Universidad Antonio Ruiz de Montoya

Dra. Soledad Escalante Beltrán

**Coincidencias entre el perspectivismo de Nietzsche y el género performativo de Butler: La voluntad de Poder Queer**

Resumen: El espectro del pensamiento de Nietzsche está muy relacionado con algunos puntos desarrollados por Judith Butler. El perspectivismo y la crítica de un esencialismo metafísico es una base fundamental de la teoría de la performatividad de género de Butler. En este sentido, la muerte de Dios tiene un paralelo con la lucha deconstructiva de la teoría queer. La voluntad de poder, como la herramienta que concede importancia y sentido a la ética postmoderna, es clave para el desarrollo del superhumano.

Abstract: The specter of thought of Nietzsche is very relatable to some points developed by Judith Butler. The perspectivism and critic of a metaphysic essentialism is a core foundation to Butler’s theory of gender performativity. In this sense, the death of God has a parallel with the deconstructive struggle of queer theory. The will to power, as the tool that concedes significance and sense to post-modern ethics, is key to the develop of a superhuman.

Palabras Clave: Nietzsche, Butler, Perspectivismo, Voluntad de Poder, Género, Performatividad

Key Words: Nietzsche, Butler, Perspectivism, Will to Power, Genre, Performativity

En este artículo buscamos entablar las relaciones posibles entre el pensamiento de dos autores importantes y que representan la apertura de una controversial línea de discusión en contra de lo establecido. ¿Es bueno criticar lo dado? A pesar de que muchas veces tal actitud genere incertidumbre e inestabilidad, podemos, al mismo tiempo, recordar aquello que defiende el probabilismo o laxismo defendido antiguamente por algunos jesuitas, es decir, aquella idea que supone que algunas veces es provechoso cuestionar el orden y convenciones sociales, en la mira de un bien superior, en otras palabras, que no vivimos bajo una estructura cultural que sea perfecta y que, en ese sentido, no sólo es legítimo, sino que necesario, levantar el contraste y la discrepancia en contra de aquello que se presenta con la máscara del aparente bien. En ese sentido, ambos autores nos invitan al pensamiento crítico y al espíritu de rebeldía que implica ser consciente de las arbitrarias injusticias y pesares que los individuos soportan al recibir una tradición impuesta en su arrojo al mundo.

Hay dos conceptos que buscaremos explorar para considerar los lazos que unen las propuestas de ambos autores. En primer lugar, podemos tener en cuenta aquellas ideas que orbitan y configuran el llamado perspectivismo de Nietzsche, como una crítica al sueño de una moralidad que se fundamenta tanto en la razón como en la metafísica. En ese sentido es fundamental explorar la idea de una voluntad de poder como aquella que interpela el nuevo sentido luego de la muerte de Dios. En segundo lugar, es posible atender a la teoría de género como performativo de Butler mediante la transmutación de valores nietzscheanos que nos permite contemplar más allá del bien y el mal.

Debemos considerar el contexto de Nietzsche, el siglo XIX de la cultura industrial, de las monarquías decapitadas y de las colonias sublevadas. Hay una moralidad que se ha deslegitimado y en ese sentido cabe preguntarse por el papel de la idea de Dios. Podemos hacer referencia a autores que influyen mucho en el contexto de esta ruptura de la sospecha crítica respecto a la modernidad. Tal es el caso de Feuerbach y Schleiermacher. Como parte de las influencias nietzscheanas, hace falta referir algo acerca de Spinoza, y el referido “problema de Sócrates” que termina en la separación de dos mundos y el rechazo al más humano y menos divino.

Pablo Uriel Rodriguez (2010) refiere la influencia de Feuerbach a Nietzsche, y al mismo tiempo nos ofrece dos visiones del cristianismo de acuerdo a cada autor. En ambos casos tenemos a pensadores que sostienen la idea de Dios como una construcción que proyecta el ser humano, pero los matices de sus propuestas difieren. Por un lado, *La esencia del cristianismo* propone que hay un valor antropológico intrínseco de las revelaciones cristianas, y que se consideran como divinas por cuanto empujan a las criaturas a realizar su esencia mediante ciertas enseñanzas, que, no obstante, se reconocen como humanas y bajo la línea de un concepto moral del acogimiento de los que sufren. Rodriguez refiere lo siguiente: “Para Feuerbach, el mérito del cristianismo radicaba en el hecho de que, a diferencia del paganismo, era la única religión que reconocía la dignidad de todos los hombres.” (Rodriguez, 2010, p. 60) De este modo no se busca des-sacralizar lo teológico, sino que divinizar lo socioantropológico. En todo caso Feuerbach supone un primer paso para que Nietzsche de un salto, al referir que el secreto de lo teológico se resume a las proyecciones antropológicas. En ese preciso sentido, señala Rodriguez: “Frente al cristianismo, la posición de Feuerbach es indicio de auto-comprensión como un pensador socialista; la posición de Nietzsche, de su auto-proclamación como defensor de los valores aristocráticos” (Rodriguez, 2010, p.61)

El concepto del cristianismo en Nietzsche se asocia a la perspectiva de una visión que estima como decadente al sujeto del contexto industrial, entregado más a la mercancía que a su libertad. Al mismo tiempo, el sometimiento a un dogma que proyecta la vida más allá de la vida misma es algo visto como negativo, desde el punto de vista vitalista. Es en este sentido que realiza una crítica mordaz en contra de la metafísica moderna y sus consecuencias, en particular, respecto a la moral universal kantiana, para proponer un horizonte alternativo.

Lejos de lo divino, y en una línea antropológica, en aquel mismo sentido, refiere Engels (1970) en *Tesis sobre Feuerbach* lo que sigue: “Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.” (Engels, 1970, p. 11)

En aquel horizonte materialista, no es ajeno, de acuerdo a Victor Massuh (1976) el influjo de Marx: En su libro *Nietzsche y el fin de la religión*, nos refiere lo siguiente: “No podemos separar el nombre de Nietzsche del de otros dos grandes espíritus de su tiempo: Ludwig Feuerbach y Karl Marx. Sus actitudes frente a la religión poseen un estrecho parentesco. Estos tres autores representan, acaso, el fenómeno espiritual más decisivo del siglo XIX: la conversión del ateísmo naturalista del siglo XVIII en un ateísmo humanista o humanismo radical” (Massuh, 1976, p. 108)

Schleiermacher en *Sobre la religión* (1990) busca preguntarse algo más allá de quienes o qué son los dioses, para permitirse cuestionarse: ¿qué es la religión? Refiere que “La religión, (…) no pretende, como la metafísica, explicar y determinar el Universo de acuerdo con su naturaleza; ella no pretende perfeccionarlo y consumarlo, como la moral, a partir de la fuerza de la libertad y del arbitrio divino del hombre. Su esencia no es pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento” (Schleiermacher, 1990, p. 35) En el mismo sentido podemos traer a colación la idea de Kierkegaard de la fe como una suspensión teleológica, en donde se suprime la razón por un criterio mayor. En este sentido, muy concreto y material, la religión se posiciona como esencialmente la proyección que refleja una sensación de dependencia sublime frente a lo infinito.

Spinoza, del mismo modo, aunque no encaja en el contexto temporal, es uno cercano a Nietzsche, pues es uno de los pocos que declara que no incurren en el error de separar el mundo en dos. En este sentido, podemos considerar la idea de un Dios Natural, impersonal, que consiste en una única substancia de lo que todo es una extensión y manifestación. En este sentido, en la exploración del origen de la culpa humana que le atribuye a la moral judeo-cristiana, en *La genealogía de la moral* (2010) refiere Nietzsche: “A él (a Spinoza), que había contado el bien y el mal entre las fantasías humanas y había defendido con rabia el honor de sus Dios libre contra los blasfemos.” (Nietzsche, 2010, p. 51) Nietzsche se alinea a la idea de Spinoza sobre el alma. Ambos sostienen que no es inmortal, sino que la vida se resume a lo material y la vida más allá que prometen las religiones no es otra cosa que expectativas proyectadas. Para Spinoza, la ética de la religión puede valer por sí misma, incluso con las dificultades de la traducción, como se refiere en *Tratado Teológico Político* y en la *Ética a modo geométrico*; sin embargo, está en contra de la idea de un Dios preocupado por sus creaciones. En la misma línea, en Nietzsche, tenemos la idea de una opresión moral debido a ciertas tradiciones que prefieren guardarse para una vida después de la muerte, en que tanto el holandés, como el alemán, no necesariamente creen, resultando en una ética que en la práctica predica la negación de algo que para Nietzsche es fundamental: la existencia en este mundo en armonía con la fundamental animalidad.

Ello perfila, con los autores referidos, una intensa crítica a la religión, de acuerdo a Massuh (1976): “Afirmó que el conocimiento histórico es nocivo a la religión puesto que dejaba de ella sólo un conjunto de piezas sueltas quedando, de este modo <totalmente destruida>. (…) emplea y adopta el mismo método y la actitud histórica que anteriormente había reportado. Y los adopta, justamente, porque ahora intenta operar una total destrucción de la religión” (Massuh, 1976, p. 54) Tengamos en cuenta que, a Spinoza, la defensa de un alma no inmortal le valió la excomunión y el exilio. Nietzsche se muestra simpatético a dicho carácter resuelto, obstinado, marginado y solitario. Tal materialismo, el de Feuerbach, Marx y el de Spinoza, resultan en un Nietzsche crítico de los sueños metafísicos, particularmente, de la religión, en el sentido moral, pero también de la pretensión de universalidad, el afán objetivista de la ciencia y la negación cultural de lo caótico, abyecto, corporal y del mundo de los sentidos. Esto supone, asimismo, una base para la crítica a la epistemología moderna.

En tal sentido, podemos atender a lo que refiere Juan Luis Vermal (1987) en *La crítica de la metafísica de Nietzsche* en donde señala que “La crítica de la unidad subjetiva es para Nietzsche la crítica fundamental, el punto donde se concentra su labor de destrucción de las categorías metafísicas básicas. Mientras que con la crítica de las nociones tradicionales de conocimiento y verdad Nietzsche ponía en cuestión los conceptos de adecuación y cosa en sí desde la perspectiva de una pluralidad de interpretaciones, a través de la crítica del yo se abre camino un procedimiento paralelo de destrucción del concepto de ente substancial, o simplemente ente o ser.” (Vermal, 1987, p. 182) Para la modernidad es agradable y fundamental la certeza de una sólida moralidad universal;.La moral universal va de la mano con un gran sueño metafísico religioso.

Por el contrario, Nietzsche tiene una propuesta vitalista. Ello defiende la vida animal, concreta y material, alejándose de ilusiones metafísicas que se impongan moralmente. En ese mismo sentido, y en rechazo a la idea universal de una moralidad, rescata el poder de la perspectiva del individuo. La importancia del perspectivismo moral de Nietzsche radica en el influjo de la voluntad de poder, la que confiere el despliegue de la libertad. En el mismo sentido Vermal refiere que: “es necesario detenerse en la noción clave de interpretación. Ella es la actividad básica por la que la voluntad de poder construye en cada caso su mundo. A la inversa, la interpretación es un medio para dominar algo, y está continuamente presente en el proceso orgánico. (…) La voluntad de poder, en cuanto principio general, es, en cambio, la interpretación que privilegia las interpretaciones desde sí mismas, es decir, desde su falta de fundamento concluyente.” (Vermal, 1987, p. 192) Es en este sentido que la perspectiva se rescata de la opresión de un totalitarismo moral.

En aquella liberación ética, de la que antes Dios era substrato, es que se exclama que haya muerto. En un sentido integral, en paralelo, Nietzsche experimenta a los monarcas decapitados de la revolución y a las colonias independizadas; el imperialismo tenía una cruz como estandarte, y es también, en ese sentido, del que se deriva la moralidad moderna colonial, que Dios haya muerto. Ello no implica la pérdida del sentido, en cuanto un fatalismo nihilista, sino que, precisamente porque nada parece tener sentido, es que el valor de la perspectiva moral que uno adopte con su voluntad de poder adquiere una significación especial. En ese sentido, en el *Crepúsculo de los Ídolos* (1999) señala que: “El que no sabe poner su voluntad en las cosas, intenta darles algún sentido, lo cual le hace creer que hay una voluntad en ellas. (Principio de la Fe)” (Nietzsche, 1999, p.19)

La muerte de Dios permite el surgimiento del superhumano, quien se ve empoderado de dotar de sentido y dar cuenta de sus actos en una moralidad vitalista. Ese es el poder particular que tiene el superhumano por sobre el humano y la bestia: la voluntad de poder para significar sus perspectivas morales. Podemos atender a la comunión entre la crítica a la metafísica, el vitalismo y el materialismo feuerbacheano cuando Nietzsche (1999) refiere en el *Crepúsculo de los Ídolos* lo siguiente: “Lo que vuestra condición tiene de salvaje es lo que mejor os cura de vuestra perversidad; quiero decir, de vuestra espiritualiudad, ¿Será el hombre una equivocación de Dios? ¿O Dios una equivocación del hombre?” (Nietzsche, 1999, p.18)

Nietzsche ubica el problema de la filosofía en el referido “problema de Sócrates”, en donde se le atribuye instaurar una tendencia post-naturalista que se caracteriza por defender la idea de una racionalidad inscrita a las cosas; por el contrario Nietzsche nos apunta a la usual irracionalidad que lo humano manifiesta en su contexto industrial de moral decadente. El problema de Sócrates es replicado por Platón en una separación del mundo entre el ámbito ideal y celeste por un lado, y el sensible, mancillado y corrupto mundo de la experiencia. En este sentido: “Hablar de otro mundo distinto de éste, carece de sentido, suponiendo que no nos domine un instinto de calumnia, de empequeñecimiento y de suspicacia contra la vida. En este último caso nos vengamos de la vida con la fantasmagoría de una vida distinta, de una vida mejor.” (Nietzsche, 1999, p.37) En este sentido, pretender la racionalidad a toda cosa refleja la misma proyección humana que representa el concepto de Dios, es decir, se ajusta más a las expectativas antropológicas de certidumbre que todo sea objetivo o tenga una razón de ser, que propiamente a la realidad. El principio de razón suficiente de Leibniz y el imperativo categórico de Kant se ven, de este modo, criticadas por colocar a la razón como su fundamento; Nietzsche nos habla de la falta de razón como lo característico de lo humano y así Platón, Sócrates y otros, son síntomas de decadencia anti-natural. En este sentido, en *Más allá del bien y el mal* (1984) se dice lo siguiente en el prólogo: “El peor, el más duradero y peligroso de todos los errores ha sido hasta ahora un error de dogmáticos, a saber, la invención por Platón del espíritu puro y del bien en sí” (Nietzsche, 1984, p.24) En dicha separación se instaura la tradición de negar la existencia animal y vital, para, por el contrario, promover una ética del más-allá en rechazo del mundo de los sentidos y la naturaleza.

En el *Anticristo* (2001) Nietzsche toma una postura extrema en contra de la moral judeo-cristiana con la finalidad de repensar la moralidad. En ese sentido, nos apunta lo siguiente: “¿Qué es lo bueno? Todo lo que eleva en el hombre el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo. ¿Qué es lo malo? Todo lo que proviene de la debilidad. ¿Qué es la felicidad? El sentimiento de lo que acrece el poder; el sentimiento de haber superado una resistencia. No contento, sino mayor poderío; no paz en general, sino guerra; no virtud, sino habilidad. “(Nietzsche, 2001, p. 3) Ello representa una transposición de valores; una relectura crítica de su significado e impacto en el comportamiento y despliegue moral. Tal es el sentido de su crítica a la metafísica moderna, por cuanto se ha desprestigiado y renegado de lo dionisiaco para fomentar y cultivar en la humanidad lo apolíneo. Recordemos que, en su lectura, Apolo es la divinidad de la mesura, de la proporción, del orden y de lo racional, mientras que Dionisio, conocido por los romanos como Baco, lo es del desenfreno, del caos, de la exaltación pasional. En este sentido, es que uno apunta hacia el orden de una moralidad metafísica, mientras que el otro se interpreta como un acercamiento a lo más bestial de lo humano. La crítica de Nietzsche nos ubica, en el sentido de un Dios impersonal de Spinoza, a pensar más allá del bien y el mal. En *El nacimiento de la tragedia* (1998), nos refiere lo siguiente sobre un portador mítico del fuego: “El Prometeo de Esquilo es una máscara dionisíaca, mientras que en aquel profundo rasgo de justicia mencionado con anterioridad Esquilo revela al intuitivo su procedencia por línea paterna de Apolo, el dios de la individuación y de los límites de la justicia. Y así, la doble esencia del Prometeo de Esquilo, su naturaleza a un tiempo apolínea y dionisíaca, podría expresarse en la siguiente fórmula conceptual <Todo lo existente es justo e injusto, y en ambos casos igualmente justificado.> ¡Éste es tu mundo! ¡Eso se llama mundo!” (Nietzsche, 1998, 119)

La fuerte crítica a una metafísica moderna universalista y mecanicista (y, por lo tanto, determinista), supone una aversión a las pretensiones de la moralidad kantiana. Se sostiene, de este modo, que no hay verdades absolutas, ni criterios únicos. En el embate a la razón y el objetivismo, Nietzsche se propone como un nihilista no fatalista, sino que, por el contrario, un nihilista del perspectivismo y de la voluntad de poder. Atendamos a este crudo y demoledor pasaje de *Ecce Homo* (2006): “

La moral cristiana, la forma más maligna de la voluntad de mentira, la auténtica Circe de la humanidad: lo que la ha corrompido. Lo que a mí me espanta en este espectáculo no es el error en cuanto error, ni la milenaria falta de <buena voluntad>, de disciplina, de decencia, de valentía en las cosas del espíritu, manifestada en la historia de aquél: ¡es la falta de naturaleza, es el hecho absolutamente horripilante de que la antinaturaleza misma, considerada como moral, haya recibido los máximos honores y haya estado suspendida sobre la humanidad como ley, como imperativo categórico! ¡Equivocarse hasta ese punto, no como individuo, no como pueblo, sino como humanidad! Que se aprendiese a despreciar los instintos primerísimos de la vida; que se fingiese mentirosamente un alma, un espíritu, para arruinar el cuerpo; que se aprendiese a ver una cosa impura en el presupuesto de la vida, en la sexualidad; que se buscase el principio del mal en la más honda necesidad de desarrollarse, en el egoísmo riguroso (…) Los maestros, los guías de la humanidad, todos ellos teólogos, fueron todos ellos también decadentes: de ahí la transvaloración de todos los valores en algo hostil a la vida, de ahí la moral. Definición de la moral: moral, la idiosincrasia de los decadentes, con la intención oculta de vengarse de la vida, y con éxito. Doy mucho valor a esta definición. ¿Se me ha entendido? No he dicho aquí ni una palabra que no hubiese dicho hace ya cinco años por boca de Zarathustra. El descubrimiento de la moral cristiana es un acontecimiento que no tiene igual, una verdadera catástrofe. (Nietzsche, 2006, p.49)

En este sentido de la muerte de Dios, es que lo superhumano aparece. Nietzsche nos ofrece una bella figura en *Así habló Zarathustra* (1992) al referir (en la voz de su profeta) que: “El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el Superhombre: una cuerda sobre un abismo. Un peligroso ir más allá, un peligroso detenerse, un peligroso volver atrás, un vacilar peligroso y un peligroso estar de pie. Lo más grande del hombre es que es un puente y no una meta. Lo que debemos amar en el hombre es que consiste en un tránsito y un ocaso. (Nietzsche, 1992, p.29) Podemos detenernos a considerar cuál es la razón de que Nietzsche se apropie de una figura como Zarathustra para anunciar la muerte de Dios. No olvidemos que nuestra tradición metafísica moderna occidental ha heredado de los griegos el problema de Sócrates. Zarathustra es un profeta del mazdeísmo, religión de origen persa, los enemigos clásicos de los helenos. El uso de la figura maniquea del zoroastrismo supone una crítica por sí misma a la modernidad y sus raíces. Y en esa misma línea es que se habla de la muerte de Dios.

En este sentido de superación de la religión, el superhombre tiene una facultad fundamental: la del dominio pleno de su moralidad, o cuanto menos, la no atadura a ideales que escapan a la existencia. Esto se refleja en el siguiente pasaje de *Así habló Zarathustra* (1992): “El superhombre es el sentido de la tierra. (…) ¡Yo os exhorto a que permanezcáis fieles al sentido de la tierra, y nunca prestéis fe a quienes os hablen de esperanzas ultraterrenas! Son destiladores de veneno, conscientes o inconscientes. Son menospreciadores de la tierra. (…) Antaño los crímenes contra Dios eran los máximos crímenes, la blasfemia contra Dios era la máxima blasfemia. Pero Dios ha muerto, y con él han muerto esas blasfemias y han desaparecido esos delitos. Hoy en día el crimen más terrible es el crimen contra la tierra, es decir, poner por encima del sentido de la tierra las entrañas de lo incognoscible.” (Nietzsche, 1992, p. 27)

En un sentido un poco más violento, en *El Anticristo* (2001) refiere: “Yo condeno el cristianismo, yo elevo contra la Iglesia cristiana la más terrible de todas las acusaciones que jamás lanzó un acusador. Para mí, es la más grande de todas las corrupciones imaginables, tuvo la voluntad de la última corrupción imaginable. La iglesia cristiana no dejó nada libre de su corrupción; de todo valor hizo un no-valor, de toda verdad una mentira, de toda probidad una bajeza del alma. (…) Yo quiero escribir sobre todas las paredes esta eterna acusación contra el cristianismo, allí donde haya paredes; yo poseo una escritura que hace ver aun a los ciegos… Yo llamo al cristianismo la única gran maldición, la única gran corrupción interior, el único gran instinto de venganza (…) comenzó esta fatalidad, desde el primer día del cristianismo ¿y por qué no mejor desde su último día? ¿Desde hoy? ¡Transmutación de todos los valores! (Nietzsche, 2001, p.86) En un horizonte paralelo, podemos referir lo que se recopila en ***Ideas Fuertes*** (1999) al señalar que “Lo primero que los pueblos salvajes toman de los europeos es el alcohol y el cristianismo, ambos estupefacientes. Y con lo que mueren más rápido es con el alcohol y el cristianismo, los estupefacientes europeos.” (Nietzsche, 1999, p. 66)

Mientras el lema de la ilustración en la voz de Kant supone atreverse a pensar, por otro lado, con el maestro de la sospecha tenemos una invitación a ser uno mismo al margen de la posibilidad de una ética matemática geométrica, universal, mecanicista y determinante, lo cual, iría en detrimento de la libertad propiamente. En este mismo sentido mencionamos la postura de Vicente Santuc respecto a la posibilidad de un cristianismo post-nietzscheano, en cuanto es legítimo desde el perspectivismo atreverse a ser de cualquier religión o elemento de la identidad.

Del mismo modo, el atreverse a ser supone un aspecto fundamental del pensamiento propuesto por Judith Butler en el horizonte de la lucha por el reconocimiento de la comunidad LGBITQ. Nietzsche fue criado por mujeres, y probablemente su asociación de autoridad y la figura femenina, con un espíritu rebelde, haya devenido en su aversión a ambas figuras. Existen pasajes muy misóginos en Nietzsche, y, sin embargo, paradójicamente, su pensamiento es uno sumamente enriquecedor para el feminismo.

En el Prólogo de *Más allá del bien y el mal* (1984) refiere lo que sigue: “Si aceptamos que la verdad es una mujer, ¿no cabría sospechar que todos los filósofos, en cuanto que han sido dogmáticos, no han sabido absolutamente nada de mujeres, y que esa terrible seriedad suya, esa estúpida insistencia con la que hasta hoy se han estado aproximando a la verdad eran maniobras torpes e inadecuadas para conquistar a una mujer? (Nietzsche, 1984, p.23) En este sentido vemos que se establece una objetivación, en contra de lo sostenido sobre el carácter incognoscible de lo femenino de acuerdo a Derrida, Butler e Iregaray (Cfr. Butler, 1993, pp 35-52).

En un pasaje de *Más allá del bien y el mal* (1984) tenemos expresado lo siguiente: “Cada sexo tiene su visión equivocada del otro; esto hace que, en última instancia, sólo se respeten y se amen a sí mismos. De esta forma, el hombre quiere que la mujer sea pacífica, pero ésta es, como los gatos, por esencia, todo lo contrario a pacífica, aunque haya aprendido muy bien a mostrar un aire pacífico” (Nietzsche, 1984, p. 104) y en la misma línea: “En la venganza y el amor, la mujer es más salvaje que el hombre” (*Ib,* p.105) Y en un sentido que nos acerca a la Antígona de Butler, finalmente señala que: “Cuando una mujer siente la necesidad de adquirir conocimiento, generalmente hay algo en su sexualidad que no funciona. La esterilidad hace que el gusto se virilice. Y es que el varón constituye, efectivamente, <el animal estéril>, valga la expresión.” (*Ib.*, p.106)

Algo similar refería el coro de Sófocles. Antígona se muestra viril en cuanto el autogobierno, la autonomía, la libertad que se despliega en la responsabilidad de los actos, y en el acto de expresar los actos propios, todo ello, asociado, entonces al hombre. Por ello Butler refiere que Antígona es una figura que no necesita de la aprobación de aquello que rechaza y a lo que se confronta. (Cfr. Butler, 2001)

Nietzsche ofrece algo fundamental al pensamiento de Butler y la teoría del género performativo mediante el perspectivismo moral y la voluntad de poder, en el horizonte de una transmutación de valores. Refiramos algo sobre la idea de género en cuanto performativo; para ello preguntémonos: ¿Qué son los actos performativos? A diferencia de los enunciados que describen la realidad, los enunciados performativos realizan acciones. Cuando una novia o un novio dicen “acepto” en una boda: performan un acto. Cuando alguien dice “Te apuesto que mañana llueve” está realizando la apuesta en el momento mismo de su enunciación. Ello supone una faceta del lenguaje que efectúa cambios en la realidad. Por ello Austin les refiere como emisiones realizativas.

En el acto performativo concurren la intención, la deliberación previa como despliegue de la libertad y la capacidad crítica; todo ello nos perfila a entender el género como performativo, es decir, que se construye mediante el hábito. Consideremos que el lenguaje también se despliega en el pensamiento y la reflexión, de modo que el género, en cuanto constructo social criticable, es patente de interpretarse como un objeto dinámico y es una manifestación de la práctica consciente del uso del lenguaje reflexivo; por lo que inestablemente se ve sujeto a cambio en su proceso de construcción. En un contexto postmoderno, la elección de género se realiza con alguna voluntad de poder.

Inspirado en el texto de John Austin, podemos atender a *“Cómo hacer cosas con palabras: J.L Austin”.*  El artículo de Ana Sofía Rodriguez y Luciano Concheiro (2014) retrata el cuadro de la performatividad en virtud de las emisiones realizativas de Austin. Éste último nos invita a pensar de qué modo el lenguaje no sólo figura, explica y representa al mundo, sino que además puede influir en él y transformarlo. Ello se encuentra relacionado tanto a la intención de quien es agente de una emisión realizativa, como al contexto en que la enuncia. La relación entre lenguaje, pensamiento y construcción de identidad social es indisociable. Las reflexiones de Austin, como bien señalan Rodriguez y Concheiro, supone una re-interpretación de la relación entre palabra y realidad.

La interpretación que hace Butler del Género permite la visibilización de minorías marginadas en cuanto apoya la causa de los movimientos que reclaman derechos equitativos para la comunidad LGBTI. Su teoría de género y sexo como performativos va en contra de un tipo de feminismo liberal, regularmente norteamericano y continental que reduce la mujer a la heterosexual, blanca y de clase media. Defender el derecho a un género dinámico y que vaya en contra de una normatividad heterosexual supone, precisamente, deconstruir una estructura social y cultural que en diversos niveles se muestra injusta.

En este sentido, realiza una crítica a la estructura binaria de la sociedad que sólo admite dos polos. Dicha crítica se fundamenta en la deconstrucción de las categorías de sexo y género. Ello parte de su consideración de tales conceptos como constructos culturales impuestos. Tales discursos binarios son represivos, excluyentes y marginadores, de acuerdo a su interpretación. Esto es así, debido a que, en el horizonte cultural de una normalización de lo heterosexual, aquel que carece de dicho sometimiento a tal arquetipo, sea asexual, homosexual, o diversas posibilidades, luego se convierte en un individuo que no encaja en la matriz de un sistema que, precisamente por aquella razón, se refiere como excluyente.

En *Actos Performativos y Constitución del Género* (1990), Butler distingue entre sexo, en cuanto hecho biológico y género, como la interpretación cultural de tal hecho. Si el sexo se restringe sólo a las condiciones biológicas, el género se vuelve un conjunto de patrones conductuales impuestos socialmente y que las personas performan sin cuestionarlo, como un actor en escena.

Butler defiende que en la plenitud de la configuración de género en cuanto repetición de actos predeterminados no hay rasgos esenciales a la biología, sino que el género es una construcción social de la identidad y es un proceso que se renueva, revisa y reafirma constantemente. Refiere Butler en *Actos performativos y constitución del género* (1990) lo siguiente: “Hay un uso más radical de la doctrina de la constitución que toma el agente social como objeto, antes que sujeto, de los actos constitutivos. Al declarar “la mujer no nace, se hace”, Simone de Beauvoir se apropia de esta doctrina de los actos constitutivos.” (Butler, 1990, p. 296)

En paralelo, Butler refiere lo siguiente en la misma obra: “El género no está pasivamente inscrito sobre el cuerpo, y tampoco está determinado por la naturaleza, el lenguaje, lo simbólico o la apabullante historia del patriarcado. El género es lo que uno asume, invariablemente, bajo coacción, a diario e incesantemente, con ansiedad y placer, pero tomar erróneamente este acto continuo por un dato natural o lingüístico es renunciar al poder de ampliar el campo cultural corporal con performances subversivas de diversas clases” (Butler, 1990, p. 314) La performatividad tiene como presupuesto la separación del género y una esencia natural que sea única e inmóvil.

Carlos Duque refiere en *Judith Butler y la teoría de la performatividad de género* (2010) un pasaje sobre el aspecto “vital” de la propuesta de la norteamericana: “enmarcada en el paradigma filosófico, político y vital (…)” que denomina con el nombre de “(…) paradigma de la política deconstructiva antiesencialista.” (Duque, 2010, p.86) También referida como Teoría Crítica Queer. Debemos insistir en atender a la referencia de “vital” que señala Duque. La propuesta de Butler es una crítica a las consecuencias estructurales de una metafísica moderna instrumentalista y racional. En este sentido, por el contrario, Butler manifiesta un vitalismo nietzscheano. En la misma línea, se combate una moral universal posible; En palabras de Duque: “Hablar de democracia radical es hablar de antiesencialismo, de crítica a toda clase de universalismos excluyentes, de reivindicación de la política como conflicto y de la lucha agonística por el posicionamiento de sectores sociales históricamente excluidos.” (Duque, 2010, p.89)

En *Cuerpos que importan* (2002)/*Bodies that matter* (1993) Butler considera cómo la materialidad ha supuesto un carácter irreductible para el género. En otras palabras, se pregunta cómo la materialidad del sexo se puede, o no, considerar como una construcción cultural. Esto empata con el rechazo a una metafísica que niegue lo concreto de lo material.

En ese sentido consideremos el juego de palabras que utliza: “To speak within these classical contexts of bodies that matter is not an idle pun, for to be material means to materialize, where the principle of that materialization is precisely what "matters" about that body, its very intelligibility. In this sense, to know the significance of something is to know how and why it matters, where "to matter" means at once "to materialize" and "to mean.“” (Butler, 1993, p.32)

Respecto a la materialidad del cuerpo, hace falta reconocer, del mismo modo, su carácter deseante. En tal sentido podemos atender a Sáenz et al. en *Género, cuerpo, poder y resistencia* (2016), en donde se refiere una crítica a Butler, por cuanto no coloca adecuadamente el origen de la resistencia de las variantes de género. Mientras la autora ubica tal surgimiento entre las brechas que se abren en el resquebrajamiento de las estructuras de poder, Saenz et al. señalan lo siguiente: “Las experiencias de vida trans permiten ver cómo los cuerpos deseantes median en la configuración de la subjetividad en una relación de oposición e incluso exceso con la norma de género, y por esta misma razón, que estos siempre están en una relación de tensión con el poder que les asignó una identidad normativa que no se corresponde con la de sus deseos.” (Sáenz et al., 2016, p.94) De este modo, el concepto de cuerpo deseante puede representar una voluntad de poder en la materialidad del cuerpo y sus construcciones culturales reformuladas en la deconstrucción de una matriz que se reemplaza por un perspectivismo de género.

Podemos sopesar las imposiciones morales que persisten, en una era en que Dioses mueren, pero se erigen otros. En *Deshacer el género* (2006), Butler discute el concepto de un Reglamento de Género. La idea de reglamento sugiere una institucionalización, la imposición de leyes, la regulación de individuos y un conjunto de reglas normativas. En este sentido el género, por sí mismo, supone una normatividad, en el sentido en que se *normaliza* cierto estándar. De acuerdo a lo anterior, podremos referir cómo la norma de género está incorporada en algún sentido en el individuo social y determina su inteligibilidad. En este sentido, estar “fuera de la norma” supone una paradoja, en palabras de Butler: “porque si la norma convierte el campo social en inteligible y normaliza este campo, entonces estar fuera de la norma es, en cierto sentido, estar definido todavía en relación con ella.” (Butler, 2006, p.69) ¿Qué papel desempeña aquí lo superhumano antimetafísico, antiracionalista y antiesencialista?

Butler nos refiere el carácter dinámico del género al referir que se realizan por actos repetidos estilizados y ritualizados, de modo que, de un modo que recuerda a Aristóteles, nos refiere que el género se performa en el sentido de que uno se hace virtuoso cultivando y actuando con virtud, y en el mismo sentido uno se hace justo, egoísta o inhumano mediante la construcción de un hábito de comportarnos, precisamente, de un modo, justo, egoísta o inhumano. En este sentido, la religión se puede pensar como performativa, en especial cuando consideramos, en ambos casos, la necesidad de una madurez y pensamiento crítico. No hay una esencia de Dios, sino que el superhumano se la atribuye, resignifica descarta, o deconstruye. Análogamente, no hay una esencia del género; éste es fruto, no de la imposición social, sino que es una posible manifestación de la libertad madura y reflexiva, o bien de pulsiones como los de los cuerpos deseantes que refieren Saenz et al. Sean racionales, irreflexivas, inconscientes, o como fuere, representan una interioridad que desafía las normas heterosexuales, queriéndolo o no. En este espectro, Butler nos expresa lo siguiente: “El género no es exactamente lo que uno <*es*> ni tampoco precisamente lo que uno *<tiene>,* El género es el aparato a través del cual tiene lugar la producción y normalización de lo masculino y lo femenino junto con las formas intersticiales hormonales, cromosómicas, psíquicas y performativas que el género asume. Asumir que el género implica única y exclusivamente la matriz de los masculino y lo femenino es precisamente no comprender que la producción de la coherencia binaria es contingente, que tiene un coste, y que aquellas permutaciones del género que no cuadran con el binario forman parte del género tanto como su ejemplo más normativo.” (Butler, 2006, p.70)

Precisamente por lo anterior, es que, al margen de nuestra identidad sexual, debemos sensibilizarnos frente al sufrimiento de los que no encajan en una religión, género, condición económica, raza, o cualquier tipo de atributo accidental que le imposibilite un horizonte de plenitud y desarrollo, de modo que pueda habitar en un mundo de modo adecuado y no expuesto a la marginación, a acusaciones con criterios morales cuestionables y, en última instancia, en una sociedad que no aplica una justicia equitativa en balance con una libertad madura. La OMS estima que los sujetos, por ejemplo, hermafroditas, a quienes difícilmente podemos acusar de elegir la situación, rodea el 1% de la población mundial. Butler nos trae el siguiente elemento que debemos tener en cuenta: “La corrección quirúrgica de los niños intersexuados es un caso relevante. En este caso se argumenta que los niños nacidos con unas características sexuales primarias irregulares tienen que ser «corregidos» para encajar, para sentirse más cómodos y para conseguir la normalidad. La cirugía correctiva se realiza con el apoyo paterno y en aras de la normalización; sin embargo, se ha comprobado que los costes físicos y psíquicos de la cirugía son enormes para aquellas personas que se han sometido, por así decirlo, al bisturí de la norma. Los cuerpos producidos a través de dicho forzado cumplimiento regulatorio del género son cuerpos que sufren, que llevan las marcas de la violencia y el dolor. Aquí la idealización de la morfología del género se hace incidir literalmente en la carne." (Butler, 2006, p.84)

Sería lícito preguntarnos si tales cuerpos importan. La idea de “cuerpo” puede entenderse como aquella materialidad que puede pensarse como potencialmente el punto de partida para la identidad de una persona, pero no podemos negar su aspecto “deseante” más allá de las estructuras e imposiciones sociales que forman a la persona desde muy temprano. Lo corpóreo podría no ser meramente un vehículo instrumental para el desarrollo y edificación personal de una construcción social, sino que, desde esta perspectiva, podemos considerar lo corpóreo como un fin en sí mismo. Esta lectura podría encajar plenamente con el vitalismo perspectivista de Nietzsche.

Volvamos a un personaje que hemos referido anteriormente. Butler en *El grito de Antígona* (2001) se pregunta por un personaje femenino desafiando al estado y plantea que puede tenerse como una contra-figura de las posturas que buscan la aprobación de lo políticamente correcto. Siguiendo a Luce Irigaray, Antígona representa un ejemplo de figura histórica que puede inspirar a niñas y mujeres en cuanto ella tiene algo que manifestar sobre el orden y leyes del gobierno de la polis. Uno diría, que Antígona representa una voluntad de poder tal, que no sería injusto referirle una calidad de supermujer.

Podemos identificar, siguiendo a Butler, dos momentos cruciales de Antígona: “el entierro (de Polinices) y su desafío verbal (“Confieso que yo he sido”), coinciden con las ocasiones en que el coro, Creonte y los mensajeros la llaman <<varonil>> (…) Antígona parece asumir la forma de una cierta soberanía masculina, una virilidad que no se puede compartir, que requiere que su otro sea tanto femenino como inferior.” (Butler, 2001, p. 24) y en este sentido es que “sólo pueden representarse a través de la implicación del uno en el idioma del otro. Al hablarle, ella se hace varonil y Creonte se debilita” (Butler, 2001, p.26) Al atender al pasaje, tengamos en cuenta que lo varonil se asocia a la virilidad, pero, dicha palabra deriva de la fuerza y en algún sentido del poder, del dominio, de la libertad; en suma, de una voluntad de poder, de la cual, la mujer no es ajena a tal facultad.

Al verbalizar el hecho con la confesión, se dan las implicancias sociales de tomar responsabilidad por el acto, y es en este sentido, también, se ve “implicada en ese exceso de masculinidad llamado orgullo” *(Ib*.). Apelar a su masculinidad, equivale a resaltar su autonomía, su autogobierno y/o a su autosuficiencia: de nuevo, una supermujer.

Es en este sentido que Butler plantea lo siguiente: “Aunque Antígona muere, su acto permanece en el lenguaje, pero ¿cuál es su acto? Este acto, que es y no es suyo, supone una trasgresión de las normas de parentesco y de género que pone de manifiesto el carácter precario de esas normas, su imprevista y molesta transferibilidad, y su capacidad para ser reiteradas en contextos y de formas que nunca podremos anticipar completamente.” (Butler, 2001, p. 42) Es precisamente en este sentido en que debemos recalcar el papel de Antígona como contra-figura que prescinde de la necesidad de aprobación por una estructura determinada y establecida. Al mismo tiempo se presenta como un arquetipo. Antígona contrasta, en nombre de las leyes divinas, con la ley humana representada en Creonte el tirano. De este modo ofrece una resistencia y una rebeldía. Hay una lucha que adpota y que, a pesar de ser metafísica, la despliega con una voluntad de poder. La finalidad moral de tal lucha, hoy, en la lectura de Butler, implica el reconocimiento al derecho para poder vivir plenamente en un ambiente en donde la justicia, libertad e igualdad sean valores encarnados y no meros ideales académicos o teóricos. En esta línea podemos tener en cuenta lo referido por Pulecio en el artículo *Judith Butler: Una filosofía para habitar el mundo* (2011), en donde se señala un desarrollo de la propuesta ética de Butler a partir de la noción del concepto crítico de “habitar el mundo”. La línea central de lo propuesto se cuestiona por quiénes pueden habitar plenamente el mundo social. Esto nos vuelve a colocar en las líneas de las preguntas ¿Qué cuerpos importan? Y ¿Existe derecho a performar un género disociado a un cuerpo que importe?

Pulecio plantea dos cuestiones centrales en su artículo: En primer lugar, quienes pueden habitar el mundo a plenitud y, en segundo lugar, cómo pueden hacerlo sin que algunas vidas sean inviables, lamentables o sufridas. Para pensar cómo habitamos el mundo de modo cómodo, Pulecio propone pensar en la comodidad que tenemos al habitar sin restricciones en nuestros hogares. Habitamos el mundo no sólos, sino que envueltos en relaciones con personas, y compartiendo el entorno con miles de personas con las cuales no nos relacionamos directamente. “En otras palabras, la vida humana es una vida en convivencia. Lo grave es que para algunos esa convivencia hace la vida inviable.” (Pulecio, 2011, p. 66) Tal y como refiere el autor, pensar en vivir a plenitud puede parecer algo como no estimable de reflexión: pero ¿qué pasaría si le preguntamos, (siguiendo su ejemplo), a un transexual lo mismo? ¿ha tenido un espacio pleno, pudiendo estudiar, trabajar o desenvolverse sin ser objeto de burlas, amenazas y especialmente crímenes? En la misma línea, cabe preguntarle a las mujeres lo mismo: ¿Pueden vivir a plenitud? En palabras de Pulecio: “Habría que preguntarle a una mujer subyugada por la dominación de su marido, si puede hablar, pensar y opinar sin la autorización del cónyuge” (Pulecio, 2011, p. 67) Estas vidas son en tal sentido, insoportables y el derecho a cualquier ideal carece de realidad concreta en tales manifestaciones extremas de una violencia estructural.

El género ha muerto. No porta una esencia y puede responder a la interpelación deconstructiva de estructuras que se imponen como un Dios, y en el mismo sentido implica una herencia de lo moderno, universalista y determinista. En donde hay determinación, estrictamente, al menos en su acepción fuerte, no hay libertad posible. Butler y Nietzsche reclaman por una libertad, por la aceptación de un nihilismo pero que rechaza el sinsentido, sino que se empodera mediante una lucha de voluntades de poder. En el sueño de una moral universal se fundamenta la santa inquisición, las guerras santas y el fundamentalismo dogmático. El Dios moderno es industrial, antihumano; en todo caso, ha alienado lo más humano en lo humano, le ha cosificado, instrumentalizado y explotado. El mismo Dios de un género estático y determinista es el de la cultura moderna colonial.

Acaso Antígona y Zarathustra tengan caminos muy distintos, pero sus senderos se cruzan ahí en lo que Butler reclama, con otros, respecto a las vidas inviables, sufridas y que poseen una perspectiva de incompletitud por su rechazo a un elemento que define su ininteligibilidad social. El atreverse a ser implica, algunas veces, rechazar lo establecido. Para esa construcción, puede que haga falta cierta destrucción, o crítica. En ese sentido, recordemos la invitación de Nietzsche, de pensar a martillazos. Ello hace falta, debido a que un género crítico y maduro, a la altura de una libertad plena, responsable y dinámica, requiere de un pensamiento fuerte, uno que afrente lo establecido al borde de la blasfemia, uno que tenga la voluntad de poder de performarse en correlato coherente con la perspectiva moral que defiende su interpretación superhumana. Ello pasa por el no rechazo del cuerpo, de lo material, de lo concreto. De este modo, podríamos referir que respecto a los cuerpos que importan/cuerpos que se materializan por los que preguntaba Butler, debemos que referir que definitivamente todos, pero empezando por uno mismo, en la aceptación de su naturalidad, sin ir, necesariamente, en desmedro de un ideal metafísico. Nietzsche responde a un contexto que acusa de decadente, pero el tiempo de Butler es otro; uno en que, en la misma década, ha tenido un Vaticano que cierra y abre los brazos a lo queer. La ideología de género, politizada, demuestra que el Perú posee todavía una fuerte religiosidad arraigada.

Bibliografía:

* Butler, J. (1990) ***Actos performativos y constitución del género.*** Tomado de Sue-Ellen Case (ed.) Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre, Johns Hopkins University Press, pp. 270-282.
* Butler, J. (2002) ***Cuerpos que importan***. Paidos, Bs. As.
* Butler, J. (1993) ***Bodies that Matter***. Roudedge, London. Recuperado de: https://monoskop.org/images/d/df/Butler\_Judith\_Bodies\_That\_Matter\_On\_the\_Discursive\_Limits\_of\_Sex\_1993.pdf
* Butler, J. (2007) ***Género en disputa***. Paidos, Barcelona, España
* Butler, J. (2006) ***Deshacer el género***. Paidos, Barcelona.
* Butler, J. (2001) ***El grito de Antígona***. El Roure Editorial
* Duque, C. A. (2010) ***Judith Butler y la teoría de la performatividad***. En: Revista de educación y pensamiento, ISSN 1692-2697, Nº 17, pp. 85-95.
* Engels. F (1970) ***Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos***. Ed. Grijalbo, México
* Massuh, Víctor (1976) ***Nietzsche y el fin de la religión***. Ed Sudamericana S.A. Bs. As.
* Nietzsche, F. (1984) ***Más allá del bien y el mal*.** Ed. Busma, Madrid
* Nietzsche, F. (1999) ***El Crepúsculo de los ídolos.*** Edicomunicación S.A.
* Nietzsche, F. (1999) ***Ideas Fuertes***. Errepar S.A. Bs. As.
* Nietzsche, F. (1998) ***El nacimiento de la tragedia***. Edaf S.A. Madrid
* Nietzsche, F. (1992) ***Así habló Zarathustra***. Ed. Planeta-De Agostini S.A. Barcelona
* Nietzsche, F. (2001) ***El Anticristo***. Proyecto Espartaco. Recuperado de: https://www.pensament.cat/filoxarxa/filoxarxa/pdf/Nietzsche,%20Friedrich%20-%20El%20anticristo.pdf
* Nietzsche, F. (2006) ***Ecce Homo***. Biblioteca Virtual Universal. Recuperado de: https://www.biblioteca.org.ar/libros/133538.pdf
* Nietzsche, F. (2010) ***La genealogía de la moral*.** Biblioteca Virtual Universal. Recuperado de: https://www.biblioteca.org.ar/libros/211756.pdf
* Nijensohn, Malena (2015) ***Política y feminismo o sobre cómo se llega a ser lo que (no) se es. Una lectura cruzada de las filosofías de Friedrich Nietzsche y Judith Butler***. En: Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas, Año XV, Nº 15-16. p. 113. Recuperado de: https://www.instantesyazares.com.ar/wp-content/uploads/2017/07/Instantes\_y\_azares\_15\_16.pdf
* Piedra Alegría, Jonathan (2018) ***Un Nietzsche extraño: intersecciones entre el pensamiento nietzscheano y la teoría queer*.** En: Praxis Nº 77, Enero-Junio. Universidad Nacional, Costa Rica. Recuperado de:

https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/praxis/article/view/10522/13071

* Pulecio, J.M. (2011) ***Judith Butler: Una filosofía para habitar el mundo***. En: Universitas Philosophica Nº 57, Año 28: pp. 61 – 85.
* Rodriguez, Ana Sofía y Concheiro, Luciano. ***Cómo hacer cosas con palabras: J.L. Austin*** (2014) Recuperado de: <https://larotativa.nexos.com.mx/?p=521>
* Rodriguez, Pablo Uriel (2010) ***Feuerbach y Nietzsche: La reducción antropológica de la religión y el sentido del cristianismo.*** En: Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas, Nº 8, pp- 47-61. Recuperado de:

https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3699356

* Sáenz, M. et Al. (2016) ***Género, cuerpo, poder y resistencia. Un dialogo crítico con Judith Butler.*** En: Estudios Políticos (Universidad de Antioquia), ISSN 0121-5167, Nº50, pp. 82-99. (DOI: 10.17533/udea.espo.n50a05)
* Schleiermacher, Friedrich (1990) ***Sobre la Religión*.** Ed Tecnos, Madrid.
* Vernal, Juan Luis (1987) ***La crítica de la metafísica en Nietzsche***. Ed. Anthropos. Barcelona