prometeo.
- Giusti, M. (1999). *Alas y raíces*. Fondo Editorial PUCP.
- González, J. (2012). Retórica y fenomenología. Exterioridad y vulnerabilidad del campo del lenguaje. En P. Soley-Beltran y L. Sabsay (eds.). *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*. (pp. 169-194). Egales.
- Habermas, J. (1981). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1999). Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral. En *La inclusión del otro*. (pp. 29-78). Paidós.
- Habermas, J. (2000). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (2° ed). Trotta.
- Habermas, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa. Tomos I y II*. [Trad. Manuel Jiménez Redondo]. Trotta.

- Habermas, J. (2012) Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa [Trad. Manuel Jiménez Arredondo]. *Pólis*, 10, 18-21.
- Habermas, J. (2018a). Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica. En *Aclaraciones a la ética del discurso* (pp. 246-285). Trotta.
- Habermas, J. (2018b). ¿Afectan las objeciones de Hegel contra Kant también a la ética del discurso? En *Aclaraciones a la ética del discurso* (pp. 13-33). Trotta.
- Kirby, V. (2011). *Judith Butler: pensamiento en acción*. Bellaterra.
- Mouffe, Ch. (2007). *En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica.
- Sabsay, L. (2012). De sujetos performativos, psicoanálisis y visiones constructivistas. En P. Soley-Beltran y L. Sabsay (eds.). *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*. (pp. 135-168). Egales.
- Sanz, M. (2022). *Monstruas y centauros. Nuevos lenguajes del feminismo* (7° ed). Anagrama.
- Soley-Beltran, P. (2012). “No-body is perfect.” Transexualidad y performatividad de género. En P. Soley-Beltran y L. Sabsay (eds.). *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*. (pp. 59-100).: Egales.
- Toricella, A. (2009). La relación lenguaje-cuerpo-performatividad en la obra de Judith Butler: una cartografía. *Debate feminista*, (40), pp. 229-239.
- Velasco, J. (2013). *Habermas. El uso público de la razón*. Alianza.