

GÉNERO Y PSEUDOSIMPATÍA: APUNTES EN TORNO A LA MELANCOLÍA DE GÉNERO EN JUDITH BUTLER DESDE MAX SCHELER

CARLO ORELLANO

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

El presente trabajo busca establecer una relación entre el fenómeno de la asunción de identidad de género, de acuerdo con la interpretación *queer* que Judith Butler hace de la melancolía freudiana, y los casos de “pseudosimpatía” planteados por el fenomenólogo Max Scheler. Tras dedicar las dos primeras secciones a la explicación de los pensamientos de los filósofos mencionados, se procede en los párrafos finales a señalar los puntos en común y se trazan caminos para futuras investigaciones.

Palabras clave:

Teoría *queer*, fenomenología, performatividad, simpatía, género.

Abstract:

This paper seeks to establish a relationship between the phenomenon of gender identity assumption, according to Judith Butler's queer interpretation of Freudian melancholy, and the cases of “pseudo-sympathy” proposed by phenomenologist Max Scheler. After devoting the first two sections to explaining the thoughts of the aforementioned philosophers, the final paragraphs highlight the points in common and outline avenues for future research.

Keywords:

Queer theory, phenomenology, performativity, sympathy, gender.

El presente trabajo tiene como objetivo establecer una relación entre el fenómeno de la asunción de la identidad de género, cuestión que Judith Butler describe como un proceso melancólico en términos psicoanalíticos, y determinados tipos de pseudosimpatía a los que Max Scheler hiciese referencia en su libro *Esencia y formas de la simpatía*. Para ello, una primera sección estará dedicada a explicar el planteamiento de Butler, incidiendo en aspectos de su propuesta de la performatividad de género allí donde resulte necesario; a su vez, en una segunda sección, procederemos a señalar puntualmente las formulaciones schelerianas y a contrastarlas con las explicaciones dadas en la primera sección. Finalmente, ofreceremos unas reflexiones inspiradas en la investigación a modo de cierre.

§1

El asunto del género resultó medular en la primera etapa de la obra de Judith Butler, desde que esta captase la atención del público académico con *Gender Trouble*¹. Uno de los ejes de dicho texto radica en lo que entendemos por sujeto y, específicamente, por lo que entenderíamos por “sujeto del feminismo” (GD, 43); es decir, plantea explícitamente qué es lo que entendemos por “mujer” y cómo podríamos darle una respuesta a dicha interrogante sin caer en una serie de aporías.

Dentro de esta línea, uno de los primeros problemas que aborda es cómo podría defenderse la distinción entre sexo y género. Esto resultaría problemático debido a la manera como suele entenderse aquel respecto a este:

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 (GD, 51; cursivas añadidas).

El carácter invariable del que se hace mención en la cita anterior hace referencia a la creencia que, en términos de Butler, le asignaría al sexo una

¹ *El género en disputa* (en adelante, GD). Para efectos del presente trabajo, emplearemos en todo momento la traducción de María Antonia Muñoz (Butler 2017).

dimensión “pre-discursiva” o “natural”. Como explicaría en un ensayo posterior, la naturaleza suele entenderse como una “página en blanco carente de vida, como aquello que está, por así decirlo, muerto desde siempre”, idea que vendría a nosotros como herencia de la Modernidad (Butler 2011, 61). Esto implicaría entender, de la misma forma, como una suerte de *tabula rasa* la dimensión sexual, corporal o, en última instancia, material del sujeto, en la cual el género vendría simplemente a imprimirse.

Esto tiene alcances en la manera misma como comprendemos la naturaleza, por cuanto esta, dentro de su carácter “mudo”, sería identificada con lo femenino “que espera la significación proporcionada por un sujeto masculino opuesto” en una suerte de “dialéctica misógina” (GD, 94). Como dirían otras voces dentro de la tradición feminista, los cuerpos de las mujeres o los territorios habrían sido, “ancestralmente, cognitivamente [afines]” a la idea de una naturaleza pasiva (Segato 2013, 34). Gracias a esto, se entiende por qué Butler critica la visión tradicional que entendiese el par sexo/género como equivalente, en términos estructuralistas, a lo crudo/lo cocido de Lévi-Strauss (GD, 95). Lo que resulta más relevante para nuestra investigación, no obstante, es el hecho de que, a raíz de lo anterior, se concluiría que el cuerpo no puede ser entendido como una base biológica objetiva o “ancla epistémica” ajena a todo factor cultural²:

Si el género es la construcción social del sexo y solo es posible tener acceso a este sexo mediante su construcción, luego, aparentemente lo que ocurre es no solo que el sexo es absorbido por el género, sino que *el sexo llega a ser algo semejante a una ficción*, tal vez una fantasía, retroactivamente instalada en un sitio (...) al cual no hay acceso directo (Butler 2011, 62; cursivas añadidas).

El sexo y el género se tornarían “estables” a partir de su constante repetición o puesta en escena: es esta repetición constante la que, validada con discursos biomédicos, le brinda al cuerpo la apariencia de ser independiente del

² Es parte, pues, de la propuesta de Butler el hecho de reconocer “la falta de un fundamento ontológico último que trascienda el universo social e histórico de la significación”, si bien su postura performativa se diferenciará de otras por entender que dicha falta de fundamento es constitutiva de lo óntico y no, por el contrario, un elemento que deba ser eliminado (Sabsay 2012, 138). En otras palabras, toda determinación implicará un exterior constitutivo que no podríamos aspirar a erradicar.

discurso, en una suerte de “coagulación epistémica” (De Mauro 2015, 13). La obtención de la identidad de género por parte de los sujetos, entonces, implicará más aspectos que el meramente social: hay que buscar la raíz del proceso también en la corporalidad y en su correspondencia inevitable con la psique³.

Es, en este punto, donde resulta necesario tomar en cuenta la formulación de la “melancolía de género” planteada por la autora. Butler retoma el planteamiento de melancolía freudiana y su relación con el duelo para explicar cómo podría operar el proceso de asunción de una identidad de género. En ese sentido, formula conexiones intertextuales en la obra de Freud para fundamentar que, de la misma manera como para este, “el mecanismo de la melancolía [sería] una parte fundamental para la ‘formación del yo’ y el carácter”, dicho proceso sería igualmente relevante para los aspectos relacionados al género (GD, 123).

De acuerdo con la explicación ofrecida por la filósofa, la melancolía, tal como la habría entendido Freud, sería uno de los mecanismos a través de los cuales un individuo podría psíquicamente lidiar con el duelo. La característica central del proceso melancólico radicaría en el hecho de que, ante la pérdida y la imposibilidad de enfrentarla, el objeto perdido “se convierte en parte del yo por medio de la interiorización constante de [sus] atributos” (GD, 123). Esto conducirá a que el otro interiorizado surja “dentro del yo como una voz o instancia crítica”, que dialoga con el yo y llega a censurarlo (GD, 128). En términos psicoanalíticos, será parte de la melancolía el que se construya un super-yo hipercrítico, cuya censura incluirá aspectos propios de la sexualidad:

3 En otras palabras, el “proceso de incorporación de normas sociales (...) es también y fundamentalmente un proceso de corporización de estas normas” (Sabsay 2012, 137). Butler misma advierte que el hecho de reconocer la indisolubilidad entre discurso y materialidad no implica postular una relación causal entre aquel y esta (Butler 2011, 57). Una forma de ahondar en esta problemática relación podría ser la psicoanalítica: ya Freud, desde sus primeros escritos, habría entendido por “psicoterapia” no una acción sobre la psique, sino desde la psique hacia malestares tanto corporales como anímicos (Freud 1986, 115). Este punto, por supuesto, escapa de los límites del presente trabajo y quedaría pendiente de investigación.

De esta forma el ideal del yo sirve como una instancia interior de castigo y tabú que, para Freud, refuerza la identidad de género mediante la recanalización y la exaltación apropiadas del deseo (GD, 130).

Esta manera “apropiada” de vivir el deseo sexual sería, conforme a Butler, la heterosexual, conclusión a la que llega luego de discutir el rol que tendría, dentro del proceso melancólico, el tabú contra el incesto planteado en términos psicoanalíticos. La autora llega a esta conclusión tras señalar que, si dicha prohibición, dentro del planteamiento freudiano, constituye parte del proceso de constitución del carácter del sujeto, debe ser igualmente inherente al proceso un tabú contra la homosexualidad, por cuanto el tabú contra el incesto presupone ya la dirección que tomará el deseo⁴. Es, por todo esto, que puede posteriormente afirmar, en su ensayo “Género melancólico”⁵, lo siguiente:

Si este amor (el homosexual) está excluido desde el principio, entonces no puede ocurrir, y si ocurre, de seguro no ocurrió. Si ocurre, ello es solo bajo el signo oficial de su prohibición y negación. Cuando ciertos tipos de pérdidas son impuestas por unas *prohibiciones culturalmente dominantes*, ello da lugar a una *forma culturalmente dominante de melancolía*, la cual señala la internalización de la carga homosexual no llorada y no llorable. Y cuando no existe ningún reconocimiento o discurso público con el cual pueda nombrarse y llorarse la pérdida, la melancolía adopta dimensiones culturales de enorme trascendencia contemporánea. (...). En este sentido, podríamos pensar que la “masculinidad” y la “feminidad” se forman y consolidan mediante identificaciones que se componen en parte de duelo no reconocido (Mel, 154; cursivas añadidas).

Las cursivas anteriores resultan relevantes, debido a que nos permiten comprender que el asunto no se restringirá al proceso de constitución del sujeto, sino que englobará también un aspecto social, histórico y cultural que entra en juego a través de un “ideal de rectitud social”, que bien puede ser “común de una familia, de una clase o de una nación” (Mel, 156). Para poder establecer las relaciones con los distintos tipos de pseudosímpatía que brindará Scheler, resultará crucial tomar en cuenta tres elementos

4 Es decir, presupone que el hijo habría de censurar el deseo inicial que habría sentido por la madre, cuestión que trata el deseo ya en términos de una relación heterosexual.

5 En adelante, *Mel*. Recurrirremos en todo momento a la traducción de Jacqueline Cruz (Butler 2001).

presentes en la melancolía del género: (a) la imposición cultural del género, (b) el género como imitación y (c) el género como ritual.

El punto (a) es visto como consecuencia de la imposición del deseo heterosexual como obligatorio: al ser el tabú contra la homosexualidad parte del núcleo constitutivo del sujeto y la cultura⁶, a la vez que, como vimos inicialmente, el “sexo” no podría entenderse sin aquello que sería su elaboración cultural, el género, la distinción entre lo masculino y lo femenino no serían previos a la imposición del deseo heterosexual, sino que serían “consecución” de ella (Mel, 150). Al vivir el sujeto el género dentro de la matriz de estas prohibiciones, podríamos plantear, entonces, que vive sumido en dicha imposición y en un “pánico al género”:

Como resultado, el miedo al deseo homosexual puede provocarle a una mujer pánico a estar perdiendo su feminidad, a no ser una mujer, a no ser ya una mujer como se debe, a, aun no siendo propiamente un hombre, ser como si lo fuese y por tanto de algún modo monstruosa. Mientras que el terror al deseo homosexual puede inspirarle a un hombre terror a ser visto como femenino, a ser feminizado, a no ser ya un hombre como se debe, a ser un hombre “fallido” o a ser en algún sentido una figura monstruosa y abyecta (Mel, 151).

La cuestión (b) se relaciona con lo señalado anteriormente en el sentido de que la “ansiedad” por calzar dentro de un género u otro podría llevarnos a cuestionarnos si existe realmente alguien que encarne propiamente lo masculino o su opuesto, lo femenino. Para Butler, la respuesta sería negativa: siguiendo a Michel Foucault, entendería el género como un “ideal regulatorio” (Butler 2011, 57) al cual, podríamos decir, nos aproximariamos asintóticamente conforme nos guiásemos por los ideales impuestos, mas nunca podríamos propiamente alcanzar:

6 Es pertinente traer a colación el hecho de que, para Freud, el tabú tiene implicancias sociales más allá de los casos aislados de problemas psicológicos o, en general, de escenarios culturales concretos: “¿Mas por qué dedicar nuestro interés a este enigma del tabú? A mi juicio, no solo porque todo problema psicológico merece que se intente su solución, sino también por otras razones. Sospechamos, en efecto, que el tabú de los polinesios no nos es tan ajeno como al principio lo parece y que la esencia de las prohibiciones tradicionales y éticas a las que, por nuestra parte, obedecemos pudiera poseer una cierta afinidad con este tabú primitivo (...).” (Freud 2011, 37).

La formación de un sujeto exige una identificación con el fantasma normativo del sexo y esta identificación se da a través de *un repudio que produce un campo de abyección, un repudio sin el cual el sujeto no puede emerger*. Este es un repudio que crea la valencia para la abyección y su condición de espectro amenazador para el sujeto. Por otra parte, la materialización de un sexo dado será esencial para la regularización de las prácticas identificadorias que *procurarán persistentemente que el sujeto rechace la identificación con la abyección del sexo* (Butler, 2011, 60; cursivas añadidas).

La asunción de una identidad de género sería, entonces, un proceso a través del cual nos identificamos con un “fantasma” inalcanzable, a lo cual, desde nuestro punto de vista, haría referencia Butler cuando califica a la heterosexualidad de “precaria”, ya que esta no se erigiría en términos puramente positivos, sino que requeriría de la negación, entendida como prohibición, de la homosexualidad (*Mel*, 150). Es en consonancia con este último punto como debe entenderse la “abyección” sobre la cual hiciésemos hincapié en la cita anterior: más allá del hecho de que, en sentido freudiano, todo tabú traiga consigo prohibiciones que no necesariamente posean un fundamento racional (Freud 2011, 32), hemos de ver aquí uno de los signos característicos de la propuesta butleriana.

Así, para la filósofa sería importante reconocer la abyección producto de un “repudio fundacional” (Butler 2011, 60) como inherente a nuestra vida individual y social. De esta forma, aun cuando parte de su pensamiento versa sobre la “constatación de la falta de fundamento ontológico” en lo que respecta al proceso de constitución del sujeto, esto no desemboca en una “homologación a nivel óntico” o, en otras palabras, a la afirmación de que “muerto Dios, todo vale” (Sabsay 2012, 138-139). Por el contrario, para la autora, es necesario no perder de vista el que exista un campo de abyección, un “vacío necesario” o un “exterior constitutivo [que] marca el horizonte a partir del cual se hace necesario rever una y otra vez las condiciones bajo las cuales este vacío es incesantemente clausurado” (Sabsay 2012, 140)⁷. En

7 Resulta oportuno señalar que la intérprete brinda esta afirmación luego de haber hecho explícita su relación con la diferencia ontológica propuesta por Heidegger y, a partir de la lectura que de esta hiciese Olivier Marchart, el hecho de que “si bien la dimensión ontológica nos es por definición inaccesible, este vacío ontológico es irreducible y establece los parámetros desde los cuales lo óntico se revela siempre como necesariamente insuficiente. Este

otras palabras, los entes estarán organizados en determinadas jerarquías a partir de diversas variables, como su género o su orientación sexual.

Todo lo anterior resulta necesario para poder llegar al punto (c): el género visto como una suerte de ritual. Butler misma reconoce que este es uno de los puntos medulares de la performatividad de género que postula, la cual incluiría la idea de que “el género se produce como una repetición ritualizada de convenciones, y que este ritual es impuesto socialmente gracias en parte a la fuerza de la heterosexualidad preceptiva” (Mel, 159). Las convenciones a través de las cuales, pues, se introduce la heterosexualidad no resultan esporádicas o puntuales, sino que implicarían una constante reiteración. En otras palabras, la heterosexualidad es “falsamente monolítica” (Mel, 164) y requeriría, en realidad, de una negación continua de los vínculos homosexuales para mantener su distancia frente a la abyección:

(...) cuando un hombre actúa en *drag* como mujer, la “imitación” que se atribuye al *drag* se toma como una “imitación” de la feminidad, pero no se suele ver la “feminidad” que se imita como, a su vez, una imitación. Sin embargo, *si aceptamos que el género es adquirido, que el género es asumido en relación con ideales que nunca son del todo habitados por nadie, entonces la feminidad es un ideal que siempre es solo “imitado”*. Por consiguiente, el *drag* imita la estructura imitativa del género, desenmascarando a este como imitación (Mel, 160; cursivas añadidas).

Aunque, en los textos abarcados en el presente trabajo, la autora no brinda una definición de “ritual”, esta puede entenderse, a partir de lo anterior, gracias al hecho mismo de que la performatividad significa “nunca por primera vez”: significa “por segunda vez y hasta ‘n’ número de veces” (Schechner 2011, 36-37). Esto es, finalmente, a lo que la filósofa podría hacer referencia al hablar de la reiteración, propia del carácter ritual o performativo del género, en término de “convenciones”: estas convenciones no le pertenecen al sujeto que las realiza, sino que son conductas que “existen independientemente de los actores que las realizan”, cuestión que es común a toda ritualización, sea del género, sea de una “realidad sociocultural” distinta “como en

vacio no se puede obliterar; al contrario, es precisamente esta falta la que fundamenta todo gesto de fijación de sentido que, de hecho, no es algo distinto del intento de clausura (siempre momentáneo) de ese vacío ontológico fundamental” (Sabsay 2012, 139).

la pasión de Cristo o la recreación en Bali de la lucha entre Rangda y Barong" (Schechner 2011, 36). Sin necesidad de ahondar en lo vivido por culturas no occidentales, basta con pensar en cómo el sacramento de la Eucaristía no busca "imitar" la última cena, sino que la re-crea: "el viernes Santo de 1998 está más cerca del día original de la crucifixión que un día [cualquiera] de verano de 1997" (Taylor 2014, 78). Hechos estos análisis, hemos de pasar a la exposición de la postura de Scheler para someter ambos puntos de vista a contrapunto y, de esa manera, hacer patente su relevancia.

§2

Scheler emplea el término "pseudosimpatía" en su obra *Esencia y formas de la simpatía*⁸ al discutir, específicamente, uno de los casos de las denominadas teorías genéticas⁹ que él rechaza (EFS, 79). Previamente, no obstante, habla de casos de "simpatía", entre comillas que él mismo emplea, para hablar de conductas que "solo sirve[n] para aprehender, comprender y eventualmente vivir las mismas ('sentir las mismas') vivencias que otro", las cuales sería necesario distinguir de la "simpatía propiamente dicha" (EFS, 39). En ese sentido, nos tomamos la libertad de hablar de "pseudosimpatía" para todos estos casos en los que, aparentemente, estaríamos frente a un caso de simpatía, si bien no lo serían tal bajo la mirada del autor.

Vale complementar lo anterior señalando que no es sencillo definir qué es la simpatía para el filósofo. Como él mismo señala, el simpatizar no consiste meramente en vivir o sentir lo mismo que otro y, sin embargo, no deja implicar el hecho de "sentir el sentimiento ajeno" (Ávila 2011, 50); en ese sentido, podríamos complementar lo anterior con los requerimientos que Scheler mismo plantea para la simpatía propiamente dicha:

8 En adelante, *EFS*. Emplearemos en todo momento la traducción de José Gaos (Scheler 2005).

9 No resulta vano aclarar que estas teorías "genéticas" a las que Scheler alude reciben este calificativo por parte del autor debido a que consideran que la simpatía tendría su origen o "génesis" en las vivencias del propio yo, cuestión que el filósofo rechaza: la simpatía tiene, fenoménicamente, una "dirección inmediata" que no es la del propio sujeto, sino la del otro (EFS, 79).

- La conciencia de sí
- El sentimiento de sí
- La distancia vivida respecto del prójimo
- a vida propia del otro (*EFS*, 83) o, en otras palabras, la individualidad del prójimo (*EFS*, 78)

Cabe pensar que la razón por la cual Scheler no habría brindado una definición específica para la simpatía y, más bien, haya dedicado extensas secciones de su obra a la discusión de los casos que no concuerdan con ella tendría fundamento en la manera como él mismo entendía la manera del conocer y del dar a conocer fenomenológicos:

(...) el significado de las palabras que emplea el fenomenólogo, así como las unidades significativas de sus proposiciones pronunciadas o escritas, no “dicen” aquello a lo que el fenomenólogo se refiere de manera que el oyente o lector llegue a conocer, mediante ello, una idea que antes no conocía. Sino que aquí las palabras y proposiciones son solamente invitaciones y estímulos elegidos por su eficacia, por así decir, para que el interpelado vea lo mismo que aquello a lo que el fenomenólogo se refiere como hablante (...) (Scheler, citado en Chu 2020, 253).

En todo caso, resulta relevante para nuestra investigación mencionar cuatro “hechos por completo diferentes” que Scheler enumera en un momento de su obra (*EFS*, 44):

- 1) “El inmediato simpatizar con otro”
- 2) “La congratulación ‘por’ su alegría y compasión ‘de’ su padecer”
- 3) “El mero contagio afectivo”
- 4) “La genuina unificación afectiva”

Los casos (1) y (2) serán considerados casos de simpatía por el autor, por lo que no serán abordados en el presente trabajo; procederemos, por el contrario, a ocuparnos de los dos últimos casos mencionados. A ellos, hemos de sumar un último caso que resultará importante para nuestro contraste con Butler: el caso de la tradición y sus efectos.

Respecto al caso (3), Scheler se pronuncia señalando que no se trata de un caso de simpatía, ya que “es característico del contagio tener lugar

pura y simplemente entre estados afectivos y no presuponer en general ningún saber de la alegría ajena" (EFS, 47). No se considera, en este caso, ninguna suerte de distancia respecto del otro o la individualidad del otro, como vimos que se cuenta entre los requisitos de la real simpatía; es más, las vivencias afectivas ajenas podrían estar completamente ausentes y bastaría con contagiarnos, por ejemplo, de "la jubilosidad de un paisaje de primavera" o "la tenebrosa oscuridad de un tiempo lluvioso"¹⁰ (EFS, p. 48).

Resulta relevante, respecto a este caso de pseudosimpatía, recurrir a la siguiente parte del texto:

(...) los sentimientos correspondientes crecen en avalancha, por decirlo así. El sentimiento surgido por contagio contagia a su vez por mediación de la expresión y de la imitación, de suerte que también crece el sentimiento contagioso; este contagia a su vez, etc. En todos los casos de exaltación de masas, incluso en la formación de la llamada "opinión pública", es singularmente esta reciprocidad del contagio que va acumulándose lo que conduce al desbordamiento del movimiento colectivo emocional (...) Es, en efecto, el proceso mismo del contagio el que hace brotar de sí fines que rebasan los designios de todos los individuos (EFS, 48).

Dados los términos que el autor emplea en estos casos, como al hablar de "desbordamiento" y "exaltación", así como al introducir más adelante la cuestión del contagio en relación al "buen humor" que uno podría buscar obtener voluntariamente al entrar en una reunión (EFS, 49), queda claro que lo que tiene en mente es, básicamente, el estado sentimental o sentimiento que se pasa de una persona a otra, como él mismo dirá, de forma "involuntaria" (EFS, 48) y sin que haya, pues, una comprensión del sentir del otro o una toma de distancia respecto de este. Sin embargo, llama la atención el hecho de que Scheler trajese a colación la cuestión de la "opinión pública" al discutir este punto.

Así, aunque Scheler hace hincapié en el contenido "emocional", podríamos detenernos a pensar en las conductas que se siguiesen de dichas

10 Es decir, basta con lo que Scheler denomina, en otra obra, "caracteres anímicos emocionales", tales como "la tranquilidad de un río" o "la serenidad del cielo" (Scheler 2001, 360-361). Estos, pues, son distinguibles de los "estados sentimentales" o propiamente sentimientos que uno pudiese tener o, más precisamente, en cuyos estados uno pudiese encontrarse.

emociones, cuestión que, de alguna manera, él habría tenido en mente al plantear que “la ‘masa’ en acción [es] arrastrada tan fácilmente más allá de las intenciones de todos los individuos y [hace] cosas que nadie ‘quiere’ y de las cuales nadie ‘responde’” (EFS, 48). Este verse arrastrado hacia una acción, acaso, podría no limitarse a momentos concretos que viniesen acompañados de intensos y pasajeros estados emocionales, sino que podría, como ocurre en el caso de las opiniones de uso corriente, relacionarse con las modas y, en ese sentido, vincularse con los factores de género que fuesen discutidos en nuestra primera sección.

Así, en la sección anterior, al discutir el punto (b), el del género como imitación, fue posible hablar de una “ansiedad de género” creada en las personas por la imposición social de los ideales regulatorios de lo masculino y lo femenino. Si bien es necesario aclarar que esta ansiedad no necesariamente tendría que ser entendida como un estado sentimental propiamente dicho, sí podría desembocar en una serie de ideas que terminen moldeando el actuar de las personas más allá de lo que estas conscientemente pudiesen ver. En ese sentido, podríamos encontrar un paralelo con la cuestión de la “opinión pública” planteada por Scheler.

No resulta descabellado pensar, por su parte, que estas “opiniones” devenían convenciones, y es allí donde podemos abordar parte del punto (c), el del género como ritual. Estas convenciones consisten en una serie de actos reiterativos que protegen al sujeto y a la sociedad del campo abyecto frente al cual se constituyen; el repudio, entonces, que sí podría entenderse como una emoción, podría ser fruto de un contagio afectivo, particularmente en casos donde pudiese devenir en campañas de oposición u odio crecientes hacia la obtención de derechos por parte de personas no heterosexuales. Por su parte, la convención misma consiste en una determinada forma de actuar, tal como la ansiedad del género mencionada en el párrafo anterior resultaría exigiendo, cuestión que entraría también en este caso de pseudosimpatía scheleriana.

Respecto al caso (4), “la genuina unificación afectiva”, Scheler señala que se trataría, “por decirlo así, [de] un caso límite del contagio” (EFS, 51); explica, además, que se trataría de un caso tal debido a que ya no solo se tornaría

propio el estado sentimental de otro, sino que nos identificaríamos completamente con ese yo ajeno¹¹. Una de las características que cabe resaltar de este proceso es que no siempre sería únicamente momentáneo, como el caso de los “extasis”, sino que podría “durar largo tiempo e incluso hacerse habitual en fases enteras de la vida” (EFS, 51).

Otra distinción que el filósofo trazará se basará en la “polaridad” que tome el fenómeno:

Estos casos presentan dos tipos polares: el idiopático y el heteropático. Es decir, la unificación afectiva puede producirse en la dirección en que el yo ajeno es totalmente producido por el propio –inserido en este–, resultando completamente destronado y depuesto de sus derechos, por decirlo así, en su existencia y esencia para la conciencia; y la unificación afectiva puede producirse de tal suerte que “yo” (en sentido formal) esté tan consternado, preso e hipnóticamente encadenado por el otro yo (en el sentido material e individual), que en el lugar de mi yo formal aparezca llenándolo el yo individual ajeno (...) (EFS, 51-52).

Vale mencionar que habría casos que no entrarían en dicha clasificación, tal como el del “acto sexual por amor”, en el cual se da una suerte de “ fusión mutua” y no la pérdida de un yo en beneficio de otro (EFS, 59). Para efectos de nuestro trabajo, sin embargo, serán los casos que Scheler denomina heteropáticos los que nos interesen y, específicamente, nos remitiremos a dos: los casos de unificación afectiva totémica y los fenómenos religiosos místicos.

El caso de la unificación afectiva totémica es atribuido a miembros de pueblos o tribus no occidentales¹², en los cuales se dan casos de identificaciones de sus miembros con la “especie del animal totémico”:

11 La unificación afectiva no solo sería un caso límite del contagio afectivo, sino que podría tener su origen en este (Ávila 2011, 53). Dados los ejemplos que Scheler dará posteriormente, cabe pensar en las ceremonias rituales, en las cuales podría primero contagiarlse el estado sentimental entre los participantes para, luego, pasar a identificarse con, por ejemplo, el animal totémico, el ancestro o la divinidad comunes al grupo.

12 Estrictamente, Scheler habla de “pueblos más inferiores en estado de naturaleza” (EFS, p. 52). Esto, sin embargo, puede comprenderse tomando el espíritu de su tiempo, en el cual los estudios etnográficos fueron surgiendo. Ejemplo de esto es el ya citado Freud, contemporáneo de Scheler, quien también habla, al entrar a discutir la cuestión del totemismo, acerca de pueblos “salvajes y semisalvajes” en estadios evolutivos previos al de su tiempo (Freud 2011, 9).

No se trata simplemente de que los destinos (...) del totemista estén misteriosamente enlazados por mero modo causal con su animal totémico: este enlace es más bien la simple consecuencia de una verdadera identidad. Hasta con material inanimado (objetivamente), por ejemplo, con determinadas piedras (...) se da este identificarse. También entra aquí la estricta identificación del hombre con su antepasado (EFS, 52).

Estos casos se entenderán como heteropáticos en el sentido de que no es el yo del totemista el que hace que surja el yo del animal totémico, sino que el primero es anulado para que le sobrevenga el segundo, el cual sería objeto de identificación no solo para dicho totemista, sino también para los demás miembros de la tribu que pudiesen estar participando del ritual. Se entiende, de esta forma, el paralelo que existe entre este fenómeno y el de las religiones místicas: en estas, "gracias a la producción del éxtasis, el iniciado se sabe verdaderamente idéntico con el ser, la vida y el destino del dios y de la diosa: 'se vuelve' el dios" (EFS, 53).

Resulta pertinente contrastar estos casos con lo que señalásemos en la primera sección, punto (c), respecto al género como ritual. Tal como fuese dicho, este ritual implicaba ciertas convenciones, las cuales podrían relacionarse con las "opiniones públicas" del mero contagio afectivo, para, posteriormente, conducir a una genuina identificación con lo que, en ese momento, denominásemos el ideal regulatorio de "mujer" o "varón". Esto podemos afirmarlo en tanto habría una identificación con dicho ideal, el cual no habitamos propiamente nosotros, a través de la realización de acciones que no nos pertenecen, sino que nos vienen impuestas¹³.

De esta manera, pues, hemos podido relacionar dos casos de pseudosimpatía con las maneras (b) y (c) de comprender el género que expusiésemos en la primera sección del trabajo. Queda, pues, abordar la cuestión (a), la imposición cultural del género. Para ello, será necesario remitirnos a un último concepto scheleriano: el de la tradición, cuestión respecto de la cual el autor menciona lo siguiente:

13 La cuestión de la realización de las acciones se vuelve más evidente si tomamos en cuenta que, para Butler, "cuerpo" no hace meramente referencia a la materialidad, sino también a sus "movimientos" y "contornos" (Butler 2011, 58).

La “tradición” es una transmisión de vivencias –sea transmisión de ideas o de impulso de acciones- que *representa lo contrario de una mera “comunicación”, “enseñanza” e igualmente de una imitación consciente.* (...) [J]uzgo que “A es B” porque el prójimo juzga así y sin saber que el prójimo juzga así, es decir, “co”-juzgo simplemente el juicio ajeno, *sin que el acto de “comprender” el “sentido” del juicio ajeno se destaque por separado del acto de juicio propio*; siento, por ejemplo, sed de venganza o ira, o amor a una causa, a un partido, porque lo hace mi entorno o porque lo han hecho mis antepasados, pero tomo estas emociones que experimento por una [cosa] como sentimientos míos y como fundadas en la naturaleza de la [cosa] (...) sin sospechar el origen. En esto consiste la *fuerza vinculatoria* de la tradición (...) (EFS, 75-7; cursivas añadidas).

La tradición, entonces, implica el que se transmitan ideas o tendencias a la realización de acciones sin que haya una comunicación explícita de las mismas o, en todo caso, sin que haya una conciencia de que dichos elementos están siendo transmitidos o recibidos. Este proceso, como dice Scheler, no consiste en una “imitación consciente”, expresión que nos permite jugar con los conceptos psicoanalíticos para trazar un mejor paralelo con el punto (a): como fuese parte del análisis de Butler expuesto previamente, el proceso de asunción de una identidad de género se daría en la psique sin que fuésemos conscientes de ello y a través de una imposición de los ideales de la sociedad en capas profundamente ocultas de la psicología tanto individual como colectiva, como viene a ser la cuestión del tabú.

Los ideales de la sociedad mencionados podrían relacionarse con lo transmitido por la tradición, cuestión que, al incluir Scheler dentro de los transmisores a los “partidos” políticos, nos permitiría ampliar el asunto a diversos aspectos del ámbito social y no reducirlo únicamente a los antepasados o al ámbito familiar. De esa forma, podemos cerrar la sección indicando cómo la tradición, al hacernos vivir en el pasado “sin saber que es en el pasado en donde vivimos” (EFS, 76), bien podría parangonarse con las imposiciones de género que surgen junto a la obligatoriedad de la heterosexualidad analizada por Butler¹⁴.

14 Resulta interesante mencionar la existente “distinción entre valores individuales y colectivos, como el valor que alguien porta en tanto individualidad personal y el que porta como miembro de una clase social o de una profesión” (Chu 2020, 262). En el presente trabajo, el tema del valor no ha sido abordado; sin embargo, al pensar que hay valores que se muestran a clases sociales o profesiones, podríamos pensar que habría también valores que se muestran

§3. REFLEXIONES FINALES

El tema de la identidad de género y la heterosexualidad, así como las formas abyectas o rechazadas de vida que se instituyen a raíz de ellas, constituyó parte del presente trabajo. Ello se debió no solo al hecho de que resultase ineludible abordar aquellos tópicos para exponer los análisis butlerianos, sino también porque, además, muestra uno de los ángulos del potencial que el pensamiento de Scheler podría tener en las discusiones políticas actuales¹⁵. Así, respecto a lo primero, voces desde los estudios trans señalan cómo, en el caso específico de esta población, a estas personas se les arrebata el cuerpo en aras de mantener los ideales de género correspondientes a la división entre lo masculino y lo femenino¹⁶.

Sin pasar por alto los problemas específicos que las personas trans enfrentan, podemos preguntarnos hasta qué punto se nos arrebata, de una u otra manera, el cuerpo a todos y cada uno de nosotros. En ese sentido, Scheler, al señalarnos lo que la simpatía “no” es, nos permite trazar un paralelo con todo aquello que el imperativo heterosexual y de género “no” nos permite hacer; cabría, entonces, preguntarnos si sería posible continuar esta investigación tomando en cuenta lo que la simpatía “sí” es y cómo es que se relacionaría o, incluso, potenciaría aquella “subversión” que Butler plantease como uno de sus ideales.

a géneros distintos en particular. Cómo estos valores podrían relacionarse con los análisis llevados a cabo en el presente ensayo es un tema que quedaría pendiente de investigación.

15 Otro ejemplo que podríamos traer a colación resulta el hecho de que un autor inserto en la tradición de la teoría crítica, Axel Honneth, se remita al análisis de Scheler para dar respuesta a problemas relativos a la justicia distributiva (Chu 2020, 260).

16 Al respecto, Miquel Missé señala que, “por poner algunos ejemplos, las mujeres cis pueden aumentar su talla de pecho sin mucho problema en cualquier clínica privada de cirugía estética (...), en cambio no pueden quitarse el pecho sin un diagnóstico de un trastorno de identidad de género en el marco de un proceso de transición” (2019, 62).

Bibliografía

- Ávila, Diego, 2011. *Alcance y límites del fenómeno de la simpatía en Max Scheler*. Tesis de licenciatura. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. <https://apidspace.javeriana.edu.co/server/api/core/bitstreams/57edff51-ace4-42fc-9c72-c552526644be/content>
- Butler, Judith, 2001. Género melancólico / Identificación rechazada. En: *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Traducción de Jacqueline Cruz. Madrid: Cátedra.
- 2011. Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo". En: *Estudios Avanzados de Performance*, eds. D. Taylor y M. Fuentes. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- 2017. *El género en disputa*. Traducción de María Antonia Muñoz. Bogotá: Paidós.
- Chu, Mariana, 2020. ¿Qué significa vivir éticamente? En: *La racionalidad ampliada. Nuevos horizontes de la fenomenología y la hermenéutica*, eds. M. Chu y R. Rizo-Patrón. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- De Mauro, Martín, 2015. *Materialidad y cuerpo sexuado en Judith Butler y Paul B. Preciado*. Barcelona: Egalets.
- Freud, Sigmund, 1986. Tratamiento psíquico (tratamiento del alma). En: *Obras completas. Vol. 1 (1886-99). Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud*, 2da edición. Buenos Aires: Amorrortu.
- 2011. *Tótem y tabú*, 4ta edición. Madrid: Alianza.
- Missé, Miquel, 2019. *A la conquista del cuerpo equivocado*, 4ta edición. Barcelona: Egalets.
- Sabsay, Leticia, 2012. De sujetos performativos, psicoanálisis y visiones constructivistas. En: *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*, eds. P. Soley-Beltran y L. Sabsay. Barcelona: Egalets.
- Schechner, Richard, 2011. Restauración de la conducta. En: *Estudios Avanzados de Performance*, eds. D. Taylor y M. Fuentes. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Scheler, Max, 2001. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducción de Hilario Rodríguez, 3ra edición. Madrid: Caparrós.
- 2005. *Esencia y formas de la simpatía*. Traducción de José Gaos. Salamanca: Sigueme.
- Segato, Rita, 2013. *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. México D. F.: Tinta Limón.
- Taylor, Charles, 2014. *La era secular. Tomo I*. Barcelona: Gedisa.