

# ¿“FEMINISMO RAZONABLE” O “NUEVO CINISMO”? ENCUENTROS Y DESENCUENTROS ENTRE JUDITH BUTLER Y SUSAN HAACK

CARLO ORELLANO

Pontificia Universidad Católica del Perú

## Resumen:

La presente investigación busca generar un diálogo entre la filosofía de las ciencias de Susan Haack y la teoría *queer* de Judith Butler. Para ello, recorreremos primero los hitos más importantes del feminismo y, en un segundo momento, veremos cómo estos desembocaron en la teoría *queer*. Luego, tomaremos como hilo conductor el problema del cuerpo y de la evidencia objetiva para analizar, en un tercer momento, la postura butleriana y, en un cuarto momento, la haackiana. Como sección conclusiva, pondremos ambas posturas en diálogo considerando sus planteamientos en un caso concreto: la intersexualidad.

## Palabras clave:

Feminismo, teoría *queer*, filosofía de la ciencia, cuerpo, intersexualidad.

## Abstract:

The aim of this research is to make possible a dialogue between Susan Haack's philosophy of science and Judith Butler's queer theory. In order to do so, we will, in the first place, talk about the most important events in the history of feminism. Secondly, we will how this could have led to the emergence of queer theory. We will then take the problem of the body and of objective evidence as a guide for our analysis, in the third section of Butler's position and in the fourth of Haack's. As a conclusion, we will try to propose a dialogue between the two by giving a concrete example: the case of intersexual people.

## Keywords:

Feminism, queer theory, philosophy of science, body, intersexuality.

*Sea lo que fuere, cuando un tema es muy discutible  
—y cualquier tema donde interviene el sexo lo es—  
nadie puede esperar decir la verdad.*

Virginia Woolf, *Una habitación propia*

Susan Haack menciona, en diversos ensayos<sup>1</sup>, cómo nos encontramos actualmente ante un “nuevo cinismo”, de acuerdo con el cual la labor científica sería entendida meramente como una actividad cultural más. En tanto que producto cultural, esta se encontraría supeditada a los intereses de los grupos de poder. La ciencia, entonces, se reduciría a ser una suerte de ficción con tintes opresivos y fuertemente ideológicos.

No hay motivos para pensar que Haack niegue que la investigación científica pueda estar influenciada por intereses ulteriores; de hecho, ella misma hace una denuncia de ello, por cuanto presta atención al tema de la “integridad” científica en textos que procederemos a analizar. Sin embargo, es sumamente crítica de la postura que relativiza la ciencia en términos culturales, raciales o de género: para ella, es posible hablar, de una u otra manera, de una razón universal.

En este punto, vale traer a colación las críticas feministas y, en particular, la teoría *queer*, en una de cuyas mayores exponentes nos apoyaremos: Judith Butler. Para esta autora, muchos, si acaso no todos, los enunciados de la ciencia pasan por una construcción discursiva. Esto quiere decir que, aun en ámbitos que parecerían “objetivos” tales como la biología, recurrimos a “anclas epistémicas” toda vez que enunciamos que algo es previo a la cultura o al lenguaje, se trate del cuerpo, la materia o, en el caso de la psicología, del inconsciente<sup>2</sup>.

---

1 Para efectos del presente escrito, recurriremos fundamentalmente a artículos seleccionados de la compilación castellana *Ciencia, sociedad y cultura* (2008a-e). Haremos referencia, además, a ensayos que aún no se encuentran traducidos a nuestra lengua.

2 La inclusión de temas psicoanalíticos es una constante en Butler desde la publicación de *El género en disputa*, por lo que estará presente en los libros que analizaremos a continuación

Podríamos, entonces, vernos tentados<sup>3</sup> a concluir que el pensamiento de Butler calzaría en lo que Haack denomina "nuevo cinismo". Empero, el asunto estaría lejos de estar zanjado. Ello se debería a que esta, al momento de plantear una mirada feminista que resultase "razonable", hace mención de una serie de puntos que podrían ser compatibles con la postura de aquella.

Estas compatibilidades e incompatibilidades constituyen lo que procederemos a analizar. Para ello, en una primera sección del escrito, narraremos sumariamente los hitos más importantes de la historia del feminismo para, luego, en una segunda sección, señalar cómo estos habrían desembocado en la teoría *queer*. En un tercer apartado, y dado que el tema de la "objetividad" científica será uno de nuestros hilos conductores, expondremos los problemas relativos a la "objetividad" del cuerpo o de la materia de acuerdo con Judith Butler<sup>4</sup>. En una cuarta sección, discutiremos la postura de Haack en relación al feminismo y lo que podríamos determinar como "objetivo" en relación con la evidencia recogida en el trabajo científico. Finalmente, en el quinto apartado, pondremos en diálogo la visión de Haack y la de Butler; para esta cuestión, trabajaremos brevemente sobre un caso en concreto: la intersexualidad y la ciencia médica erigida en torno a ella<sup>5</sup>.

---

(véase la nota 4). Un tratamiento más extenso del tema, no obstante, puede ser encontrado en Butler, 1997a.

3 Debido a normas editoriales, no recurriremos al denominado lenguaje inclusivo ("tentadxs"), sino al masculino genérico propio del estándar académico de la lengua. Esto no debe interpretarse, no obstante, como una ceguera ante el sesgo androcéntrico que aquello pudiese presuponer.

4 Para ello, recurriremos, principalmente, a dos de sus obras representativas: *El género en disputa* (Butler 2017 [1990]; en adelante, *GD*) y *Cuerpos que importan* (Butler 2002 [1993]; en adelante, *Cuerpos*). Vale señalar que esto no excluye la posibilidad de recurrir a otros escritos de la autora allí donde resulte necesario.

5 Alcanzo mi agradecimiento al profesor Rafael Moreno González, por su atenta revisión y sus siempre pertinentes consejos, así como a la profesora Katherine Mansilla Torres. Además, agradezco especialmente a mi colega Juan Ramírez Torres, por la lectura y la corrección línea por línea que realizáramos juntos; finalmente, también extendo las gracias a mis colegas y amigas Natalí Cardoza Rojas y Giuliana Corvera Olórtogui por ser las dos primeras lectoras de este documento.

## §1. EL PANORAMA FEMINISTA: UN ESBOZO

El término “feminismo” no comenzó a emplearse sino hasta el s. XIX (Cameron 2019, 12). Esto no significa, por supuesto, que ideas feministas o “protofeministas”, para tomar prestado un término de Vázquez y Cleminson (2018, 149), no hubiesen podido circular previamente. Ya es, pues, conocida la igualdad entre varones y mujeres planteada por Platón en su *República*<sup>6</sup>, cuestión que pudo haber heredado de Pitágoras<sup>7</sup>. También se cuenta que Epicuro, dentro de su huerto, más conocido como “jardín”, habría recibido mujeres dispuestas a filosofar, tales como su cuñada<sup>8</sup>.

Podemos encontrar, desde luego, más ejemplos puntuales de protofeminismo antes de que el feminismo naciese como término o como movimiento político:

Podemos surfear sobre ese “pensamiento” desde la oradora romana Hortensia, famosa por su discurso, en el año 42 antes de nuestra era, contra el pago de impuestos femeninos en el foro de Roma (...). Entre los siglos

6 *República*, V, 451d y ss. Vlastos considera que, al margen de lo que el Ateniense mencionase en otras de sus obras, su postura en este diálogo puede ser catalogada como feminista sin ambigüedades (1994, 12). En los términos de la historiografía feminista, por razones que se verán más adelante, esto tendría que ser visto como parte de la “prehistoria” del feminismo o, en todo caso, como un “protofeminismo”.

7 “Hubo tantas mujeres pitagóricas que sobre ellas escribió un volumen Filocoro, gramático ateniense”, nos dice Ménage, quien luego señala que, al creerse que Pitágoras “era de naturaleza divina”, algunas familias “le llevaban a las esposas y a las hijas para que las instruyera” (2009, 109). Si bien estos datos deben ser tomados con suma cautela, el autor señala que la doxografía ha legado numerosos nombres de filósofas pitagóricas, entre las que se contarían Temistoclea, hermana de Pitágoras, y Teano, su esposa (Ménage 2009, 110-111). Existe al menos un testimonio, si bien proveniente del siglo III de nuestra era, en el cual se afirma que Pitágoras enseñaba a las mujeres, pero “separadamente de sus maridos”. En todo caso, ese hecho está rodeado por un halo de misterio (Kirk y otros 2013, 303-304)

8 “La escuela epicúrea fue la única escuela filosófica griega o romana que admitía mujeres, promovía la amistad entre hombres y mujeres y otorgaba a las mujeres una libertad sexual comparable a la de los hombres.” (Wilson 2020, 103). Desconocemos por qué la autora niega la existencia de mujeres en la Academia o, como hemos visto previamente, en los círculos pitagóricos. En todo caso, líneas más adelante opone la visión epicúrea con los motivos eugénicos platónicos (Wilson 2020, 104). En cuanto a la cuestión del “jardín”, la autora señala que este debe ser entendido, más bien, como una “arboleda” a “extramuros de la ciudad” (Wilson 2020, 10). Respecto al uso canónico del término “jardín” para referirnos a la escuela de Epicuro, haríamos bien en cuestionar su pertinencia: un jardín suele entenderse, más bien, como una parcela dedicada al ornato. El terreno sobre el cual vivían Epicuro y su comunidad, por el contrario, no se reducía a una función ornamental: era un “huertecillo” en el cual se cultivaban alimentos con miras a la autarquía, valor tan apreciado para los epicúreos (García 2013, 65).

V al XIV alzan su voz, entre otras muchas, Teodora, esposa del emperador Justiniano de Bizancio, quien consigue prohibir la prostitución forzada, y también [la doctora de la Iglesia] Hildegarda de Bingen (...). En 1405, Christine de Pizan publica *La ciudad de las damas*, libro en el que defiende la imagen positiva del cuerpo femenino y asegura que otra habría sido la historia de las mujeres si no hubiesen sido educadas por hombres (Varela 2019a, 19).

Sin restar importancia a las incontables mujeres, muchas de las cuales con seguridad habrán quedado en el anonimato, que enarbolaron luchas o discursos que, a nuestros ojos, podrían ser calificados como "feministas", es necesario tomar en cuenta cómo se ha desarrollado tradicionalmente la historiografía de este movimiento. Así, pues, habrá "quienes afirman que el pensamiento feminista comienza con la postmodernidad; para otros, está en función de un movimiento social nuevo que surgió después de la Segunda Guerra Mundial, e incluso hay quien sostiene que su primera emergencia significativa se produce en el marco de la globalización contemporánea y las nuevas tecnologías" (Amorós y De Miguel 2018, 27).

En línea con lo anterior, pueden encontrarse dos vertientes discrepantes en torno al origen del feminismo: una anglosajona, de acuerdo con la cual el movimiento habría nacido con las luchas por el derecho al voto, y una continental, para la cual es posible hallar referentes "que se remontan a la Ilustración y son claramente identificables" (Amorós y De Miguel 2018, 28). Para esta última, el nacimiento del feminismo o, como también se conocerá, su primera "ola"<sup>9</sup> se remontaría a la Ilustración, específicamente, a la Revolución Francesa. Para la primera, en cambio, dicho inicio haría referencia al movimiento sufragista de finales del siglo XIX, momento en el cual las mujeres se habrían opuesto tanto a su exclusión de la vida política como a la naturalización de esto último a través de los estudios de Darwin (Miyares 2018, 251).

9 De acuerdo con el modelo historiográfico imperante, hablamos de "olas"; cada una de las cuales habría venido acompañada de una serie de demandas puntuales. Empero, es importante no perder de vista que este modelo podría "simplifica[r] en exceso la historia" y conducir a "generalizaciones excesivas" (Cameron 2019, 15). No debemos, pues, asumir que en cada ola del feminismo hubiese una total uniformidad de discursos: aun dentro de un mismo periodo, grupos feministas podían llegar a la misma conclusión partiendo de premisas completamente diferentes, como efectivamente habría ocurrido con quienes defendían la igualdad como un tema de "justicia" y quienes la defendían por un tema de "utilidad" (Zerilli 2008, 28).

Resulta importante ponderar las razones por las cuales podrían considerarse los movimientos de mujeres que integraron la Revolución Francesa como aquellos que conforman la primera ola:

(...) hasta que no se establece una plataforma de abstracciones virtualmente universalizadoras —sujeto del conocimiento, sujeto moral autónomo, individuo, ciudadano—, no se hace posible irracionalizar la exclusión de las mujeres en diversos ámbitos de lo público y del poder. Como afirma Lidia Cirillo, no puede hablarse de discriminaciones entre un brahmán y un paria (...). En efecto, discriminación implica parámetros conmensurables y homologables entre los individuos, de tal modo que la exclusión de un grupo de estos aparezca como arbitraria y pueda ser, por tanto, irracionalizada (...) (Amorós y De Miguel 2018, 30-31).

De acuerdo con la cita anterior, entonces, no podríamos catalogar, por ejemplo, a Christine de Pizan como una autora feminista. Aun cuando ella discutiese la inferioridad que les era adscrita a las mujeres, en su época, el siglo XV, la concepción del ser humano implicaba diferencias inherentes que justificaban no solo dicha inferioridad, sino también la distinción entre nobles y pueblo raso o, como ocurriría más adelante, entre europeos y nativos americanos. Ella se movía, pues, dentro de una “lógica estamental” que no le permitía acusar de irracional su propia exclusión (Amorós y Cobo 2018, 96-97). El feminismo requeriría, entonces, de la Ilustración, por cuanto es allí cuando se enarbola el lema “libertad, igualdad y fraternidad” y se haría patente la contradicción de plantear dichas cualidades para todo el género humano y, a la vez, excluir de ellas a la mitad de este. La Ilustración, pues, fue un momento a partir del cual Occidente habría podido, reflexivamente, poner en cuestión sus propias reglas y sacar a relucir sus incoherencias (Amorós 2008, 96-97)<sup>10</sup>.

---

10 “Los alemanes hablaban de un *Denkart*, un estado mental; y los franceses, de *mentalité* o concepción del mundo. Moses Mendelssohn, el gran filósofo judío, lo consideraba la parte teórica de la educación.” (Pagden 2015, 38). Baste lo anterior para notar que, aun cuando hablemos de la Ilustración como condición de posibilidad del feminismo, no debemos pasar por alto las diferencias que habría habido dentro de este periodo de la historia o, en todo caso, las diversas “ilustraciones” que sucedieron. En particular, aquella de las ilustraciones que resultaría más importante para el feminismo a nivel filosófico sería la francesa, por cuanto fue allí donde Poulain de la Barre, basado en el *cogito* cartesiano y su posibilidad de dudar de todo atributo corporal, habría sacado la conclusión de que la razón no estaba inherentemente impregnada por marcas de género (Molina 2000, 191).

En este contexto, es posible encontrar figuras como Olympe de Gouges, responsable de la redacción de la *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana*, escrito que se encontraba en clara oposición a la *Declaración francesa* y que, junto a otros de sus textos, le valió el ser sentenciada a la guillotina (Varela 2019b, 29). Surgirán también voces, desde el lado anglosajón, como la de Mary Wollstonecraft, madre de la afamada escritora de *Frankenstein* Mary Shelley, cuyo libro *Vindicación de los derechos de la mujer* es "considerada la obra fundacional del feminismo" (Varela 2019b, 29-30).

Estas voces iniciales del feminismo fueron acalladas en vida, pero llegarían a hacer eco en generaciones posteriores. Así, a mediados del s. XX, encontramos a Betty Friedan y su "feminismo ilustrado". En palabras de Perona:

Uno de los conceptos ilustrados fundamentales que [Friedan] reivindica es el de razón. Entiende por tal un don característico de la especie humana frente a los animales; se trata de una capacidad mental que permite a todos los humanos (al margen del sexo) (...) construir teorías y prácticas en mutua conexión. Es este un concepto de razón que empleó el feminismo del periodo ilustrado para sostener una idea ya clásica que es, precisamente, la que Friedan reivindica de nuevo en los años 60 para las mujeres, a saber, que se les reconozca el estatuto ontológico de seres humanos dotadas de razón (...) (2010, 20).

A primera vista, el enunciado anterior parecería no traer mayores problemas: tal como Platón hiciese más de veinte siglos antes, se buscaba hacer hincapié en el hecho de que tanto las mujeres como los varones eran seres racionales y que era dicha racionalidad la que los distinguía como personas frente a otros animales, al margen de características secundarias como los genitales o, siguiendo el irónico ejemplo del filósofo ateniense, el hecho de que una persona fuese calva o tuviese cabello<sup>11</sup>.

En este planteamiento, no obstante, podemos encontrar, al menos, dos problemas. El primero de ellos es el hecho de que, al invocar a la "razón" impersonal, pasa por alto las formas de opresión que un grupo de personas pudiesen tener en común, cayendo en un "individualismo como noción central de su teoría (de Friedan)" (Perona 2010, 29). Como segundo hecho,

11 *República*, V, 454c.

tenemos que el feminismo ilustrado sigue la tradición occidental de considerar que “las funciones y actividades de la mente son superiores que las del cuerpo, dado que las corporales no son específicamente humanas” (Perona 2010, 29). A lo anterior, puede sumarse inclusive un tercer problema: al esperarse que las mujeres se asimilen a los puestos y demandas que característicamente se esperaban de un varón sin cuestionar el rol que ya cumplían dentro de la familia, resulta que “el problema característico de esta etapa histórica es la doble jornada y la imagen de mujer que le corresponde: la *superwoman*” (Perona 2010, 16).

Dentro de este contexto, surgirá, consecuentemente, una corriente feminista que sí plantee la necesidad de cuestionar los valores hacia los cuales las mujeres habrían buscado acercarse. Tenemos, entonces, lo que es llamado “feminismo radical”: “porque, según la etimología, se propone buscar *la raíz* de la dominación” (Puleo 2010, 40). Esta raíz se encontraría no en el hecho de que a las mujeres se les recortasen derechos, sino en la estructura misma en la cual dichos derechos están configurados. En este sentido, no solo importarían las desigualdades ante la ley, sino también las desigualdades vividas en el ámbito cotidiano, incluidos los roles de género y la vivencia de la sexualidad (Puleo 2010, 42-43).

Dado que la dominación de la mujer permearía diversos ámbitos, estaría presente también en ámbitos aparentemente científicos como la “ginecología”, la cual será acusada de ser “androcéntrica” y estar necesitada de una crítica desde una “epistemología feminista” (Puleo 2010, 46). En esta corriente, entonces, se denuncia que “la ciencia funciona como discurso de legitimación del orden social entre los sexos” (Puleo 2010, 50). Esta fue, pues, la tarea que la medicina decimonónica asumió, colocando a la mujer en un orden evolutivo que la sometía explícitamente a “sus todopoderosos órganos reproductores” (Ehrenreich y English 2010, 170), a la vez que justificaba, también bajo camuflaje científico, otros tipos de dominación, como la de los ricos sobre los pobres (Ehrenreich y English 2010, 166).

Pese a lo anterior, el hecho de que se hable de una “epistemología feminista” o que se aspire a construcciones sociales inspiradas desde un punto de vista “femenino” resultaría también cuestionable, por cuanto, de alguna



manera, jugaría con una "esencia" de lo que significa ser mujer. Entendemos, a partir de esto, por qué es que surgiría posteriormente un movimiento que cuestionaría dicha visión esencialista y, con ello, "las bases de la definición tradicional" de feminismo: la teoría *queer* (Cameron 2019, 149).

## §2. LOS DEVENIRES DE LA TEORÍA QUEER

Hablar de "teoría" *queer*, con los espacios académicos y los especialistas en el tema que aquello podría implicar, es problemático. Esto ocurre, en primer lugar, porque lo *queer* no "nació en la universidad" ni tendría por qué buscar entrar "en sus aulas de forma pacífica" (Vidarte 2007, 77). Esto viene sugerido por la misma palabra "queer", si bien su fuerza expresiva se pierde fuera de su contexto lingüístico original:

A partir del siglo XVIII, en lengua inglesa, el término "queer" se usa como epíteto despectivo contra las minorías sexuales; desde los años noventa del siglo XIX, primero en Estados Unidos y después en el resto del mundo, fue reapropiado de manera provocativa tanto por algunas y algunos activistas como por algunos pensadores y pensadoras, haciendo de este el indicador de una identidad política (Bernini 2018, 98).

El uso del término es, pues, ya de por sí un acto reivindicativo con una carga explícitamente política que no habría sido iniciado en el ámbito académico, sino más bien en "la calle, donde lo *queer* no es teoría" (Vidarte 2007, 78). Fueron grupos activistas, durante la denominada "crisis del sida", quienes buscaron "aglutinar diversos colectivos" bajo el término, romper con "la línea respetuosa y asimilacionista de muchos grupos de derechos civiles tradicionales" e introducir "la rabia, la denuncia directa y explícita" e, inclusive, acciones que podrían ser consideradas vandálicas, tales como saquear supermercados con el afán de conseguir dinero para la compra de medicamentos (Sáez 2007, 68-69).

No fue sino hasta 1991 cuando, gracias a la pluma de Teresa de Lauretis, la palabra *queer* ingresó en el ámbito universitario. En este punto, surge el segundo de los motivos por el que hablar de "teoría *queer*" podría resultar una cuestión quimérica: lo *queer*, como ha sido dicho entre líneas, busca

cuestionar lo hegemónico, y este poder de cuestionamiento puede devenir neutralizado o incluso tan colonial como cualquier otra rama del conocimiento cuando se inserta en el recinto universitario (Vidarte 2007, 77-78). Esto entra en una conflictiva tensión con el hecho de que la teoría *queer* pueda ser vista “dentro de la más amplia tradición de la teoría crítica, y a esta última en la, si cabe, más vasta tradición de la filosofía política” (Bernini 2018, 15).

Si nos tomamos, no obstante, la licencia de hablar de una “teoría” *queer*, podemos intentar rastrear sus orígenes en el discurso de las feministas radicales: hay, efectivamente, una estructura dominante y las mujeres “funcionan” en la medida en que dicha estructura se los permite (GD, 13). Las transformaciones sociales, por su parte, no tendrían por qué tener una “forma cataclísmica”, sino que podrían comenzar en una esfera íntima, con un acto tan “simple” como que una mujer pase de ser analfabeta a poder leer (Puigvert 2012, 200-201). El hecho de que partamos de una dicotomía como la anterior, entre lo público y lo íntimo, es uno de los rasgos que caracterizan a este movimiento: el preguntarse en torno a los diversos binarismos, como masculino y femenino, heterosexual y homosexual, cisgénero y transgénero, etc., y buscar quiénes, qué y cómo son habitados los espacios intermedios, aquellos que no se considerarían “normalmente” espacios habitables (MacCormack 2009, 111).

Criticar esas estructuras binarias conllevará criticar la identidad en general y la identidad de género y sexual en específico. Se dejará de hablar de la sexualidad como un hecho natural para hacer énfasis en cómo esta resultaría ser construida socialmente; asimismo, se dejará de ver la heterosexualidad como “normal” para entenderse, más bien, como un régimen político. Como diríamos apoyados en Foucault, esta resultaría ser una tecnología que nos lleva a vivir y entendernos a nosotros mismos de una manera determinada en contraposición a las formas patológicas cuya “explosión discursiva” comienza a partir de la modernidad (Córdoba 2007, 47; Foucault 2007, 25).

En este punto, resulta valioso mencionar a una de las mayores exponentes del pensamiento *queer*: Judith Butler. Esta, al interpretar la famosa frase de Simone de Beauvoir de acuerdo con la cual una persona no nace mujer,

sino que se convierte en una<sup>12</sup>, amplía también la interrogante hacia todo lo humano en general:

Simone de Beauvoir afirmó en *El segundo sexo* que ‘no se nace mujer: llega una a serlo’. La frase es extraña, parece incluso no tener sentido, porque ¿cómo puede una llegar a ser mujer si no lo era desde antes? ¿Y quién es esta ‘una’ que llega a serlo? ¿Hay algún ser humano que llegue a ser de su género en algún momento? ¿Es razonable afirmar que este ser humano no era de su género antes de llegar a ser de su género? ¿Cómo llega uno a ser de un género? ¿Cuál es el momento o el mecanismo de construcción del género? Y, tal vez más importante, ¿cuándo llega este mecanismo al escenario cultural para convertir al sujeto humano en un sujeto con género? (*GD*, 199; cursivas añadidas).

Así, plantearé que hay un “campo de lo humano”, considerado el “campo de lo vivible” y del “conocimiento naturalizado” (*GD*, 26), fuera del cual habría un “exterior constitutivo” o un “vacío necesario”, un espacio fuera de lo inteligible que suele ser visto como no habitable o abyecto (Sabsay 2012, 140). Habría otros individuos, “otras mujeres” y otros “colectivos que seguirían estando en los márgenes” (Puigvert 2012, 206). Lo humano, entonces, no es dado por sentado, sino que debe ser sometido a una “reflexión abierta” y debe ser entendido como un concepto indeterminado (Puigvert 2012, 208)<sup>13</sup>.

De esta manera, como planteásemos en una investigación previa:

Al cuestionar el hecho de que “algo” en el sujeto pudiese ser dado por sentado, como podría ser el caso, por ejemplo, del cuerpo, [Butler] 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

12 “No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico, económico, define la imagen que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana (...)” (De Beauvoir 2005 [1949], 371).

13 Esta es una reflexión que Butler compartirá con otros exponentes de la teoría *queer*, tales como Eve Sedgwick: “Los pasos analíticos que se realizan quieren demostrar que las categorías que en una cultura se presentan como oposiciones binarias y simétricas —heterosexual/homosexual en este caso— de hecho subsisten en una relación tácita más inestable y dinámica según la cual, en primer lugar, el término B no es simétrico sino que está subordinado al término A; pero, en segundo lugar, la valoración ontológica del término A depende para su significado de la inclusión y exclusión simultánea del término B” (Sedgwick 1998, 20).

adhiera, 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? Tanto en el caso del sexo como el del género, nos moveríamos siempre en el campo de determinadas “construcciones fantasmáticas” o “ilusiones de sustancia” (Orellano 2023, 101).

No tendríamos, pues, siquiera en el ámbito de la biología algo “verdadero” u “objetivo” de lo cual pudiésemos aferrarnos. No habría, en ningún caso, un “anclaje natural de ese sujeto que, según la cultura, somos desde el principio” (Burgos 2008, 139). Todo lo que tenemos son “acciones, actuaciones, pero no un actor anterior a ellas” (Burgos 2008, 139). Este vendría a ser, pues, el ángulo central desde el cual Butler analiza el género: la performatividad. Al respecto, la filósofa nos dice:

(...) la performatividad no es un acto único, sino *una repetición y un ritual* que consigue su efecto a través de su naturalización *en el contexto de un cuerpo* entendido, hasta cierto punto, como una duración temporal sostenida culturalmente (GD, 18; cursivas añadidas).

Como “repetición” y “ritual”, la performatividad nos insertará, entonces, dentro de una determinada tradición o cultura. A esto vale añadir que la autora no niega nuestra materialidad: tenemos un cuerpo, tal como ella afirma, y habrá determinados “hechos” propios de nuestra vida material que no podríamos negar. Esto, sin embargo, se complica, por cuanto, para la autora, no tendríamos proposiciones meramente asertóricas o descriptivas, sino que toda enunciación sería siempre performativa (*Cuerpos*, 32)<sup>14</sup>. Ello plantea un problema para las ciencias: ¿cómo conciliar, entonces, el reconocimiento de que la materia no puede reducirse a las construcciones culturales y que, sin embargo, solo es accesible para nosotros mediante estas? Dicho punto será aquel que trataremos en nuestra siguiente sección<sup>15</sup>.

14 Butler recoge esta distinción de Austin y de la lectura que hace Derrida de este: hay enunciados que se reducen a ser “constataciones de estados de hecho” y que podemos calificar como “asertóricos” y “descriptivos”. Un ejemplo de esto sería la oración “Está lloviendo afuera”. No obstante, habría también palabras que, en lugar de describir, buscan “hacer cosas”, tales como el típico caso de la promesa: “Prometo prestarte un paraguas” es una oración que no busca describir un hecho, sino crearlo (Vidarte 2007, 95).

15 Vale añadir, para completar este esbozo de la teoría *queer*, que esta llegará al punto de cuestionar los binarios humano/animal o humanidad/naturaleza. Tal es, por ejemplo, el motivo de reflexión de Halberstam, quien señala que “lo salvaje no solo nombra un espacio

### §3. BUTLER Y EL PROBLEMA DEL CUERPO

Hay determinados eventos factuales que no podríamos relativizar: 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” (*Cuerpos*, 13). Esto podría llevarnos a pensar en la existencia de una materia que, de alguna u otra manera, escaparía a las configuraciones discursivas o culturales, de manera análoga a como uno podría postular la existencia de un sujeto que antecedería ontológicamente al género.

De esta manera, en un movimiento intelectual que tiene implicancias tanto políticas y éticas como ontológicas, la autora cuestiona a quiénes el feminismo representa si es que, a fin de cuentas, representar implica hacer legibles determinados sujetos en desmedro de otros, además de conllevar la noción de que hay un “algo” o “alguien” previo al acto de representación, aun cuando en verdad es este, paradójicamente, el que lo crea. No podríamos hablar acerca de “una persona sustantiva portadora de diferentes atributos esenciales y no esenciales” de la cual el género fuese una de las tantas características (*GD*, 55).

Para el tema que nos atañe, no obstante, es necesario considerar aquellos “hechos” que, podría argumentarse, escapan a una construcción social o discursiva:

Tiene que existir la posibilidad de admitir y afirmar una serie de “materialidades” que correspondan al cuerpo, la serie de significaciones que le asignan las esferas de la biología, la anatomía, la fisiología, la composición hormonal y química, la enfermedad, la edad, el peso, el metabolismo, la vida (*Cuerpos*, 108).

---

de animalidad no humana que debe someterse al control humano; también cuestiona las jerarquías del ser que han sido diseñadas para marcar y vigilar los límites entre lo humano y todo lo demás” (2020, 28). Asimismo, al haber sido cuestionada la dicotomía heterosexual/homosexual, vemos que la identidad heterosexual no queda incólume tras ser revisada desde una óptica *queer*. Por el contrario, esta puede también cuestionarse e, incluso, abandonarse en tanto que identidad para adoptar otras que resultasen antihomofóbicas en un gesto de solidaridad (Thomas 2009, 21).

Según Soley-Beltran y Sabsay, Butler habría admitido que en sus primeros trabajos excluyó casi por completo temas como las “condiciones corporales” (2012, 225); además, esta reconoce que se le acusa “de hacer, al menos tangencialmente, que el cuerpo sea menos en lugar de más relevante” (Butler 1997b, 1; la traducción es nuestra). Por esa razón, en trabajos posteriores, buscará claramente distanciarse de lo que sería un “constructivismo radical” o un “idealismo lingüístico”, de acuerdo con los cuales el cuerpo se reduciría a ser una pura construcción lingüística, para afirmar “la insistente realidad de los cuerpos” (Kirby 2011, 85).

Esta “insistente realidad”, no obstante, tiene que ser entendida bajo la premisa de que los cuerpos “tienden a indicar un mundo que está más allá de ellos mismos” (*Cuerpos*, 11); es decir, los cuerpos y su materialidad siempre son “signos” (*Cuerpos*, 87), estos siempre “cargan con discursos como parte de su propia esencia (*lifeblood*)” (Costera y Prins 1998, 282; la traducción es nuestra). La elección de la palabra “esencia” en nuestra anterior traducción no es gratuita, sino que es empleada para mostrar la que sería la “contradicción performativa” en la que nos veríamos envueltos cada vez que buscamos esclarecer la ontología de los cuerpos:

(...) creo que puede ser un error afirmar que *Cuerpos que importan* es un trabajo constructivista o que busca tratar el tema de la materialidad en términos constructivistas. Sería igualmente acertado —o posible— decir que busca entender por qué el debate esencialismo/constructivismo se funda en una paradoja (...). Así como no hay una materialidad previa que sea accesible sin los medios del discurso, tampoco puede ningún discurso capturar esa materialidad; afirmar que el cuerpo es un referente elusivo no es lo mismo que decir que es solo y siempre construido (Butler, citado en Costera Meijer y Prins 1998, 278; la traducción es nuestra; cursivas añadidas)<sup>16</sup>.

Siempre que buscamos referirnos a la materia, entonces, estamos posicionándola, ontológica y lingüísticamente. Tal es así, que incluso en

16 “(...) I think it may be a mistake to claim that *Bodies that matter* is a constructivist work or that it seeks to take into account materiality in constructivist terms. It would be equally right —or possible— to say that it seeks to understand why the essentialism/constructivism debate founders on a paradox (...). Just as no prior materiality is accessible without the means of discourse, so no discourse can ever capture that prior materiality; to claim that the body is an elusive referent is not the same as claiming that it is only and always constructed”.

escenarios en los que buscásemos dudar de su existencia, como serían las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, estaríamos estableciendo la materia como inexistente a través del discurso. Esta negación, no obstante, corre el riesgo de resultar traicionándonos de diversas maneras: ¿cómo distinguir al "yo" cartesiano si no es por su individuación a través del cuerpo o las "coordenadas espaciales" en las que se encuentra? ¿Cómo afirmar que, al seguir sus meditaciones, debemos poner en duda nuestra materialidad cuando, empero, Descartes está dejando por escrito dichos ejercicios y nosotros estamos leyéndolos? ¿Cómo entender el hecho de que el Dios cartesiano deje una marca o grabe (*graver*) en nuestra alma la huella de su existencia si no es entendiendo el alma como una suerte de materia y, por lo tanto, trayendo a colación una afirmación que termina haciendo borrosa la distinción entre alma y cuerpo? (Butler 1997b, 14-15).

Si buscamos destacar los puntos centrales expuestos hasta este momento, entonces, tendríamos que afirmar que no podríamos aproximarnos a la materia si no es con la mediación del discurso; sin embargo, la materia no es dependiente del discurso, no es creado por este ni se agota en él. En este punto, podríamos sentir la inclinación de recurrir a dos ideas: la primera, pensar en la materia y el discurso como inferior y superior respectivamente; la segunda, preguntarnos si realmente no existen datos del cuerpo que no tendrían ninguna clase de intervención discursiva, como podrían serlo acaso nuestros cromosomas.

Respecto a la primera idea, valdría señalar que Butler sugiere que nos hagamos la pregunta de cómo es que el poder opera dentro de la ontología. Esta rama de la filosofía, aun cuando buscarse siempre la coherencia conceptual, seguiría siendo un instrumento del poder a través del cual determinamos qué es lo real y qué no lo es, o qué es más real y qué lo es menos (Costera y Prins 1998, 280). Respecto a lo segundo, vale tomar en cuenta las palabras de la autora:

Los "rasgos físicos" parecen en cierto modo estar allí, en el extremo lejano del lenguaje, no marcados por un sistema social. No obstante, no se especifica si esos rasgos pueden nombrarse de una forma que no reproduzca *el procedimiento reduccionista de la categoría de sexo*. Estos múltiples rasgos adquieren significado social y unificación mediante su

estructuración dentro de la categoría de sexo. (...) Siendo discursivo a la vez que perceptual, el “sexo” denota un régimen epistémico históricamente contingente (...) (GD, 203; cursivas añadidas).

Hablar de un procedimiento reduccionista al elaborar la categoría de “sexo” implica tomar en cuenta cómo dicha categoría no simplemente “describe” el cuerpo, sino que lo transforma y lo separa: habrá partes del cuerpo que serán llamadas “sexuales”, habrá una “división y compartimentación” de lo erógeno, cualidad que se concentraría en partes específicas de nuestro cuerpo en lugar de otras (GD, 204)<sup>17</sup>. Como señalaría la autora en un documental, al hacernos la pregunta “¿qué puede hacer un cuerpo?”, las limitaciones impuestas por el sexo salen a relucir: ¿qué está permitido hacer o no hacer con nuestras bocas? ¿Qué está permitido hacer o no hacer con nuestros anos? ¿Son las “funciones” de esas partes de nuestro cuerpo realmente algo “natural”? (Taylor 2008).

A decir de Butler, la respuesta sería negativa, aun cuando reconozca que es “imposible de decidir” si “hay un cuerpo ‘físico’ anterior al cuerpo perceptualmente percibido” (GD, 203). Vale añadir a esto que habría diversas “modalidades de materialización”, puesto que no son lo mismo la forma como se materializan “un adoquín o un rifle” y la manera como se inscribe una ideología en los cuerpos (*Cuerpos*, 65). En todo caso, la contingencia histórica de la categoría de sexo podría volverse patente si tomamos en cuenta el énfasis con el que, científicamente, se ha buscado hallar las maneras como el sexo se determina en el desarrollo embrionario en los últimos dos siglos (GD, 192).

---

17 Sin ignorar el hecho de que Preciado acuse a Butler de un “olvido sobre la materialidad” (De Mauro 2015, 30), es interesante señalar cómo ambos autores pueden converger en este punto. Así, Preciado, en su “Dildotopía”, plantea cómo podríamos erotizar diferentes partes de nuestro cuerpo, como los brazos o las piernas, a través de determinadas prácticas (Preciado 2002, 43). No en vano dirá este autor que “el nombre de un órgano siempre tiene valor prescriptivo” (Preciado 2002, 112), cuestión que se vuelve patente cuando consideramos el hecho de que, durante años, si acaso no aún, se haya hablado de los genitales como “órganos reproductores” o como parte del “aparato reproductor”. Estas denominaciones, más allá de “describir” una determinada anatomía, prescriben soterradamente cuál es su función o su correcto uso: los fines reproductivos y, consecuentemente, heterosexuales y falocéntricos.



Así, habría estudios que arrojan que “un diez por ciento de la población mundial posee variaciones cromosómicas que no se adaptan satisfactoriamente a las categorías de mujeres XX y hombres XY” (GD, 193). Zerilli brinda un ejemplo sumamente ilustrativo respecto de esta búsqueda por encontrar un “criterio definitivo para establecer la diferencia sexual”:

Consideremos el cambio del Comité Olímpico Internacional en 1968 de la prueba de femineidad por genitales a la prueba por cromosomas, solo para retornar, en 1992, a la prueba por genitales. (Las atletas femeninas pasaron de desfilarse desnudas delante de los jueces a remitir su ADN, para luego volver a desfilarse desnudas.) En cada instancia hubo individuos que no conformaron los criterios, pero que tampoco pudieron ser catalogados de no femeninos. Estaban las que “tenían aspecto” de mujeres y se veían a sí mismas como mujeres pero tenían cromosomas del sexo masculino; estaban las que tenían cromosomas femeninos pero, debido a defectos en la producción hormonal, tenían músculos y genitales masculinos; estaban las que tenían dos cromosomas X pero también un Y extra. Y así *ad infinitum* (Zerilli 2008, 92).

Frente a lo anterior, es comprensible que nos hagamos las siguientes preguntas: ¿Cómo podemos dar cuenta de la preocupación de nuestra cultura por lo sexualmente determinado? ¿No bastan la expresión de género ni tampoco los genitales, sino que necesitamos un criterio más “científico”, como los cromosomas, al cual aferrarnos? ¿Es meramente algo “científico” afirmar que el gen que determina el sexo masculino es el que se encuentra “activo”, mientras que el sexo femenino se caracterizaría por la ausencia de dicho gen o por su pasividad? (GD, 195). Estas interrogantes respecto a lo que podríamos denominar “científico” u “objetivo” serán las que conducirán nuestro siguiente apartado.

#### §4. HAACK: FEMINISMO, “NUEVO CINISMO” Y EL ENIGMA DE LA EVIDENCIA

Susan Haack no hace un alegato generalizado en contra del feminismo; por el contrario, señala tipos específicos de feminismo a los que se opone su postura. Respecto a esto, en muchos de sus escritos ella denuncia la existencia de un “nuevo cinismo”, el cual se ampararía bajo la “pretensión” de “representar los intereses de los oprimidos y los marginales” (Haack 2008a,

18-19); sin embargo, como parte de esta empresa, este nuevo cinismo “tomaría un inconfundible tono anticientífico” (Haack 2007a, 21; la traducción es nuestra)<sup>18</sup>.

A partir de lo anterior, se destaca el hecho de que la filósofa se mantenga en contra del desprecio que los nuevos cínicos tendrían “incluso por la palabra ‘verdadero’” (Haack 2008d, 82). Lo que ellos plantearían es que la ciencia:

(...) no es nada más que un artilugio retórico para la promoción de afirmaciones que, al ser creídas, servirían a los intereses de los poderosos, es el seductor pero completamente inválido argumento que denomino la falacia “pasar-por”. (...) [para los nuevos cínicos] el concepto de verdad no es más que un engendro ideológico (Haack 2008d, 83).

La falacia “pasar-por” sería, de acuerdo con la autora, aquella que plantea que una verdad, en realidad, solo se esté haciendo “pasar por” verdad a partir del manejo ideológico que se hiciese de su contenido o relativizándose en referencia al paradigma dentro del cual surge. Pese a lo anterior, Haack no rechaza la posibilidad de que haya ciertos sesgos en el quehacer científico:

A veces, el obstáculo es una falla de voluntad; realmente no queremos saber la respuesta suficientemente mala como para cargar con el problema de explicar, o realmente no queremos saber, y generamos una cantidad de problemas para no llegar a saber (Haack 2008a, 20-21).

De esta forma, ella no minimiza el hecho de que todo lo humano sea “fallible” (Haack 2008b, 244), más aun cuando, en el ámbito de las ciencias, la sofisticación de la maquinaria o de los instrumentos empleados conduce a los científicos y científicas a buscar financiamientos privados:

---

18 “(...) the New Cynics take an unmistakably anti-scientific tone”. Podemos sintetizar lo que la autora entiende por “nuevo cinismo” señalando que sería una corriente epistemológica, o quizás anti-epistemológica, que cuestionaría de forma radical conceptos como evidencia, razones, garantía y justificación, con lo que postula la “irracionalidad de la ciencia” (Marcos 2018, 534). No debemos dejar de mencionar, sin embargo, que Haack no pierde de vista el que dicha crítica tenga cierto grado de plausibilidad: el hecho de que todos los conceptos mencionados se hayan dado por sentado como si fuesen autoevidentes (Haack 1993, 10).

En la medida en que el trabajo científico se vuelve más caro, debe depender más y más de los gobiernos y de los intereses de grandes industrias para apoyos. (...) [P]or ejemplo, *un gobierno será reticente a financiar trabajos que, aunque intelectualmente importantes, pudieran resultar ofensivos para el electorado del que dependen* (Haack 2008b, 248-249; cursivas añadidas).

Esta reticencia por parte de los grupos que financian las investigaciones podría hacer que se pierda la integridad propia del científico en pos de "intereses comerciales", tales como los que se han visibilizado en el área de las "ciencias biomédicas" (Haack 2008b, 251)<sup>19</sup>. La universidad, lugar donde la investigación científica debería llevarse a cabo meramente por el fin de conocer la verdad, habría "cambiado como respuesta a presiones económicas, políticas, sociales y de otros tipos", todo lo cual habría conducido a dicha institución a "abrazar el concepto de productividad" (Barrena 2018, 454).

De esta manera, la filósofa de la ciencia demuestra no ser ciega a los diferentes factores sociales que pudiesen estar interactuando en el momento en el cual una persona, varón o mujer, decide hacer ciencia. Esta es, pues, "al margen de lo que además pueda ser, una institución social rica, poderosa y prestigiosa, y, como casi todas las instituciones sociales ricas, poderosas y prestigiosas, está dominada por los varones (*men*); hay relativamente pocas mujeres científicas (...)" (Haack 1992, 5; la traducción es nuestra)<sup>20</sup>.

En línea con lo anterior, la autora se hace la pregunta de cómo es posible que la ciencia "haya, a veces, apoyado prejuicios populares racistas o sexistas

19 La autora no brinda ejemplos concretos de casos en los cuales las ciencias biomédicas habrían respondido enteramente a intereses comerciales. Sin embargo, nosotros podríamos recurrir al polémico caso del *mindfulness*: se ha generado mucha literatura especializada, desde la psicología, la neurología y otras ciencias de la salud, en la cual se señalan las ventajas de su práctica. No obstante, muchos de los valores que se transmiten en dicha práctica, como el individualismo y la falta de un canon ético como el budista, al cual habría renunciado con el afán de hacerse más "científico" y "laicizarse", terminarían convirtiéndola en una práctica que justificaría el orden económico actual y reduciría el potencial revolucionario de las personas (Purser 2019).

20 "Science is, whatever else it is, a rich, powerful and prestigious social institution, and, like virtually all rich, powerful and prestigious social institutions, it is dominated by men; there are relatively few women scientists (...)".

en lugar de desmentirlos” (Haack 1992, 9; la traducción es nuestra)<sup>21</sup>. Esta pregunta nace del hecho de que, para la autora, las ideas dogmáticas deben ser cuestionadas por ser barreras para la indagación científica, tal como plantease sobre la base del pensamiento de Peirce. Así, según Barrena:

Para Haack, como para Peirce, la ofensa imperdonable en la vida intelectual sería poner barricadas en el camino hacia la verdad. Esas barreras son para Peirce de cuatro tipos. La primera sería la afirmación absoluta, esto es, pensar que hay afirmaciones ciertas de las que no podemos dudar. La segunda barrera consiste en mantener que hay cosas que nunca podrán ser conocidas. La tercera estrategia filosófica para impedir la investigación, dice Peirce, consiste “en mantener que este, ese o aquel elemento de la ciencia es básico, fundamental, independiente de algo más, y completamente inexplicable, no tanto por algún defecto de nuestro conocimiento como porque no hay nada debajo por conocer”. La cuarta barrera (...) es para Peirce “sostener que esta o esa ley o verdad ha encontrado su formulación última o perfecta” (2018, 458).

El reconocimiento de estas barreras, además de instarnos a cuestionar sesgos como los anteriormente mencionados, nos prevendría de caer en el ya mencionado “nuevo cinismo”, por cuanto no tomaríamos como “dogma” el hecho de que la ciencia fuese un mero producto cultural que poco o nada tiene que ver con lo racional. Este nuevo cinismo, vale señalar, incluiría por lo menos a algunas ramas del feminismo y, en lo que al quehacer académico se refiere, se habría convertido en una suerte de nueva ortodoxia (Haack 2007a, 20), de acuerdo con la cual la ciencia sería siempre dependiente del contexto o de la subjetividad (Haack 2007a, 24).

En ese sentido, aun cuando la autora se autodenomine “una vieja feminista”, para ella no tendría sentido hablar de un proyecto epistemológico feminista. Hablar de algo similar implicará, para Haack, una de las siguientes dos cosas: o bien (1) hablar desde “el punto de vista de las mujeres” o bien (2) hablar de los “intereses de las mujeres” (Haack 1998a, 125). Para la filósofa, aun cuando reconozca que las mujeres y otros grupos marginalizados parecerían tener una mayor agudeza para detectar el sexismo y otras formas de opresión, tendríamos que descartar la alternativa (1) por cuanto implicaría

---

21 “How does it come about that science has sometimes endorsed popular racist or sexist prejudices, rather than exposing them?”

pensar desde estereotipos sexistas (Haack 1998a, 125). En cuanto a (2), no es abordado directamente, pero podríamos relacionarlo con lo que la autora plantea acerca de la discriminación positiva o "acción afirmativa"<sup>22</sup>: muchas veces, hablar de los intereses de las mujeres y buscar incluirlos en la academia implica hablar de cuestiones vinculadas con "lo emocional" o "lo intuitivo", cuestión que nos regresa al problema del sexismo inicial (Haack 1998b, 175).

¿Cuál podría ser, entonces, la postura feminista que Haack defendería? En el citado ensayo de 1992, Haack cuestiona diversas publicaciones "feministas" de ciencia y filosofía de las ciencias por detenerse en detalles secundarios y no en las preguntas fundamentales. Conforme a esto, Haack delinearé, años más tarde, lo que ella considera que es una verdadera feminista:

Ciertamente, no una feminista del tipo de las que están de moda hoy, sino una feminista a la antigua, *humanista, individualísticamente feminista*: en suma, un feminismo razonable (Haack 2008c, 373; cursivas añadidas).

Desde su visión, entonces, lo importante sería destacar que "las mujeres son seres totalmente humanos, tal como lo son los hombres; y que, como todos los seres humanos, las mujeres son individuales, cada una diferente" (Haack 2008c, 373). No tiene sentido, entonces, brindarle importancia a "la idea de las mujeres como una clase, una categoría o un grupo" (Haack 2008c, 375), puesto que no tendría sentido hablar de un "aspecto femenino" en las ciencias de la misma forma como carece de sentido hablar del aspecto femenino de un triángulo equilátero (Haack 2008c, 375).

Plantear, empero, que la ciencia no es relativa ni a factores subjetivos ni a factores contextuales implica que, de alguna forma, hay una base "objetiva" a la cual las personas, por el solo hecho de ser seres racionales, podemos acceder. Esta base objetiva será, pues, la evidencia, la cual sería garante

22 "¿En qué consisten las acciones positivas? En el establecimiento de medidas temporales que, con el fin de lograr la igualdad de oportunidades en la práctica, permitan mentalizar a las personas o corregir aquellas situaciones que son el resultado de prácticas o de sistemas discriminatorios. Es decir, se pretende combatir las discriminaciones indirectas que no resultan necesariamente de actitudes discriminatorias adoptadas de forma intencionada, sino que provienen básicamente de hábitos sociales" (Osborne 2000, 297).

del progreso en las ciencias. Sin embargo, ¿qué es lo que entendemos por “evidencia”?

Haack da la impresión de dar por sentado, en muchos casos, lo que entendemos por ella, por cuanto hace constantes llamados al “respeto por la evidencia” y a la necesidad de su socialización para la buena conducción de las investigaciones y la formación de una comunidad científica íntegra (Haack 2008b, 242). Sin embargo, Haack parece responder, al menos parcialmente, a la pregunta anterior a partir del siguiente párrafo:

Si preguntamos acerca de la integridad de un artista, su adhesión a valores, nuestro primer interés será probablemente el estético o el artístico; si preguntamos sobre la integridad de un político, nuestro primer interés será probablemente cuestión de ética o de probidad financiera. Cuando preguntamos sobre la integridad de un científico, sin embargo, el primer interés será probablemente su adhesión a valores epistemológicos (...) (Haack 2008b, 240).

La cita anterior resulta particularmente elocuente: sin importar cuáles sean los lentes desde los cuales un artista está interpretando lo bello, este creará un producto que será bello sin que se equipare con aquel abstracto sentido de lo bello que habría subsistido a lo largo de diversas generaciones. De la misma forma, un político podría plantear medidas justas o injustas sin que, por ello, digamos que él o ella están creando “lo justo”, sino que esto último fungiría de modelo previo a la calificación del actuar de esta persona. Acaso Haack estuviese tomando este sentido “platónico” de la realidad y diciéndonos que los científicos, al margen de cómo interpreten la verdad, no crean ni la verdad ni la objetividad que les es inherente.

Esto se complica, sin embargo, con acotaciones que ella hiciese en otros escritos. Así, en uno de ellos podemos ver que la ciencia legítima lo que es “en un sentido descriptivo” (Haack 2007a, 19; la traducción es nuestra)<sup>23</sup> y lo mismo con la “aceptación” de una evidencia: su aceptación dependería exclusivamente de una mirada “descriptiva” (Haack 2008e, 185) y de ser “especialmente sensibles a la evidencia” (Haack 1992, 9; la traducción es

23 “(...) science, that is, in the descriptive sense”.

nuestra)<sup>24</sup>. Esto se torna todavía más complejo si consideramos la concepción de verdad a la cual la autora se pliega:

El investigador o investigadora genuinos no son coleccionistas de proposiciones verdaderas, ni son adoradores de un ideal intelectual. Sin embargo, sí quieren encontrar las respuestas verdaderas para sus preguntas: si están investigando si fumar cigarrillos causa cáncer, quieren resultar creyendo que fumar cigarrillos causa cáncer si fumar cigarrillos causa cáncer, y que no lo hace si no lo hace (Haack 1998c, 9; la traducción es nuestra)<sup>25</sup>.

Así, vemos que, para Haack, una definición de verdad "debe partir de la observación aristotélica, 'decir de lo que es que es y de lo que no es que no es verdadero'", lo que la conduciría a afirmar que "la verdad no es relativa a un marco conceptual, a una cultura, a una perspectiva, ni hay diversos conceptos de verdad aplicables a ámbitos distintos" (Frápolti 2018, 497).

¿Cómo conciliar esta idea con el hecho de que, como la autora misma señalase previamente, la ciencia hubiese caído en claras tergiversaciones ideológicas como en el caso del racismo o el sexismo? Al respecto, la solución que brinda la autora pareciese radicar, paradójicamente, en el carácter social de la ciencia. Esto se debe a que ella distingue dos aspectos en los cuales la ciencia es social: un primer aspecto vinculado con el contexto y con las presiones externas, y un segundo aspecto vinculado con el hecho de que la ciencia requiere de una comunidad científica para ser realizada. Esta comunidad sería la que se encargaría "también [de] compensar las debilidades e idiosincrasias individuales"; es decir, mientras que es innegable que todo científico o científica verá la evidencia desde una perspectiva en particular, el contraste entre dichas perspectivas permitiría un análisis que conduzca a descartar aquellas que sean erróneas e identificar las que más se aproximasen a la verdad o, en otras palabras, a la apropiada descripción del objeto (Haack 2008e, 184).

24 "(...) and it has come to be supposed that science is somehow uniquely sensitive to evidence, a peculiar effective way of finding out about the world".

25 "The genuine inquirer is not a collector of true propositions, nor is he a worshiper of an intellectual ideal. But he does want the true answer to his question: if he is inquiring into whether cigarette smoking causes cancer, he wants to end up believing that cigarette smoking causes cancer if cigarette smoking causes cancer, and that it doesn't if it doesn't (...)".

A esto podemos añadir el hecho de que la autora, aun considerándose realista, es decir, incluso considerando que hay algo en el mundo que es independiente de nosotros, admite que “los seres humanos, desde luego, intervenimos en el mundo, y nosotros, así como nuestras actividades físicas y mentales, somos parte del mundo. El mundo que los humanos habitamos *no es naturaleza bruta*, sino naturaleza modificada por nuestras actividades físicas y recubierta por nuestras redes semióticas, incluyendo construcciones imaginativas” (Haack 2007b, 123; la traducción es nuestra; cursivas añadidas)<sup>26</sup>. Nos dice en otro lugar también que nadie, por más realista que sea, negaría que hay ciertas verdades que dependen de nosotros (Haack 1987, 281). De acuerdo con Frápolli:

Las actividades derivadas del tipo de animal social que somos producen un nivel de realidad, en el que se encuentran artefactos e instituciones, que dependen de nuestra existencia. Mesas y computadoras, microondas y muletas, son partes del mundo que han sido construidas por humanos y que son lo que son porque se usan como se usan. Las sociedades en las que vivimos están constituidas por instituciones, normas, hábitos, y reglas, por teorías y creencias, por leyes y costumbres, que forman parte del mundo real. Las teorías científicas son reales y también lo son las obras literarias, en diversos sentidos de “real” (2018, 499).

Como acabamos de leer, existirían en la realidad objetos tanto concretos como intangibles; esta intangibilidad bien podría constituir un aspecto que se adhiera a las cosas, con lo cual tendríamos que la construcción social y la materialidad no entrarían necesariamente en conflicto. Tomemos este punto, entonces, para poner en diálogo las posturas de nuestras dos filósofas.

## §5. BUTLER, HAACK Y EL CASO DE LA INTERSEXUALIDAD

Como señala una intérprete, para Butler los factores culturales tienen “una poderosa fuerza en la determinación del modo en que se interpreta la biología” (Kirby 2011, 38), cuestión que se condice con lo que plantease

---

<sup>26</sup> “Of course, human beings intervene in the world, and we, and our physical and mental activities, are part of the world. The world we humans inhabit is not brute nature, but nature modified by our physical activities and overlaid by our semiotic webs, including (...) imaginative constructions (...)”.



respecto de las presuntas funciones "naturales" que tuviesen las diversas partes de nuestros cuerpos. Como hemos visto, aunque para esta filósofa no todo podría reducirse a lo discursivo, todo sí pasa a través de una construcción discursiva, sin que tengamos algo que pudiésemos dar por sentado "en ningún aspecto", particularmente en lo que al cuerpo y a la sexualidad se refiere (GD, 49).

Desde este punto, parecería complicado reconciliar la postura de Butler con la de Haack. No obstante, es posible encontrar finas pinceladas de acuerdo entre ambas en lo que respecta al cuestionamiento de algo "esencialmente masculino" o "esencialmente femenino", como esta última denunciase en uno de sus ensayos sobre feminismo. Si bien resulta claro que Haack se enmarcaría en la tradición ilustrada del feminismo, rama que se aleja de aquella en cuyo seno naciese la corriente *queer*, puede compartir con esta al menos el hecho de no asumir que hay algo inherentemente propio de cada sexo.

Si bien es cierto que Butler llama a no negar la diferencia entre unas identidades de género y otras, es también cierto que, para ella, los predicados "x es mujer" o "x es hombre" son completamente inestables. No existiría, pues, algo propiamente "femenino" o "masculino" en el sujeto, sino que los sujetos se aproximarían a dichas identidades de forma asintótica, como "ideales regulatorios" que son; es decir, como "identificaciones normativas [que] nunca se alcanzan de forma perfecta" (Kirby 2011, 36). Hasta este punto, entonces, un primer encuentro entre Haack y Butler ha sido esbozado: para ninguna de las dos autoras habría algo esencialmente femenino o esencialmente masculino.

Sin embargo, es necesario en este momento hacer patente un escenario de desencuentro. Para Haack, antes que pensar en que pueda haber algo que, racionalmente, diferencie a las mujeres en tanto que mujeres, tendríamos que abogar por un "humanismo" al cual no le importasen las diferencias de género. Aquí surge el problema: hablar de un "humanismo" en Butler resulta complicado, por cuanto la autora criticará, como hemos visto, esta clase de universalizaciones por dejar de lado sujetos que no se hiciesen inteligibles al disonar con los estándares de lo que es ser una persona. Hablar de lo

“humano” o de la “razón” *simpliciter* no sería posible desde su mirada, ya que o bien lo masculino se habría “solapado sin más con lo genéricamente humano” (Amorós y De Miguel 2018, 36), o bien respondería a los intereses de otros grupos de poder, tales como “mujeres blancas, de clase media y mayormente heterosexuales” (Amorós y De Miguel 2018, 81)<sup>27</sup>.

El problema mayor, no obstante, surgiría en lo que se refiere a la “evidencia”. Ciñéndonos al caso del cuerpo y la sexualidad, es probable que, para una filósofa de las ciencias como Haack, el enunciado “es un niño” o “es una niña”, proferidos cuando una persona da a luz, sean meramente enunciados descriptivos. No obstante, para Butler, esto distaría de ser una mera descripción: es un enunciado performativo a partir del cual el cuerpo y la psique del individuo pasan a ser “sexuados”. La futura crianza de dicho/dicha bebé y grandes aspectos de su vida quedarán marcados por aquella “interpelación” que lo/la<sup>28</sup> inserta dentro de una matriz binaria del sexo (Salih 2002, 77)<sup>29</sup>.

Esto podría, quizás, no resultar muy problemático a no ser que tomemos en cuenta los casos de personas que son intersexuales; es decir, los casos de personas que nacen en un espectro dentro del cual, sobre la base de la “evidencia” material de sus cuerpos, no se les puede clasificar ni como varones ni como mujeres. Lo que los médicos tradicionalmente han visto ante esta evidencia no es un cuerpo “neutral” o “sano” que tuviese ciertas características, como el color de los ojos o del cabello, sino que lo han visto como un cuerpo “problemático”, “patológico”, que tendría que ser intervenido inclusive, en muchos casos, sin el consentimiento de sus padres o de la misma persona intersexual (Callahan 2009, 5).

---

27 Es pertinente señalar que Butler, en una obra reciente, retoma esta crítica y destaca el hecho de que las “vidas de personas blancas” hayan sido históricamente tomadas como “vidas humanas” en general (Butler 2023, 14).

28 Este ejemplo pone sobre la mesa, además, la importancia que tendría emplear “lx” en lugar de “lo” o “la” a nivel filosófico: haría referencia, precisamente, a aquel ser que aún no ha sido inserto en el binario de género y nos remitiría a la pregunta de si tal sujeto es siquiera posible.

29 Como diría Preciado, la frase enunciada al momento de nuestro nacimiento vendría a funcionar como una “mesa de operaciones abstracta” dentro de la cual se afirma nuestra conformidad con los estándares médicos/anatómicos (2002, 104).

Cuestionar un "hecho" como la diferencia sexual posiblemente resulte contrario a nuestras intuiciones cotidianas. A esto, podríamos responder señalando la arbitrariedad o contingencia de la relevancia que damos a dicho "hecho" en nuestra sociedad. No en todos los momentos de la historia fueron los rasgos físicos determinantes para la identidad de un sujeto:

(...) la "raza", del mismo modo que sucedía con el sexo, no funcionaba como una nuda categoría biológica. Estamos bien lejos del concepto decimonónico de la raza como instancia que permite diferenciar "poblaciones fenotípicas discretas e identificables". No se definía por rasgos biológicos, sino que estaba en función de la adscripción del sujeto a una red de interdependencias (corporación gremial, comunidad vecinal, pares de edad, grupo de parentesco) y de reconocimiento. Por tanto, los atributos no biológicos, las acciones (...) eran más determinantes de identidad que las características anatómicas (Vázquez y Cleminson 2018, 118).

Hubo, pues, periodos históricos en los cuales la existencia de una persona intersexual o "hermafrodita" no era, de por sí, vista como motivo de preocupación ni desembocaba en la necesidad de buscar que sus genitales se correspondiesen con los genitales paradigmáticos de uno u otro sexo. El individuo incluso tenía la posibilidad de elegir su sexo por medio de una ceremonia juramentada ante jueces y obispos (Vázquez y Cleminson 2018, 113). La idea de que, a partir del sexo, surgen ciertos comportamientos diferenciados por las hormonas u otros componentes fisiológicos ha sido duramente cuestionada desde las ciencias mismas, sea por la propuesta de la existencia de cinco sexos o más (Morland 2009), sea por el rol más importante que cumplirían los factores ambientales y sociales en dicho proceso (Pollitt 2016, 41).

Respetar la evidencia implicaría ir en contra del binario sexual que "pasa por" natural. Admitir, entonces, la flexibilidad de las categorías "mujer" o "varón" parecería ser lo más congruente con lo que Haack misma exige del actuar científico. De la misma manera como, en nuestro país, la "raza" dejó de ser motivo de vigilancia demográfica y se abandonó su consignación en los documentos oficiales desde 1984<sup>30</sup>, y de la misma forma como la

30 <https://www.reniec.gob.pe/portal/detalleNota.htm?nota=00001463>

primogenitura dejó de ser una característica esencial en Occidente por temas relativos a la herencia, la vigilancia sobre los genitales que poseyese una persona bien podría cuestionarse y, eventualmente, abandonarse (Rothblatt 1995, 2).

A partir de todo lo anterior, podríamos hilar finamente un segundo encuentro entre ambas filósofas. Recordemos, para esto, el lado social propio de la ciencia que Haack señalase:

En una comunidad de investigadores, la competencia entre defensores de teorías rivales podría compensar la reticencia a abandonar una teoría sobre la cual se basase su reputación, o en la cual se hubiese trabajado durante años (...). Este es uno de los mecanismos por los cuales la investigación natural-científica ha logrado mantener el respeto por la evidencia a pesar de la imperfecta integridad intelectual de los seres humanos (Haack 1998c, 13; la traducción es nuestra)<sup>31</sup>.

Permitirnos, entonces, integrar dentro de la comunidad científica voces feministas o *queer* podría resultar deseable dentro del marco del pensamiento de esta última autora, dado que ello permitiría confrontar distintas visiones de las ciencias, incluidas las ciencias naturales o las ciencias médicas. Esto armoniza con la necesidad peirceana de destruir barreras intelectuales y no caer en dogmatismos que Haack hiciese suya. Si sumamos a ello el hecho de que ambas autoras reconocen que hay verdades que son construidas socialmente, podríamos perfilar un final acuerdo entre ellas en lo referente a un posible aspecto de los cuerpos que no fuese meramente descriptivo o biológico, sino tejido culturalmente.

A todo ello, la presente investigación tendría que invitarnos a formular las siguientes preguntas: ¿Cómo debemos actuar en los casos en que la “evidencia” está claramente teñida de un componente ideológico, como podrían ser el dualismo de género, la intersexualidad o la patologización de la transexualidad? ¿Implicaría esto que las ciencias médicas y de la salud

---

31 “In a community of inquirers, competition between proponents of rival theories may compensate for individual’s reluctance to give up a theory on which their reputation rests, or on which they have worked for years (...). This is one of the mechanisms by which natural-scientific inquiry has managed to sustain respect for evidence despite human beings’ imperfect intellectual integrity”.

requieren de una epistemología diferente que las del resto de las ciencias naturales, una que acaso tuviese en cuenta factores axiológicos? De acuerdo con esto, ¿cuál sería el nivel de agencia que tendría una persona sobre su propio cuerpo en escenarios como los referidos? A un nivel más amplio, ¿cómo posibilita esto un diálogo entre la filosofía de las ciencias y la teoría *queer*? Estas preguntas han de quedar para reflexiones futuras, sin dejar de contar con la posibilidad de que, en los temas de género y sexualidad, como señalásemos en el epígrafe, puede que nadie llegue finalmente a tener la última palabra.

## Bibliografía

- Amorós, Celia, 2008. Feminismo y multiculturalismo. En: *Paradojas de la interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso*, eds. María López y Beatriz Penas. Madrid: Biblioteca Nueva, 93-103.
- Amorós, Celia y Rosa Cobo, 2018. Feminismo e Ilustración. En: *Teoría feminista. Tomo 1: De la ilustración al Segundo sexo*, eds. Celia Amorós y Ana De Miguel. Madrid: Minerva, 91-144.
- Amorós, Celia y Ana De Miguel, 2018. Introducción. En: *Teoría feminista. Tomo 1: De la ilustración al Segundo sexo*, eds. Celia Amorós y Ana De Miguel. Madrid: Minerva, 15-89.
- Barrena, Sara, 2018. Susan Haack y la ética académica: en defensa de la investigación genuina. *Estudios filosóficos* 67 (196), 453-465.
- Bernini, Lorenzo, 2018. *Las teorías queer. Una introducción*. Barcelona: Egales.
- Burgos, Elvira, 2008. Identidad vulnerable y capacidad de acción: Judith Butler. En: *Paradojas de la interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso*, eds. María López y Beatriz Penas. Madrid: Biblioteca Nueva, 137-161.
- Butler, Judith, 1997a. *The psychic life of power. Theories in subjection*. California: Stanford University Press.
- 1997b. How can I deny that these hands and this body are mine? *Qui Parle* 11 (1), 1-20.
- 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- 2017. *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- 2023. *¿Qué mundo es este? Fenomenología y pandemia*. Ciudad de México: Taurus.

- Callahan, Gerald, 2009. *Between XX and XY. Intersexuality and the myth of the two sexes*. Chicago: Chicago Review Press.
- Cameron, Deborah, 2019. *Feminismo*. Madrid: Alianza.
- Córdoba, David, 2007. Teoría queer: reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad. En: *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, eds. David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte, 2da edición. Barcelona: Egales, 21-66.
- Costera Meijer, Irene y Baukje Prins, 1998. How bodies come to matter: an interview with Judith Butler. *Signs* 23 (2), 275-286.
- De Beauvoir, Simone, 2005. *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- De Mauro, Martín, 2015. *Cuerpos en escena. Materialidad y cuerpo sexuado en Judith Butler y Paul B. Preciado*. Barcelona: Egales.
- Ehrenreich, Barbara y Deirdre English, 2010. *Por tu propio bien. 150 años de consejos expertos a mujeres*. Madrid: Capitán Swing.
- Foucault, Michel, 2007. *Historia de la sexualidad. Volumen 1: La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Frápolli, María, 2018. Realismo inocente. Metafísica y pragmatismo en la filosofía de S. Haack. *Estudios filosóficos* 67 (196), 491-502.
- García, Carlos, 2013. *Epicuro*, 3ra edición. Madrid: Alianza.
- Haack, Susan, 1987. Realism. *Synthese* 73 (2), 275-299.
- 1992. Science “from a feminist perspective”. *Philosophy* 67 (259), 5-18.
  - 1993. *Evidence and inquiry. Towards reconstruction in epistemology*. Cambridge: Blackwell.
  - 1998a. Knowledge and propaganda: Reflections of an old feminist. En: *Manifesto of a passionate moderate. Unfashionable essays*. Chicago: The University of Chicago Press, 23-136.
  - 1998b. The best man for the job may be a woman... and other alien thoughts on affirmative action in the academy. En: *Manifesto of a passionate moderate. Unfashionable essays*. Chicago: The University of Chicago Press, 167-187.
  - 1998c. Confessions of an old-fashioned prig. En: *Manifesto of a passionate moderate. Unfashionable essays*. Chicago: The University of Chicago Press, 7-30.
  - 2007a. Neither sacred nor a confidence trick: the critical common-sensist manifesto. En: *Defending science —within reason. Between scientism and cynicism*. Nueva York: Prometheus Books, 17-30.
  - 2007b. Realistically speaking. En: *Defending science —within reason. Between scientism and cynicism*. Nueva York: Prometheus Books, 123-149.

- 2008a. Esperando una respuesta: el desordenado proceso de buscar la verdad. En: *Ciencia, sociedad y cultura. Ensayos escogidos*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 15-35.
  - 2008b. La integridad de la ciencia. En: *Ciencia, sociedad y cultura. Ensayos escogidos*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 235-277.
  - 2008c. Dorothy Sayers: feminismo razonable. En: *Ciencia, sociedad y cultura. Ensayos escogidos*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 365-380.
  - 2008d. La unidad de la verdad y la pluralidad de las verdades. En: *Ciencia, sociedad y cultura. Ensayos escogidos*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 65-97.
  - 2008e. ¿La ciencia como fenómeno social? Sí y no. En: *Ciencia, sociedad y cultura. Ensayos escogidos*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 177-208.
- Halberstam, Jack, 2020. *Criaturas salvajes. El desorden del deseo*. Barcelona: Egales.
- Kirby, Vicki, 2011. *Judith Butler: pensamiento en acción*. Barcelona: Bellaterra.
- Kirk, Geoffrey y otros, 2013. *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- MacCormack, Patricia, 2009. Queer posthumanism: cyborgs, animals, monsters, pervers. En: *The Ashgate research companion to queer theory*, ed. Noreen Giffney. Cornwall: Ashgate, 111-126.
- Marcos, Alfredo, 2018. La filosofía de la ciencia de Susan Haack. *Estudios filosóficos* 67 (196), 529-547.
- Ménage, Gilles, 2009. *Historia de las mujeres filósofas*. Barcelona: Herder.
- Miyares, Alicia, 2018. El sufragismo. En: *Teoría feminista. Tomo 1: De la ilustración al Segundo sexo*, eds. Celia Amorós y Ana De Miguel. Madrid: Minerva, 245-293.
- Molina, Cristina, 2000. Ilustración. En: *10 palabras clave sobre mujer*, ed. Celia Amorós, 3ra edición. Navarra: Editorial Verbo Divino, 190-216.
- Morland, Iain, 2009. Why five sexes are not enough. En: *The Ashgate research companion to queer theory*, ed. Noreen Giffney. Cornwall: Ashgate, 33-47.
- Orellano, Carlo, 2023. Habermas frente al género y la performatividad. Reflexiones en torno a sus tres usos de la razón práctica desde la óptica de Judith Butler. *Metanoia: Revista académica De La Escuela Profesional De Filosofía De La Universidad Antonio Ruiz De Montoya* 8 (1), 92-119.
- Osborne, Raquel, 2000. Acción positiva. En: *10 palabras clave sobre mujer*, ed. Celia Amorós, 3ra edición. Navarra: Editorial Verbo Divino, 297-329.
- Pagden, Anthony, 2015. *La Ilustración y por qué sigue siendo importante para nosotros*. Madrid: Alianza.
- Perona, Ángeles, 2010. El feminismo liberal estadounidense de posguerra: Betty Friedan y la refundación del feminismo liberal. En: *Teoría feminista de la*

*ilustración a la globalización. Tomo 2: Del feminismo liberal a la posmodernidad*, eds. Celia Amorós y Ana De Miguel. Madrid: Minerva, 15-24.

- Pollitt, Ernesto, 2016. *¿Error o fraude? Engaños y equivocaciones en la investigación psicobiológica infantil*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Preciado, Paul, 2002. *Manifiesto contra-sexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*. Madrid: Opera Prima.
- Puigvert, Lúdia, 2012. Reflexiones en torno a la teoría feminista y las transformaciones sociales (2001-2010). En: *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*, eds. Patricia Soley-Beltran y Leticia Sabsay. Barcelona: Egales, 195-221.
- Puleo, Alicia, 2010. Lo personal es político: el surgimiento del feminismo radical. En: *Teoría feminista de la ilustración a la globalización. Tomo 2: Del feminismo liberal a la posmodernidad*, eds. Celia Amorós y Ana De Miguel. Madrid: Minerva, 35-67.
- Purser, Ronald, 2019. *McMindfulness. Cómo el mindfulness se convirtió en la nueva espiritualidad capitalista*. Madrid: Alianza.
- Rothblatt, Martine, 1995. *The apartheid of sex. A manifesto on the freedom of gender*. Nueva York: Random House.
- Sabsay, Leticia, 2012. De sujetos performativos, psicoanálisis y visiones constructivistas. En: *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*, eds. Patricia Soley-Beltran y Leticia Sabsay. Barcelona: Egales, 135-168.
- Sáez, Javier, 2007. El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría queer. De la crisis del sida a Foucault. En: *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, eds. David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte, 2da edición. Barcelona: Egales, 67-76.
- Salih, Sara, 2002. *Judith Butler*. Nueva York: Routledge.
- Sedgwick, Eve, 1998. *Epistemología del armario*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.
- Soley-Beltran, Patricia y Leticia Sabsay, 2012. Jugársela con el cuerpo. Entrevista con Judith Butler. En: *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*, eds. Patricia Soley-Beltran y Leticia Sabsay. Barcelona: Egales, 223-234.
- Taylor, Astra, 2008 (Directora). *Examined life* [Documental]. Zeitgeist Films.
- Thomas, Calvin, 2009. On being post-normal: heterosexuality after queer theory. En: *The Ashgate research companion to queer theory*, ed. Noreen Giffney. Cornwall: Ashgate, 17-32.
- Varela, Nuria, 2019a. *Feminismo 4.0. La cuarta ola*. Barcelona: Penguin Random House.
- 2019b. *Feminismo para principiantes*, 2da edición. Barcelona: Penguin Random House.



- Vázquez, Francisco y Richard Cleminson, 2018. *Sexo, identidad y hermafroditas en el mundo ibérico 1500-1800*. Madrid: Cátedra.
- Vidarte, Paco, 2007. El banquete uniqueersitario: disquisiciones sobre el s(ab)er queer. En: *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, eds. David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte, 2da edición. Barcelona: Egales, 77-109.
- Vlastos, Gregory, 1994. Was Plato a feminist? En: *Feminist interpretations of Plato*, ed. Nancy Tuana. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 11-23.
- Wilson, Catherine, 2020. *Cómo ser un epicúreo. Una filosofía para la vida moderna*. Barcelona: Ariel.
- Zerilli, Linda, 2008. *El feminismo y el abismo de la libertad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein y teoría de modelos: análisis de los conceptos de filosofía y método en las proposiciones 1-5.