

Diferencia ontológica, diferencia sexual: de la neutralidad del *Dasein* a la exterioridad como interrupción

Rafael Nolasco Ramírez *



Recepción: 20 de febrero de 2026
Aprobación: 3 de mayo de 2026

Resumen. Nolasco Ramírez, Rafael. *Diferencia ontológica, diferencia sexual: de la neutralidad del Dasein a la exterioridad como interrupción*. En este artículo examino la diferencia sexual como problema ontológico-ético y no meramente antropológico. A partir de la neutralidad del *Dasein* en Heidegger, muestro, con Derrida, que la sexuación no se agota en la sexualidad, pues tal “neutralidad” contiene una dispersión corporal que abre a diferencias sexuales. Por otra parte, con Levinas la *alteridad* (feminización de la diferencia) introduce un pluralismo que resiste la síntesis de la totalidad; sin embargo, la *deconstrucción* y la categoría de *género* (Butler) revelan que toda inteligibilidad produce jerarquías, inclusiones y exclusiones. De ahí la tesis: no basta con “diferenciar diferente” (multiplicar marcas), sino “diferenciar distinto”, desplazando el régimen representacional. Ese desplazamiento se nombra, con cautela, *exterioridad* (Levinas/Dussel) como interrupción ético-política, no como afuera sustantivo.

Palabras clave: diferencia sexual, Heidegger, Derrida, Levinas, alteridad, exterioridad.

Abstract. Nolasco Ramírez, Rafael. *Ontological Difference, Sexual Difference: From the Neutrality of Dasein to Exteriority as Interruption*. In this article, I examine sexual difference as an ontological-ethical problem rather than a

* Licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales por el ITESO y profesor de la misma institución. Director del Centro de Estudios Críticos Latinoamericanos. nolasco_rafael@hotmail.com

merely anthropological one. Starting from Heidegger's neutrality of *Dasein*, I argue —following Derrida— that sexuation is not exhausted by *sexuality*, since “neutrality” harbors a bodily dispersion that opens up into sexual differences. With Levinas, alterity (the feminization of difference) introduces a pluralism that resists the synthesis of totality. Yet deconstruction and the category of gender (Butler) show that every regime of intelligibility produces hierarchies, inclusions, and exclusions. Hence the thesis: it is not enough to “differentiate differently” (to multiply marks); it is necessary to “differentiate otherwise,” displacing the representational regime itself. This displacement is named, cautiously, exteriority (Levinas/Dussel) as an ethical-political interruption, not as a substantive outside.

Key words: sexual difference, Heidegger, Derrida, Levinas, alterity, exteriority.

Heidegger y la neutralidad asexual del *Dasein*

Heidegger se ha rehusado a considerar en su obra un tema de suma importancia, incluso para su propia época: la diferencia sexual. Y no sólo eso: ni siquiera ha estimado pertinente tematizar la corporalidad... más allá de los *Seminarios de Zollikon* (1959–1969).¹ Sin embargo, esta ausencia debe ser percibida desde la innovación de su proyecto de análisis de la estructura del ser, que cuestiona la ontología de la presencia, aquélla que interpreta las cosas, incluido el ser humano, como *substancias*, como figuras objetivas disponibles para la representación. Contra la primacía del *cogito*, Heidegger desplaza el eje: lo que es comparece, antes que como presencia objetiva, como sentido articulado en un proyecto existencial.² De ahí que el ser humano no sea

1. En los *Seminarios de Zollikon* Heidegger trabaja, en diálogo con el psiquiatra Medard Boss y con médicos/psiquiatras, una relectura “clínicamente relevante” de su analítica existencial: cómo pensar la medicina, la psiquiatría y la psicoterapia sin reducir al ser humano a un objeto, sino desde el *Dasein* como ser-en-el-mundo. En estos seminarios Heidegger tematiza la corporalidad negando que pueda tratarse como objeto. De hecho, formula explícitamente lo siguiente: “No hay propiamente una fenomenología del cuerpo porque el cuerpo no es ningún cuerpo. Con tal tema uno ya erró el asunto”. Martin Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, Herder, México, 2013, p. 272. Es decir, rechaza una cierta manera de tematizarlo (como objeto), no el fenómeno de la corporalidad como tal. Y, a la vez, sostiene que *lo corporal* pertenece “esencialmente al interior del existir” (*ibidem*, p. 338) y que sólo puede comprenderse desde el ser-en-el-mundo.

2. Luis Sáez Rueda, *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2009, p. 139.

mero sujeto, espíritu, conciencia o un yo, sino un ente ontológicamente posibilitado para comprender el ser, su propio ser y el ser de los demás entes. Tal comprensión se funda en la estructura ontológica del estar abierto al ser, y es en esta apertura donde el ser se manifiesta. Por ello, Heidegger denomina al ser humano *Dasein*: un neologismo que designa su constitución ontológica, no su existencia fáctica. Y aunque el *Dasein* se encuentre siempre en un mundo histórico-social, el análisis ontológico no parte de esas determinaciones fácticas: las presupone como derivadas respecto de la pregunta por la estructura abierta que hace posible toda relación con el ser. De ahí que el *Dasein* sea pensado analíticamente antes que sus concreciones antropológicas, culturales o biológicas; y, con ello, antes que la corporalidad sexuada como determinación empírica. No obstante, es justamente en este punto donde la neutralización ontológica del *Dasein* abre un problema decisivo para la diferencia sexual: ¿puede la corporalidad sexuada quedar remitida sin más al orden de lo óntico o exige ser pensada como una dimensión constitutiva del modo en el que la existencia se sitúa en el mundo?

La pregunta anterior permite introducir a Simone de Beauvoir como una inflexión crítica del problema. Si Heidegger neutraliza analíticamente al *Dasein* para pensarlo antes que sus determinaciones ónticas, Beauvoir permite advertir el límite de esa neutralización cuando se trata de la diferencia sexual. Desde una perspectiva que ella misma vincula con Heidegger; Sartre y Merleau-Ponty, el cuerpo no puede ser tratado como cosa: tiene que ser tratado como *situación*: modo de aprehensión del mundo y esbozo de proyectos.³ En esta línea, Sara Heinämaa ha insistido en que *El segundo sexo* debe leerse como una fenomenología de la diferencia sexual, no como una mera teoría constructivista del género: la diferencia sexual designa un modo corporal, histórico y situado de relación con el mundo, no una esencia fija.⁴ Por

3. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, 2015, p. 97.

4. Sara Heinämaa, “¿Qué es ser mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual” en *Mora*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, N° 4, 1998, pp. 27-44.

ello, la diferencia sexual no puede quedar confinada al registro meramente anatómico, pero tampoco puede disolverse sin dejar rastro en una neutralidad ontológica. El cuerpo de la mujer es, para Beauvoir, un elemento esencial de la situación que ocupa en el mundo. Pese a esto, no basta definirlo biológicamente, pues su sentido depende del modo en el que es asumido por la conciencia, por las acciones y por una sociedad históricamente organizada.⁵ Desde esta perspectiva, su célebre afirmación “no se nace mujer, se llega a serlo” permite desplazar la pregunta desde la esencia natural hacia la existencia corporalmente situada.⁶

Ahora bien, esta objeción no cancela la pertinencia del problema heideggeriano; por el contrario, obliga a formularlo con más precisión. Si el *Dasein* es pensado como neutralidad ontológica, sería muy simple reprochar a Heidegger una omisión temática, pero la cuestión, más bien, es qué tipo de neutralidad está operando allí: una que borra la diferencia sexual remitiéndola al plano óntico, o una que, leída de otro modo, contiene la posibilidad de una dispersión corporal y sexual todavía no fijada en la oposición binaria hombre/mujer. Es precisamente en este punto que la lectura derridiana de Heidegger resulta decisiva. En efecto, Derrida nos advierte que Heidegger expone poco o casi nada de la diferencia sexual; hay un sonoro silencio en *Ser y tiempo*⁷ respecto de este punto. Da la impresión de que este silencio está ligado a una falta de interés sobre el tema, a una actitud de represión o, incluso, a designar la cuestión como no digna de ser *planteada*. Pero también puede obedecer a una tesis más estricta: que la analítica del *Dasein*, en cuanto ontológica, es previa a cualquier diferenciación inscrita en la facticidad humana. De ahí la problemática: ¿la diferencia sexual es un rasgo de la estructura ontológica del *Dasein*? ¿O compete más a la antropología, la biología o, incluso, al lenguaje? Heidegger responderá que el estudio analítico del *Dasein* sólo puede efectuarse teniendo en

5. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, p. 99.

6. *Ibidem*, p. 371.

7. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2006.

consideración que éste es un término previo a cualquier género o determinación. El *Dasein* es el ser mismo de un ente determinado, pero, en cuanto estudio ontológico, las determinaciones naturales, históricas, sociales, políticas o culturales pertenecen al orden óntico, propio de la antropología y de otras disciplinas, no al tratado ontológico como tal.

Lo que Heidegger pone aquí en juego es fundamental: la *diferencia sexual* es relacional, no es una diferencia originaria; depende de la relación que se establece en el *ser-con-los-otros*. En este sentido, ser hombre o ser mujer es algo óntico, posibilitado por la estructura ontológica del *Dasein* como *ser-con* (*Mitsein*), es decir, por su apertura constitutiva a la coexistencia. Si el ser humano no tuviera esa apertura ontológica, “si cada existencia o *Dasein*, sea fácticamente hombre o mujer, no fuese ya ser-unos-con-otros o ser-uno-con-otro entonces esa relación de sexo sería imposible en absoluto como relación humana”.⁸ Lo originario es, así, lo neutro: un ser que, en tanto existe fácticamente, desarrolla su existir como ser sexuado en relación con otro. Sólo a través de esta neutralidad es posible la diferencia: “el *Dasein* en general esconde, abriga en él la posibilidad interna de una dispersión o una diseminación fáctica en el propio cuerpo y ‘por ende en la sexualidad’”.⁹

El *Dasein* es neutro, posee una neutralidad que, lejos de significar indiferencia, parece contener en potencia la posibilidad de desplegar una pluralidad de posibles determinaciones. Si éste porta en sí esas posibilidades, no es, por ello, un ser a-sexuado; más bien, su neutralidad se deja pensar como la positividad originaria de una sexualidad todavía no fijada en la determinación dual. Bajo este tenor, la lectura derridiana cuestiona la binariedad sexual, puesto que “permite pensar

8. Cita de Heidegger en Neus Campillo, “Ontología y diferencia de los sexos” en Silvia Tubert (Coord.), *Del sexo al género: los equívocos de un concepto*, Cátedra, Madrid, 2003, pp. 83–122, p. 95.

9. Jacques Derrida, “Geschlecht I, diferencia sexual, diferencia ontológica” en Jacques Derrida, *Psyché. Invenciones del otro*, La Cebra, Adrogué, Argentina, 2017, pp. 473–494, p. 485.

que la neutralidad a-sexual no desexualiza, al contrario; no despliega su negatividad *ontológica* respecto de la sexualidad misma sino rasgos de la diferencia, más precisamente de la *dualidad sexual*.¹⁰ Más aún, “el *Dasein* en su neutralidad no es un no importa quién indiferente, sino la positividad originaria y la potencia de ser”.¹¹ Así, para Derrida, esa neutralidad del *Dasein* remite a una dimensión sexual *anterior* a una determinación diferencial en el devenir de éste: refiere a una diferencia sexual neutra. Ahora bien, esta neutralidad designa aquello previo a toda determinación o diferenciación sexual: un momento *pre-diferencial*, ajeno a cualquier negación de la sexualidad del *Dasein*. Dicha anterioridad es estrictamente analítica, no cronológica. Por este motivo importa precisar el alcance de esta neutralización, en la medida en la que desborda o, cuando menos, desajusta la diferencia sexual tal como suele pensarse. El ser del *Dasein* como un ser neutro y previo a toda determinación es uno idéntico a sí mismo. Es pura reflexión —diría Hegel—, es referencia refleja. No obstante, la identidad alberga dentro de sí la diferencia, de manera que no hay identidad sin diferencia. Con todo, la determinación, es decir, la diferencia como determinación acontece existiendo: existir es la determinación del ser—que—está—siendo.¹² De ahí la afirmación de Heidegger: “la ‘esencia’ del *Dasein* reside en su ex-sistencia”.¹³ Su ser consiste en algo más que la mera corporalidad: en el *modo humano* de ser del *Dasein*. La *ex-sistencia* es un *estar-fuera-de-sí*, un más allá de sí mismo, del mundo y de su contexto como determinantes; es pura apertura que impide pensar el ser del *Dasein* como objeto definido o como naturaleza ya dada. El ser humano no es sustancia, es praxis; es un ser que se constituye a sí mismo en su estar abierto al mundo, a sí mismo y a los otros. “Su ser [del ser humano] es, más bien, interrogación por el sentido de su propio ser y, en esa medida, le es constitutivo estar entregado a la responsabilidad de

10. *Ibidem*, p. 480. Las cursivas se encuentran en el original.

11. *Ibidem*, p. 481.

12. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 2008, p. 195.

13. Martin Heidegger, “Carta sobre el humanismo” en Martin Heidegger, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 259-297, p. 268.

sí, a la demanda inexorable de *hacer-por-ser*".¹⁴ Con esto se nos descubre la posibilidad de afirmar que esa apertura de su ser es constitutivamente ética: refiere a un *hacer-por-ser* que responde ante, por y con el *otro*. Es, por tanto, también política. Pues es en esta apertura al mundo, a sí mismo y a los demás, que se nos revela la riqueza de la indeterminación en el *hacer* del ser humano. Su *hacer* que se abre una *pluralidad* de modos de *hacer-para-ser*, a diferencia del animal, que está determinado para ser de un único modo, respondiendo clausuradamente a su medio. En la línea de la riqueza de lo ambiguo, me interesa subrayar que el ser de la identidad como neutralidad puede tener una determinación positiva o negativa según la totalidad en la que se efectúe la determinación. En Heidegger el *Dasein* como ser neutro deviene factualmente hombre y mujer en su existir: hay una diferenciación dual. Pero, precisamente por ello, la neutralidad ontológica del *Dasein* permite la ruptura misma de la *sexualidad*, abriendo la posibilidad de pensar de *otro modo* la diferenciación y de desplegar la sexuación de la sexualidad a otras determinidades. Constituir la totalidad de "otro modo que ser" es ser ya de otro modo. Se trata de que la sexualidad *marque* de otra manera.

Diferenciar diferente, sexuar de otro modo

Emanuel Levinas piensa la diferencia, lo trans-fenomenológico, como aquello que fuerza a la fenomenología a ir más allá del yo en el que no hay extrañeza radical alguna. Pensar la diferencia implica desactivar la clausura ontológica del pensamiento occidental, empeñado en "una totalidad en donde la conciencia abarca al mundo, no deja ninguna otra cosa fuera de ella, y así llega a ser pensamiento absoluto".¹⁵ La imposibilidad de la síntesis y, por tanto, de la clausura de la totalidad, manifiesta, por excelencia, la relación interpersonal entre los seres humanos. Esa relación interpersonal, ese ser o estar cara-a-cara, posee una trascendencia irreductible: la imposibilidad de abarcar-nos, de abarcar al

14. Luis Sáez Rueda, *Movimientos filosóficos actuales*, p. 118.

15. *Ibidem*, p. 427. Es una cita de Emmanuel Levinas.

Otro en su manifestación enigmática. “El ser que se manifiesta asiste a su propia manifestación y en consecuencia me llama. Esta asistencia no es lo *neutro* de una imagen, sino una solicitud que me toca desde su miseria y desde su Grandeza”.¹⁶ Desde aquí Levinas emprende una crítica contra la neutralidad del ser del *Dasein* en Heidegger y, en general, contra toda dialéctica que neutraliza la diferencia, reduciendo al *Otro* a lo *Mismo* bajo identidad de la totalidad. Este rebasamiento de la diferencia fractura la idea de sujeto como sustancia, como algo presente en sí mismo, propio del pensamiento de la identidad. La diferencia propuesta por Levinas es, así, un *diferenciar diferente* que cuestiona la neutralidad de la diferencia de la totalidad.

Levinas construye la noción de alteridad como lo radicalmente *Otro*, lo inabarcable, lo no-sintetizable, lo inasequible a las categorías de la totalidad que buscan neutralizarlo y reducirlo a lo *Mismo*. En este sentido, el *Otro* no puede plantearse en términos de cognoscibilidad: cuando se lo clasifica y tematiza, se lo encadena al yo. La comprensión del *Otro* hace desaparecer su alteridad. Por ello, en Levinas rescatar la alteridad es poner en cuestión la identidad del yo. “La sexualidad provee el ejemplo de esta relación, cumplida antes de ser reflexionada: el otro sexo es una alteridad llevada a cabo por un ser como esencia y no como reverso de su identidad, pero no podría impactar a un asexuado”.¹⁷ Bajo este tenor, lo femenino es *lo otro* por excelencia, aquello que, en su alteridad, impide la clausura del yo identificado consigo mismo. La alteridad es la “naturaleza” de lo femenino: “lo femenino es descrito como lo *de por sí otro*, como el origen del concepto mismo de alteridad”.¹⁸ Ahora bien, para Levinas lo femenino como lo radicalmente otro no remite sin más a “la mujer”, sino al carácter inasible de aquello que la totalidad no puede captar. Lo femenino nombra una modalidad de alteridad

16. Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006, p. 213. Las cursivas se encuentran en el original.

17. *Ibidem*, p. 140.

18. Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*, Machado Libros, Madrid, 2000, p. 57.

irreductible a la representación. Esta irreductibilidad no es neutralidad porque Levinas sexualiza al *Dasein* heideggeriano.¹⁹

La objeción de Beauvoir a Levinas resulta aquí particularmente pertinente. El problema no consiste únicamente en que éste nombre lo femenino como alteridad, sino en que esa alteridad aparece formulada desde una posición subjetiva que corre el riesgo de permanecer masculinizada. En efecto, Beauvoir advierte que en la economía patriarcal de la diferencia el hombre se constituye como *Sujeto y Absoluto*, mientras que la mujer queda situada como *Alteridad*.²⁰ Esta operación alcanza también al mismo Levinas: aunque Beauvoir le concede que, seguramente, no olvida que la mujer es conciencia para sí, le reprocha adoptar deliberadamente un punto de vista de hombre sin señalar la reciprocidad del sujeto y del objeto.²¹ En otras palabras, cuando lo femenino es pensado como “misterio”, queda sobrentendido que es misterio para el hombre. La diferencia sexual queda así inscrita todavía en una economía asimétrica de enunciación. Esta crítica no cancela la potencia levinasiana de la alteridad, pero obliga a desplazarla: lo femenino no puede funcionar sólo como nombre de lo inasimilable; debe pensarse también desde la materialidad histórica de su subordinación. Ahora bien, asumir esta objeción invita a leer con una cautela decisiva la operación de Levinas: lo femenino no puede ser tomado como nombre inocente de la alteridad. Precisamente por ello se imponen las preguntas siguientes: ¿por qué lo femenino? y ¿por qué no lo masculino como figura equivalente de alteridad? La apuesta levinasiana consiste en imprimir en la ética, como filosofía primera, como metafísica, una dimensión negada por el pensamiento occidental: pensar *lo otro* bajo el signo de lo *hospitalario*, sin reconducirlo a la economía del *Mismo*. Interesa subrayar que Levinas *feminiza* la diferencia en la medida en

19. Marta Palacio, “La diferencia sexual en el pensamiento de Emmanuel Levinas” en *Isegoría*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, N° 45, 2011, pp. 669–682.

20. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, p. 50.

21. *Ibidem*, p. 51.

que la piensa como alteridad, como ese otro que imposibilita la clausura del ser, que revela una trascendencia más allá de la totalidad.²² Esta perspectiva, que resalta la feminidad de la alteridad, se sostiene precisamente en una ambivalencia dentro de la obra de Levinas, quien, en unas ocasiones, liga lo femenino con la mujer y, en otras, lo desplaza hacia lo *radicalmente Otro*. Para mí esa ambivalencia es un rasgo estructural de lo femenino, no una contradicción: lo equívoco que fragmenta la univocidad de la totalidad.²³ Antes que una falla conceptual, se trata de la imposibilidad de fijar en un concepto aquello que, precisamente, interroga las definiciones de la identidad. En ese horizonte la afirmación “lo masculino y lo femenino es lo propio de todo ser humano”²⁴ debe entenderse, más que como psicologización, como indicio de que la diferencia sexual, en el plano de la alteridad, atraviesa la existencia humana sin dejarse reducir a una taxonomía estable. Lo masculino, en la gramática levinasiana, tiende a totalizar; lo femenino, en cambio, marca la irrupción que rompe la clausura de la totalidad.

Independientemente de las críticas, inevitables, que se puedan hacer a la ambigüedad y ambivalencia del término “femenino” y al modo en el que Levinas lo construye, me interesa rescatar lo que resulta decisivo para nuestro problema: aunque Levinas piensa en una diferencia sexual binaria, su estructura abre a la *pluralidad* emergente del movimiento que va del yo al *Otro*, un movimiento que se sustrae a una mirada objetivadora y procede de un impulso libre de cualquier reflexión.²⁵ Este tránsito del yo al *Otro* no describe una complementariedad ni una fusión, sino una relación en la que la diferencia no es suprimida. Para Levinas “la relación no neutraliza *ipso facto* la alteridad, sino que la conserva, lo otro en tanto que otro no es aquí un objeto que pasa a ser nosotros; por

22. Conviene tener presente que, después de Beauvoir, esta feminización sólo puede sostenerse críticamente si se evita convertir “lo femenino” en una figura disponible para el discurso masculino sobre la alteridad.

23. Catherine Malabou, “El sentido de lo femenino: sobre la admiración y la diferencia sexual” en *Lectora: revista de dones i textualitat*, Universidad de Barcelona, Barcelona, N° 15, 2011, pp. 281-299.

24. *Ibidem*, p. 59.

25. Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 140.

el contrario, se retira en su misterio”.²⁶ Así, la alteridad no desaparece en la relación del *yo* y el *Otro*. En lugar de una dialéctica de la identidad que sintetiza la diferencia, comparece una diferencia inagotable ante el misterio del *Otro*, generadora de una *no-homogeneidad* constitutiva en la relación diferenciada y que, con ello, introduce pluralidad.²⁷ En Levinas hay, por tanto, un *pluralismo ontológico*, de manera que “la relación metafísica realiza un existir múltiple, el pluralismo”²⁸ posibilitado por la interacción de subjetividades que conservan su diferencia ante el *Otro* en tanto *excedencia* inabarcable. Esa excedencia torna imposible el cierre de la totalidad y la reflexividad que, al pretender totalizar, busca eliminar la diferencia en el todo.

La diferencia, en cuanto *excedencia*, es el elemento de la pluralidad. La apertura a la alteridad es, en este sentido, una apertura a la diferencia sexual que surge, antes que de la reflexión, de la estructura de la vida fáctica. “La sexualidad provee el ejemplo de esta relación, cumplida antes de ser reflexionada: el otro sexo es una alteridad llevada a cabo por un ser como esencia y no como reverso de su identidad, que no podría impactar a un *yo* asexual”.²⁹ Este ámbito *pre-reflexivo* constituye el espacio originario de la diferencia: allí donde ésta, entendida como alteridad y hospitalidad, se da como apertura a una pluralidad de modos de ser del ser. “La sexualidad no es en nosotros ni saber, ni poder, sino la pluralidad misma de nuestro existir”.³⁰ Tal vez sea precisamente este ámbito de la diferencia, opuesto a la lógica de la identidad y a la economía de la totalización, el que habilite, en su pluralidad, la posibilidad de pensar *otros modos que ser* o, incluso, un más allá de la identidad sin caer en la neutralización de lo diferente.

26. Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*, p. 58.

27. Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 233.

28. *Idem*.

29. *Ibidem*, p. 140.

30. *Ibidem*, p. 285.

Derrida rescata el pluralismo de la diferencia para *dislocar* la *sexualidad* que inscribe la diferencia en una perspectiva binaria. Le interesa poner en tela de juicio la concepción binaria de la diferencia sexual, como oposición entre masculino y femenino, invitándonos a reescribirla como *diferencias sexuales* (en plural):³¹ más que como una simple ampliación cuantitativa, como desplazamiento del régimen oposicional que fija sus límites. De ahí que la deconstrucción de las oposiciones binarias no se agote en invertir los términos ni en conciliarlos: interroga, más bien, la estabilidad misma de los opuestos, mostrando la no clausura —y la productividad— del pluralismo de la diferencia.

La neutralidad heideggeriana es leída por Derrida como el momento previo a la categorización en una estructura no determinada y, en último término, no plenamente determinable, que posibilitaría entonces la apertura a concreciones múltiples de la sexualidad. Bajo este tenor, una neutralidad positiva abre posibilidades indeterminadas de sexuación, mientras que una neutralidad negativa, tal como suele operar en la recepción heideggeriana, reintroduce la diferencia sexual bajo la forma de una binariedad que determina la diferencia en oposición a lo masculino.³² De ahí el desplazamiento decisivo hacia la corporalidad: “la multiplicidad dispersante no depende en primer lugar de la sexualidad del cuerpo propio; es el cuerpo propio mismo, la carne, lo que arrastra originariamente al *Dasein* en la dispersión y como consecuencia en la diferencia sexual”.³³ El cuerpo como *carne* posibilita la multiplicidad: la pluralidad pertenece al ser mismo del *Dasein*. En esta línea de ideas, “Todo cuerpo es sexuado y no hay *Dasein* sin cuerpo propio”.³⁴ Esta dispersión originaria funda la crítica a una concepción binaria de la diferencia. La diferencia es, en sí misma, *plural* y, en su inestabilidad

31. Anne-Emmanuelle Berger, “Sexuar las diferencias” en *Lectora: revista de dones i textualitat*, Universidad de Barcelona, Barcelona, N° 14, 2008, pp. 173-187, p. 177.

32. Jacques Derrida, “Geschlecht I...”, p. 481.

33. *Ibidem*, p. 485. Las cursivas se encuentran en el original.

34. *Idem*.

constitutiva, advierte la imposibilidad de sustancializar o naturalizar la diferencia sexual.

El proyecto deconstructivo de Derrida cuestiona la posibilidad de marcas sexuales opuestas y, al hacerlo, resalta su carácter de impertinencia como principio de inteligibilidad. Si la diferencia sexual queda ya marcada en la oposición masculino/femenina, Derrida desplaza el escenario topológico de “hombre/mujer” desarticulando la identificación como régimen de fijación y redireccionándola a una indeterminación constitutiva. La pluralidad, en vez de añadir simplemente “más” términos al régimen binario, posibilita otras formas de *sexuar*: *sexuar de manera otra*.

Pese a lo anterior, es desde esta perspectiva que el pluralismo deconstructivo desestabiliza el suelo sobre el que cierto feminismo pudo sostener una identidad unificada como soporte de su causa. Si no hay un “lugar” propio y asegurado para la mujer, tampoco puede haber una identidad feminista plenamente garantizada como unidad sustantiva.³⁵ Esto no equivale a disolver la potencia política del feminismo, sino a desplazarla hacia una práctica más inestable y exigente: aprender a “*danzar de otro modo*”,³⁶ esto es, a moverse sin quedar fijado en las coordenadas heredadas de la representación: “inventar coreografías interminables”.³⁷ La dificultad que impide estabilizar de una vez por todas el *movimiento* es también la que abre la posibilidad de elaborar *discursos otros* de las diferencias sexuales.³⁸ En este sentido, la imposibilidad de clausura no paraliza la acción; por el contrario, exige una crítica permanente del lugar, de la posición que se ocupa

35. Raúl Madrid Ramírez, “Derrida y los estudios de género: por qué la deconstrucción no es feminista” en *Seminarios de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, N° 16, 2003, pp. 201–224.

36. Jacques Derrida y Christie McDonald, “Coreografías” en *Lectora: revista de dones i textualitat*, Universidad de Barcelona, Barcelona, N° 14, 2008, pp. 157–172, p. 161. Cursivas propias.

37. *Ibidem*, p. 172.

38. *Idem*.

y de las formas en las que toda identidad puede ser reinscrita en una economía de poder.

Ahora bien, esta apertura deconstructiva todavía exige un desplazamiento ulterior. *Diferenciar diferente* permite multiplicar las marcas, alterar la gramática binaria y desestabilizar la oposición masculino/femenino. Con todo, esa operación puede permanecer inscrita en el mismo campo que distribuye, reconoce y administra las diferencias. Por ello, hacer de la *sexdualidad* una *sexpluralidad* no basta si el lugar de enunciación continúa sostenido por la misma lógica de dominación. La neutralidad, la pluralidad o la proliferación de marcas resultan insuficientes cuando el campo que las vuelve legibles permanece intacto. Lo decisivo es, entonces, transformar el lugar desde el cual la diferencia se produce, se nombra y se distribuye; dislocar la reflexión, fracturar el lugar cómodo del pensamiento y abrir una interrupción de la gramática misma de la diferencia.

Diferenciar distinto, sexuar desde lo otro

Que los seres humanos seamos plurales y diversos es un hecho. Que esa pluralidad deba ser dividida y clasificada binariamente es una operación cultural, del mismo modo que lo es la jerarquización de esa bipartición, en la que lo femenino y lo masculino se articulan en términos de desigualdad. De ahí que el feminismo haya emprendido un cuestionamiento de lo sexual para desplazarlo al ámbito genérico, con la finalidad de plantearse los posicionamientos como una cuestión política y cultural, y no como dato natural, biológico, esencial o anatómico. La categoría de género instala *la diferencia* en el contexto sociopolítico y cultural, en el que se ha construido la *sexdualidad* genital. Ahora bien, el género mismo puede devenir dispositivo de identidad clasificando, *marcando* la diferencia en el espacio social y, al hacerlo, consigue legitimar y visibilizar determinadas formas de ser. Aquí se juega el punto crítico: Derrida advierte el peligro del uso del género en

la medida en la que, al operar como criterio, vuelve a dividir y catalogar. Así, clasificar es ya ejercer violencia. Por eso Butler problematiza el género cuando éste, lejos de desactivar la jerarquía, engendra nuevas modalidades de exclusión e invisibilización. El género, en tanto categoría taxonómica, ejerce un *poder productivo*: produce sujetos regulados por una estructura diferenciadora que controla, reglamenta y limita. Y esta misma estructura genérica torna visible o invisible lo que no logra ser clasificado o lo que excede la norma que la clasificación establece. Esta dinámica de visibilidad o invisibilidad, de jerarquización, inclusión y exclusión sitúa el análisis del género en el *campo de poder*. La afirmación de Beauvoir según la cual no se nace mujer, sino que se llega a serlo permite desplazar la diferencia sexual del terreno de la esencia natural al campo de la existencia situada. El punto decisivo consiste en mostrar que el cuerpo vivido aparece siempre inscrito en un mundo histórico de significaciones, normas y jerarquías. Butler radicalizará más tarde esta intuición al subrayar la eficacia de una estructura social que fuerza a determinados cuerpos, definidos por genitalidades específicas, a ser “mujeres” conforme a un régimen de inteligibilidad normativo. Hay, pues, una obligación cultural —y no un dato biológico— que prescribe modos de ser, de aparecer y de vivir la corporeidad.³⁹ De esta manera, el discurso del sexo como determinante natural, situado en una supuesta pre-discursividad para dotarlo de estabilidad, aparece como un discurso despojado de su genealogía: pretende presentarse como dato originario cuando es, en realidad, una producción cultural inscrita en un contexto sociopolítico que responde a relaciones históricas de poder. La “naturaleza” del sexo funciona aquí como el nombre de una operación de borramiento: se naturaliza lo que ha sido nombrado y se estabiliza como evidencia lo que es efecto de una economía regulatoria de los cuerpos.

39. Judith Butler, *El género en disputa*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 57.

El género llega a ser la transformación cultural de una polisexualidad en una binariedad heteronormativa culturalmente impuesta que despliega identidades de género jerarquizadas,⁴⁰ las cuales funcionan según la lógica de la dominación patriarcal. Por ello, aquellas prácticas, cuerpos o situaciones que desestabilizan esa lógica quedan sometidas a una presión de normalización: se las fuerza a volverse legibles en los términos de la matriz dominante o se las relega a la invisibilidad dentro de su propia economía de reconocimiento. Butler presenta, en este sentido, el caso de Herculine Barbin: una persona intersexual asignada con el género femenino y a quien, tras una serie de interrogatorios clínicos y “confesiones” médicas, se le impuso el tránsito jurídico-administrativo del sexo femenino al masculino. El caso muestra con nitidez el modo en el que la heteronormatividad clasifica incluso aquello que no encaja, imponiendo sobre lo extraño una identidad legible. Así, lo nombra como lo no-idéntico, es decir, como anomalía; y justamente por esa nominación lo reinscribe dentro del orden que pretendía desbordar y cuestionar.⁴¹ En este punto, también la bisexualidad, como otras formas *identificadas* por la totalidad, son un “afuera que se encuentra dentro” de los términos del discurso nominativo:

[...] no como una opción más allá de la cultura, sino una opción cultural concreta que se rechaza y se define como imposible. [Ya que] lo marginado, y no lo excluido, es la posibilidad cultural que provoca miedo o, por lo menos, ocasiona pérdida de castigos. No ser reconocido socialmente como un heterosexual real es perder una identidad social posible y quizá lograr otra que esté mucho menos castigada. Así, lo impensable está completamente presente en la cultura, pero completamente excluido de la cultura dominante.⁴²

La totalidad produce categorías que identifican lo “anormal”, aquello situado fuera de la norma y, por tanto, fuera de la lógica heteronormativa,

40. *Ibidem*, p. 166.

41. *Ibidem*, pp. 196–216.

42. *Ibidem*, p. 170. Las cursivas se encuentran en el original.

la cual nomina para excluir, negar o convertir en referente disciplinario lo que “no debe ser”. La nominación opera aquí como práctica de poder, antes que como acto neutral de descripción: al nombrar delimita el campo de lo reconocible y distribuye jerarquías entre lo legible y lo ilegible, lo normal y lo anormal. Desde esta perspectiva, puede situarse también la repetición de construcciones heterosexuales en ciertas culturas sexuales gays que llegan a normar sus prácticas, apropiándose de roles heterosexuales al posicionar a uno como “masculino” y a otro como “femenino”, a uno como “padre” y a otro como “madre”. La intención no es impugnar una falta moral ni reducir la complejidad de esas prácticas, sino señalar la eficacia de la matriz normativa: el género opera como efecto que “delinea los factores políticos de su construcción a modo de ontología”,⁴³ de suerte que ser hombre o ser mujer aparece ya definido, posicionado y normalizado incluso dentro de un pluralismo sexual que, a primera vista, parece dislocar la norma.

Para el propósito de este ensayo me interesa resaltar que aquello que queda *fuera* funciona como índice crítico de la totalidad, permitiéndonos comprender de otro modo su estructura, en la medida en la que “lo que queda ‘fuera’, nos ayuda a entender que el mundo de categorización sexual que suponemos es construido y que, de hecho, podría construirse de otra forma”.⁴⁴ Pero esta otra forma implica advertir que no basta con diferenciar diferente si la estructura de la totalidad mantiene la estabilidad de su régimen de inteligibilidad. Por más diferenciaciones que surjan en el espacio social, mientras la *lógica de dominación* que las *identifica* y las clasifica permanezca intacta, esto es, mientras no se pongan en tela de juicio las bases *epistemológicas* desde las que opera, las diferentes *diferenciaciones* estarán *referidas* a la misma gramática normativa. De ahí que sea menester cuestionar tanto los términos como la relación que los fija como “lo otro”, el dispositivo que instituye su diferencia como diferencia capturable.

43. *Ibidem*, p. 97.

44. *Ibidem*, p. 223.

En efecto, *A* y *B* pueden estar relacionados de diferente forma si se invierte la direccionalidad de la relación; pero la inversión no altera necesariamente el escenario en el que esa relación se da. Si *A* equivale a “padre” y *B* a “hijo”, la relación $A \rightarrow B$ se lee como paternidad; pero si cambiamos la direccionalidad $B \rightarrow A$, se lee la relación como filiación. No obstante, si ambas relaciones se dan en una lógica de dominación, el escenario es el mismo, no hay ruptura con la estructura que posibilita la relacionabilidad de los componentes, y el campo de posibilidad no cambia: dominación. Ahora bien, si además de transformar la relación se transforma el escenario, hay un movimiento hacia algo otro. Es por ello que este ensayo distingue entre diferenciar diferente (multiplicar marcas dentro del universo representacional) y diferenciar distinto: desplazar el orden que captura la diferencia como identidad. A ese desplazamiento lo nombro, con cautela, *exterioridad*: una instancia ético-política que interrumpe la clausura de la ipseidad y de la totalidad, antes que un más-allá topográfico. El término *exterioridad* proviene de Levinas y pasa por Dussel, pero su potencia crítica depende de no reificarla como nueva sustancia o como “lugar” plenamente identificable.

En Dussel la exterioridad es una categoría decisiva que permite “contar con el instrumental interpretativo suficiente para comenzar un discurso filosófico desde la periferia, desde los oprimidos”.⁴⁵ Con todo, conviene subrayar que esta periferia debe entenderse menos como una positividad empírica (un afuera ya dado) y más como un efecto estructural de la propia totalidad: ésta produce su afuera como condición de su autoafirmación. La totalidad es autorreferencial y autojustificadora, y su racionalidad “corresponde a la razón dialéctica y no al entendimiento óntico o razón analítica”,⁴⁶ en el sentido de que subsume lo *otro* y lo des-esencializa imponiéndole un sentido desde sus categorías de inteligibilidad, trastocando lo *Otro* en otro del sistema. Así, “el fundamento del sistema es idéntico a sí mismo, [donde] ‘el ser es’,

45. Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011, p. 76.

46. *Ibidem*, p. 53.

y es así tan obvia y primeramente como que es”.⁴⁷ El fundamento se multiplica diversificándose, a la vez que identifica y unifica: la totalidad es una máquina de semejanza que hace converger lo homogéneo y lo heterogéneo bajo un mismo horizonte de representación.⁴⁸

Aquí se abre, sin embargo, una sospecha necesaria sobre la novedad y la potencia crítica de la exterioridad, tal como queda reinscrita en el dispositivo dusseliano. Mientras que en Levinas la exterioridad y lo infinito apuntan a una salida desde la ipseidad del *yo-mismo* —radicalizando, a su modo, la analítica existencial heideggeriana—, en Dussel el concepto corre el riesgo de ser “antropologizado” cuando se sobredetermina como periferia geopolítica y como otredad identificable: el afuera aparece entonces como un sujeto o un lugar que puede ser nombrado, localizado, representado. Pero, en la medida en la que lo exterior se *substantiva* (como “el oprimido”, “la periferia”, “el Otro” en general), puede reintroducir, sin pretenderlo, la misma totalidad representacional que intentaba interrumpir: la exterioridad se vuelve una pieza más del inventario ontológico del sistema, y el gesto crítico se deja reterritorializar. De ahí que la exterioridad deba pensarse, en rigor, como interrupción, como resto inasimilable o traza, antes que como fundamento positivo de una nueva totalidad.

El *otro* es otro en referencia al *yo*: el sistema lo produce como figura funcional. El indígena que, en la totalidad de la modernidad capitalista y patriarcal, es el encomendado, el folclórico; el negro figura como esclavo; el pobre, como mano de obra barata; la mujer, como servidora del hombre; el homosexual, como lo que no debe ser. Ahora bien, esta enumeración debe leerse críticamente, ya que no pretende fijar esencias identitarias, más bien busca mostrar los nombres a través de los cuales la totalidad captura, tipifica y administra lo viviente. Categorizar al *Otro* como “otro” para el sistema es posicionarlo dentro de este

47. *Ibidem*, p. 57.

48. *Ibidem*, p. 58.

último como un *fuera-dentro* que sirve al sistema en tanto excluido y negado. Al interior de la dialéctica del señor y el siervo, el reconocimiento del *otro* posibilita que el señor se presente como tal; el *otro* nutre la economía del sistema, que le expropia lo que le sirve para funcionar. Por su parte, la totalidad diversifica al ser en una pluralidad de categorizaciones que responden a un movimiento interno en el que lo *Otro* es transformado en *otro* dentro del sistema, sin transformar su propia lógica totalitaria de operación y asimilación. Por ello, se podría partir de la neutralidad del ser que, en el plano fáctico, se diferenciaría en relación con *otro*; o se partiría de un ser que, desde su esencia, es múltiple y concretará su multiplicidad en el terreno óntico; o bien, se celebrará lo diverso como aquello que debe ser tolerado, pero rechazado al identificarlo como lo impensable o lo aberrante. Pero ninguna de estas modulaciones, por sí mismas, trastoca la lógica de dominación de la totalidad ontologizante de la modernidad capitalista.

El intersexual, el transexual, el bisexual, el +sexual, así como, en el terreno genérico, el transgénero, el travesti y el +género son —o podrán devenir— categorías de identificación de lo extraño, que no cuestionan el fundamento de la totalidad si operan como meras casillas reconocibles. No se puede negar, me parece, que en la actualidad hay una diversificación de modos de ser sexual; pero, por más diversa que sea la aceptación, la sexuación puede seguir inscribiéndose bajo la misma lógica de dominación, explotación, exclusión y negación. Esto no niega los desplazamientos que se han dado en la lógica del sistema, su dislocación referencial, sino que advierte que no basta la aceptación de la diversidad sexual, no basta diferenciar diferente, tolerar o incluir al *otro* como lo extraño, lo extranjero, si lo nuevo opera con la misma gramática de poder: la marca, lo marcado, lo marcante, permanece en el mismo campo de significación, la dominación. Por esto resulta decisivo para Dussel el análisis del lugar de enunciación (*locus enuntiationis*), pero no para “ocupar” el lugar del otro —lo cual, en términos metafísicos, es una ilusión representacional—, sino para

exhibir cómo el sistema distribuye posiciones y jerarquías, y cómo la opresión opera diferencialmente (no es lo mismo ser homosexual y, además, negro, mujer, indígena, latinoamericano o africano). Ahora bien, la exterioridad no puede funcionar como garantía positiva de un “afuera” ya disponible. Su eficacia crítica se juega en su capacidad de poner en crisis el mundo poseído. Como apunta Levinas: “la relación con el Otro no se produce fuera del mundo, pero pone en cuestión el mundo poseído”.⁴⁹ De ahí que la cuestión no pase por salir de la ontología; exige introducir una fractura en la totalidad que ésta no puede producir por sí misma (pues sus desplazamientos internos son dialécticos y reasimilables). La exterioridad nombra entonces la interrupción que desestabiliza el fundamento y exige reconfigurar, sin clausura, los dispositivos ontológicos, políticos, económicos, morales, culturales y, aquí también, los de la sexuación: una *ontología otra* cuya condición es sostener la exterioridad como interrupción y no como nueva totalidad.

Conclusiones

Este recorrido nos ha permitido esbozar que la problemática de la diferencia sexual desborda la teorización, revelando la importancia de ligar teoría y praxis con el contexto en el que se inscriben para el análisis. La diferenciación no es un problema meramente conceptual, es también ético-político, ya que diferenciar es un acto de violencia que genera opresión y discriminación; es un acto constituyente de lo distinto desde las categorías de inteligibilidad del fundamento de la totalidad (de lo ya dado, de lo que es), que despoja la distinción de lo *Otro*, imponiéndole un *no-ser* para que sea desde la *negación*. El problema, por tanto, emerge fundamentalmente en el orden de lo sociocultural que produce y reproduce normas, instituciones y prácticas naturalizadas y naturalizantes, y no en el plano meramente biológico o natural.

49. Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 191.

Diferenciar es un “mecanismo de activación de lo no-uniforme”:⁵⁰ una operación mediante la cual la totalidad hace comparecer lo otro bajo formas reconocibles, clasificables y administrables, posicionándolo dentro de la totalidad para que sea lo diferente. En este sentido, la diferencia no remite a un dato natural ni a una identidad previamente constituida. Como advierte Nelly Richard, la diferencia sexual se trama en procesos de significación en los que el cuerpo sexuado queda atravesado por narrativas culturales, políticas y simbólicas.⁵¹ Tomar el lugar asignado por esa economía de representación equivale, entonces, a corporalizar la norma: asumir como propio el sitio desde el cual la totalidad vuelve legible lo diferente y lo incorpora a su régimen de sentido. Por ello, el lugar es revelador de una lógica que distribuye sentido y sin-sentido, pertenencia y exclusión, reconocimiento y subordinación. Sin embargo, ese lugar no debe absolutizarse, pues hacerlo implicaría convertir la diferencia en propiedad identitaria y reinscribirla en la misma gramática que la captura. La exterioridad, en consecuencia, no funciona como territorio plenamente disponible ni como identidad garantizada, sino como margen de desidentificación: hiato, resto inasimilable, zona de oscilación entre pertenencia y extrañamiento que interrumpe la autorreferencia del sistema. En esa medida, la exterioridad permite cuestionar la tautología del fundamento de la totalidad y abrir, mediante la interpelación práctica, desplazamientos capaces de desestabilizar los dispositivos que fijan los cuerpos, los nombres y las posiciones, posibilitando otros modos de ser más allá del ser de la totalidad. X

Fuentes documentales

Berger, Anne-Emmanuelle, “Sexuar las diferencias” en *Lectora: revista de dones i textualitat*, Universidad de Barcelona, Barcelona, N° 14, 2008, pp. 173-187.

50. Nelly Richard, “Multiplicar la(s) diferencia(s): género, política, representación y deconstrucción” en Alejandro Grimson y Karina Andrea Bidaseca (Coords.), *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2013, pp. 135-146, p. 136.

51. *Ibidem*, p. 137.

- Butler, Judith, *El género en disputa*, Paidós, Barcelona, 2007.
- Campillo, Neus, “Ontología y diferencia de los sexos” en Tubert, Silvia (Coord.), *Del sexo al género: los equívocos de un concepto*, Cátedra, Madrid, 2003, pp. 83-122.
- De Beauvoir, Simone, *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, 2015.
- Derrida, Jacques, “Geschlecht I, diferencia sexual, diferencia ontológica” en Derrida, Jacques, *Psyché. Invenciones del otro*, La Cebra, Adrogué, Argentina, 2017, pp. 473-494.
- Derrida, Jacques y McDonald, Christie, “Coreografías” en *Lectora: revista de dones i textualitat*, Universidad de Barcelona, Barcelona, Nº 14, 2008, pp. 157-172.
- Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 2008.
- Heidegger, Martin, “Carta sobre el humanismo” en Heidegger, Martin, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 259-297.
- _____, *Seminarios de Zollikon*, Herder, México, 2013.
- _____, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2006.
- Heinämaa, Sara, “¿Qué es ser mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual” en *Mora*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Nº 4, 1998, pp. 27-44.
- Levinas, Emmanuel, *Ética e infinito*, Machado Libros, Madrid, 2000.
- _____, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006.
- Madrid Ramírez, Raúl, “Derrida y los estudios de género: por qué la deconstrucción no es feminista” en *Seminarios de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, Nº 16, 2003, pp. 201-224.
- Malabou, Catherine, “El sentido de lo femenino: sobre la admiración y la diferencia sexual” en *Lectora: revista de dones i textualitat*, Universidad de Barcelona, Barcelona, Nº 15, 2011, pp. 281-299.

- Palacio, Marta, “La diferencia sexual en el pensamiento de Emmanuel Levinas” en *Isegoría*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, N° 45, 2011, pp. 669–682.
- Richard, Nelly, “Multiplicar la(s) diferencia(s): género, política, representación y deconstrucción” en Grimson Alejandro y Bidaseca Karina Andrea (Coords.), *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2013, pp. 135–146.
- Sáez Rueda, Luis, *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2009.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0.