

GÉNERO Y HUMANISMO

M. Alejandra Carrasco B.

En este artículo se presenta el surgimiento de las llamadas teorías de género y las consecuencias culturales que conlleva su aceptación social. A partir de un análisis fundamentado en la antropología filosófica, la autora discute los distintos sentidos en que se puede entender la palabra “natural” y su aplicación concreta al fenómeno de la homosexualidad. Asimismo, analiza las consecuencias de presentar la homosexualidad como modelo cultural, explicando que esa presentación es inconveniente debido a la influencia recíproca, o mutua referencialidad, que se da entre la identidad individual y las ideas prevalecientes en la comunidad a la que se pertenece. Sin condenar ni emitir juicios de valor respecto de las personas homosexuales, la autora argumenta las razones por las que la actual exaltación de la “transgresión” sexual puede tener efectos indeseables para nuestra sociedad, alejándola de esa cultura humanista que todos decimos querer construir.

ALEJANDRA CARRASCO. Doctora en Filosofía. Profesora en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

El término “género” es uno de los más ambiguos y controvertidos del lenguaje contemporáneo, con un significado que no sólo varía en el tiempo sino que incluso puede cambiar radicalmente según quién lo utilice y en qué contexto. La disputa sobre su significado no es trivial, pues refleja las diversas visiones de mundo y de ser humano que coexisten en la actualidad e influye, consecuentemente, en la conformación de la sociedad presente y futura. De allí la importancia de entender el debate, la justificación de las distintas posturas y, más que nada, de intentar evaluar cuál se adecua más a lo que en la práctica entendemos que es ser un ser humano. La *verdad última y definitiva* sobre el tema tal vez no nos sea accesible, pero una cierta aproximación racional que nos ayude a clarificar, descartando lo inconsistente y lo implausible, sí puede contribuir a dar sentido. Y sobre todo, lo que es más importante, a tomar las decisiones correctas para avanzar en la configuración de la sociedad en la que realmente queremos vivir, una sociedad *humanista* que posibilite el mejor desarrollo del ser humano, el que lo haga más feliz. En este ensayo comenzaré dando una somera descripción del estado del debate y las nociones opuestas de “género” que se utilizan, para luego evaluar la plausibilidad de éstas y finalmente mostrar por qué, desde mi punto de vista, es tan relevante esta definición para la sociedad en su conjunto y para cada una de las personas que la integran.

A partir de la Cuarta Conferencia sobre la Mujer, organizada por las Naciones Unidas y realizada en Beijing en 1995, se explicitaron algunas de las versiones antagónicas en la interpretación del significado del “género”. En conferencias subsiguientes, conmemorando la de Beijing, se ha repetido el debate y en términos generales también las conclusiones. Entre estas últimas, la definición de “género” sería la de un concepto cultural que alude a la clasificación social en dos categorías: la masculina y la femenina. Es una construcción de significados donde se agrupan todos los aspectos psicológicos, sociales y culturales de la feminidad y masculinidad¹. Al nacer, la sociedad le asignaría a la persona un determinado género en base a la observación de los órganos genitales externos; sin embargo, a partir de elementos psicológicos, educativos o culturales concretos, las personas podrían posteriormente reasignar su “género” con vistas a una mejor calidad de vida.

Frente a esta interpretación del término, la contrapuesta enfatiza que el “género” se debe entender como cimentado en la identidad sexual bioló-

¹ Cfr. *Plataforma de Acción de la Cumbre Mundial de Desarrollo*, Documento Oficial de las Naciones Unidas, Beijing, 1995.

gica: varón o mujer. De este modo pretende excluir las “interpretaciones sospechosas” basadas en opiniones que afirman que la identidad sexual puede adaptarse indefinidamente para poder satisfacer nuevos y distintos fines². Estas interpretaciones son “sospechosas” en cuanto, al introducir un nuevo término en el lenguaje (“género” en vez de “sexo”), aparentemente inocuo, se introduce con él un concepto que tiene luego consecuencias muy concretas para la sociedad. Un ejemplo que puede aclarar esta idea es el intento actual de reemplazar la “Declaración de Derechos Humanos” por “Declaración de Derechos de las Personas”. ¿Qué diferencia habría? Para algunos ninguna, pero para aquellos que definen “persona” como un organismo vivo con autoconciencia y racionalidad actual, la Declaración desprotegería a los miembros más vulnerables de la familia humana: dementes, embriones, comatosos, etc.³

La aprensión de los que se oponen a la definición de “género” dada por la ONU, se origina posiblemente en el temor a la excesiva influencia del estructuralismo o deconstructivismo francés en las definiciones de las Naciones Unidas. Lo que a primera vista parece sólo un matiz, en realidad encubre una radical diferencia en la visión de ser humano. Para el estructuralismo no existe la “naturaleza humana” ni hay ningún núcleo estable tras las propias actuaciones. Lo que se entendería por “género”, entonces, son relaciones entre sujetos constituidos socialmente en contextos específicos. Sólo hay un flujo variable con cambios en el tiempo, sin ninguna relación causal entre sexo, género y deseo. Judith Butler, feminista radical norteamericana que sostiene esta postura, afirma que “no hay identidad de género tras las expresiones de género”: el género es lo que se representa, lo que uno hace en tiempos concretos, no lo que uno “es”⁴. Desde esta visión extrema, creciente desde los 70 a la fecha, se ha dado forma a las llamadas *Queer theory* (Teoría de la transgresión) y la *Post-identity theory* (Teoría de la post-identidad) que veremos en un momento.

² Cfr. “Beijing: Declaraciones Oficiales de la Santa Sede”, 1996, pp. 132-135. En este tema concreto también se han opuesto países sudamericanos, islámicos y una gran cantidad de ONG de todo el mundo. Ver también la extensa obra de Mary Ann Glendon, PhD, profesora de la Facultad de Leyes de Harvard University.

³ El mejor ejemplo de este intento es Peter Singer. Ver, entre otros, *Ética Práctica*, 1993.

⁴ Sus dos obras más importantes, donde justifica esta tesis, son *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, 1990, y *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of ‘Sex’*, 1993.

I. Cuestión de antropologías

Las actuales teorías sobre el género tienen su origen (aunque no se identifican) en el feminismo. Este último tuvo su primera expresión política en 1848, cuando un grupo de mujeres norteamericanas lideradas por Elizabeth Cady Stanton proclamaron, en Seneca Falls, la Declaración de los Derechos de la Mujer. Su propósito explícito era el reconocimiento de la igual dignidad de la mujer y el varón, y la consecuente igual consideración jurídica de la mujer. La gran mayoría de los movimientos feministas que le siguieron, hasta avanzado el siglo XX, mantuvieron ese espíritu y se dedicaron a la defensa práctica de los derechos de la mujer y a la lucha por el mejoramiento de sus condiciones reales. Esto ahora ha cambiado. “La gran tragedia del nuevo feminismo americano —dice Martha Nussbaum criticando el feminismo radical de Judith Butler y Monica Wittig, entre otras— es la pérdida del compromiso público”⁵. El feminismo de Judith Butler, señala, es totalmente autorreferencial y, en ese sentido, “extremadamente norteamericano”.

¿Cómo se llegó a esta situación? Muy a grandes rasgos, la evolución de este movimiento ha pasado, desde la década de los 60, por tres etapas: el feminismo de la igualdad, el feminismo de la diferencia y el estructuralismo. El primero postula que todos los seres humanos son esencialmente iguales, pero que la cultura origina desigualdades entre los individuos. Aquí es clara la influencia de la filosofía de Rousseau, y aplicada al feminismo la obra paradigmática es *El Otro Sexo* de Simone de Beauvoir. Este “feminismo de la igualdad”, sin embargo, resultó perjudicial para la misma mujer. En primer término incentivó su “masculinización”, haciéndole perder u ocultar su peculiar modo de ser. En segundo lugar, la mujer se sobrecargó de responsabilidades, asumiendo no sólo las que tradicionalmente tenía sino también todas las del varón. De aquí su conocida “doble jornada laboral”, la asimetría en los deberes para con los hijos, las discriminaciones salariales debidas a la maternidad, etc.

A causa de esto el planteamiento feminista evolucionó en la década de los 70 a lo que se llamó “feminismo de la diferencia”. Al contrario de la postura anterior, ahora se defendía la idea de que la mujer era esencialmente distinta del varón: no había una única “esencia” humana, sino una esencia masculina y otra esencia femenina. Las diferencias ya no se consideraron accidentales, ni culturales, ni convencionales. La mujer sería radicalmente

⁵ Ésta es una de las principales tesis de su libro *Sex and Social Justice*, 1999; véase la Introducción.

distinta del varón, y su identidad vendría dada por naturaleza. Este feminismo, entonces, lo que hace es naturalizar la categoría mujer, volviendo a valorar las cualidades femeninas, la experiencia de la maternidad y las relaciones entre mujeres, pero al costo de una implausible redefinición de la especie⁶.

En todo caso, estas dos versiones del feminismo tienen algo en común: el esencialismo. Esto es “el reconocimiento de la existencia en los seres humanos de un estrato o componente de carácter natural y permanente, ajeno a la libertad individual y a su educación, en el que radica la diferenciación sexual (esencialismo de la diferencia) o en el que radica una indiferencia o igualdad más básica y fundamental (esencialismo de la igualdad)”⁷. Ambos se mueven entre los dos polos que han estado siempre presentes en la historia, lo andrógino y lo dual, y en este sentido no salen de los esquemas de pensamiento tradicionales.

La gran novedad de nuestro tiempo es la última evolución que ha tenido el feminismo, influida fuertemente por el estructuralismo francés, y que se ha llamado “feminismo radical”. Éste critica a los esencialistas por afirmar que las mujeres y los varones son grupos con características e intereses comunes, lo que en la historia ha llevado a una indeseable regulación y reificación de las relaciones de género, reforzando la visión binaria y perpetuando las estructuras de poder⁸. En definitiva, el feminismo radical rechaza la histórica hegemonía heterosexual de nuestra cultura, en la que sólo existen dos concepciones de género lícitas, que son además excluyentes y obligatorias.

El estructuralismo plantea, en breves palabras, que las diferencias entre los sexos son construidas cultural e históricamente y perpetuadas por la educación de roles de género. Lo que consideramos *natural*, por consiguiente, no es más que una construcción histórica de la sociedad, contingente y artificial. En particular nuestra convicción de la existencia de dos sexos naturales no sería más que la expresión de la dominación histórica de los varones; lo que se denomina “falocentrismo”. Los esencialismos, que definen a la mujer en relación al hombre (como igual o diferente) son variedades falocéntricas, son ideologías que refuerzan la estructura patriarcal de la sociedad. El estructuralismo, en cambio, llama a superar ese esquema, a

⁶ Como si hubiese una “especie humana femenina” y otra “especie humana masculina”, distintas entre sí, puesto que el calificativo “femenina” y “masculina” sería tan esencial como el de “humana”.

⁷ Nubiola, Jaime: “Esencialismo, Diferencia Sexual y Lenguaje”, 2000, p. 161.

⁸ Éste es el argumento que Judith Butler desarrolla extensamente en *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, convirtiendo a esta obra en uno de los paradigmas del feminismo radical.

reemplazar el aforismo freudiano de “la anatomía es destino” por el de “la legalidad (lo autoconstruido) es destino”. Y cabría añadir, destino provisorio.

El origen moderno del estructuralismo se encuentra en Foucault. Según él, la sexualidad es mucho más que un hecho de la naturaleza humana, el lugar del placer y el deseo. Es más bien un principio de explicación cuyos efectos se encuentran en todo ámbito de la vida, configurando nuestra capacidad de actuar y poniendo límites a lo que podemos pensar y hacer. Foucault, a diferencia de Freud, no cree que estas determinaciones sean inevitables. Por el contrario, las deconstruye. Y dice: “¿Verdaderamente necesitamos un sexo verdadero? Después de todo, ¿no es la realidad del cuerpo y la intensidad de los placeres lo único que importa?” Y también: “Dime qué deseas y te diré quién eres”⁹.

Ya desde los 70 las feministas norteamericanas y europeas hicieron suyas las tesis estructuralistas, que junto a los hallazgos antropológicos de Malinowsky y Margaret Mead¹⁰ les sirvieron para fundamentar la controvertida separación de sexo (sustrato biológico) y género (construcción cultural). Políticamente, a su vez, esta nueva teoría del género explicaba la injusta dominación masculina durante toda la historia, pues los varones habían impuesto siempre al género femenino roles subordinados, enmascarándolos con la etiqueta de “roles naturales”. Ahora, en cambio, tras la deconstrucción y la crítica cultural subsiguiente, se veía con claridad que el “género” no era otra cosa que una mera categoría social impuesta sobre un cuerpo sexuado.

Con todo, esta “liberación de la naturaleza” o de la biología (Judith Butler señala que el género y el deseo no siguen del sexo, sino que son flexibles y mudables), que es también una liberación de la esencia, como ya se vio, lleva a esta teoría a su punto de más difícil comprensión. Como nada se puede atribuir a la mujer o al varón de suyo, universalmente, pues sería esencialismo, no se puede decir que exista “la” mujer o “el” varón, sino sólo mujeres y varones particulares en contextos y situaciones particulares. Al desaparecer la esencia de la diferencia sexual, no desaparecen sólo sus estructuras de poder asociadas sino también el mismo binomio masculino/femenino. Los géneros así se abren, se vuelven volubles; no se predicán más de realidades permanentes, estables, sino de la actuación o representación contingente y en gran medida impredecible de un individuo; los

⁹ Citado por Glover, David y Kora Kaplan: *Genders*, 2000, p. xvi.

¹⁰ Cfr. Vicente Arregui, Jorge: “La Construcción del Género y del Sexo”, 1999, pp. 21-22.

opuestos se disuelven y las opciones —aparecidas ante una indiferenciación originaria— se multiplican al infinito. Según Judith Butler, el género es frágil, provisional, inestable; es la sumatoria de sus apariciones antes que la expresión de un núcleo permanente¹¹. El género se representa, es un discurso capaz de producir lo que significa, y en ese sentido nosotros mismos lo creamos, lo constituimos, disolviéndolo o reforzándolo.

Aquí es donde engarza el feminismo radical con la homosexualidad¹². Sin conexión con la biología y sin referentes de género, la homosexualidad y la heterosexualidad son cualitativamente lo mismo, simples variaciones, opciones, actuaciones contingentes de un sujeto sin esencia. La histórica hegemonía heterosexual no era más que otra dominación injusta disfrazada de “natural”, pues nada en la noción de género obliga a que sean sólo dos.

La lucha del movimiento homosexual, entonces, a partir de los 80, se funda en los mismos postulados estructuralistas que la del feminismo radical y se funde con éste. La idea central de la *Queer theory* (según se la denomina hoy) es que la identidad no es expresión de una esencia sino el efecto de nuestra actuación, y que el modo de romper la visión binaria de género es actuando transgresivamente, pues sólo parodiando las relaciones de poder existentes (dominación masculina y dominación heterosexual) se construirían nuevas ficciones sociales para reemplazar a las antiguas. Ejemplos de estas parodias pueden ser Michael Jackson y Boy George, figuras públicas cuyo “género” no se deja atrapar en la estructura binaria tradicional.

Esta teoría (*queer* en inglés puede significar tanto “persona homosexual”, como “raro” o “echar a perder”) pone al término “género” bajo la máxima presión, pues busca precisamente borrar la identidad de género. ¿Por qué una persona tendría que definirse, identificarse, con un género, con una orientación sexual? Como no hay esencia no puede haber identidad, y el “yo” se disuelve en un modo de ser episódico, un flujo de experiencias placenteras, de sensaciones intensas sin centro de organización. Es un intento de trascender absolutamente las categorías tradicionales de sexo y género, que se cristaliza, cuando es llevada al extremo, en la llamada *Post-identity theory*. Pero también podría ser, paradójicamente, un retorno en otro sentido al esencialismo de la igualdad. Me explico: en el *fluir* de algo debe siempre permanecer “algo” para poder decir que hay efectivamente un

¹¹ Cfr. Glover, D. y K. Kaplan: *Genders*, 2000, p. xxvi.

¹² Aunque por razones de espacio sólo me referiré a homosexualidad, subentenderé con ella otras categorías, como las de las personas bisexuales, transexuales, y todas aquellas variantes que pudiesen ir apareciendo.

cambio. Si no fuera así, lo que habría sería una constante destrucción y creación de un individuo distinto, imposible de identificar con el de ayer. Por ser eso un total contrasentido, se ha de suponer que hay algo, un mínimo, una fuente indiferenciada, la materia, cualquier cosa que sí sea estable. Y como es igual en todos, no sería más que otro modo del esencialismo de la igualdad¹³.

II. ¿Naturaleza o cultura?

Como se puede ver, la noción que se tenga de “género” dependerá directamente de la antropología que se sustente. La pregunta sobre qué es el hombre, entonces, es principal: ¿Es la naturaleza destino, como decía Freud? ¿Es la legalidad destino, como sostienen los estructuralistas? ¿Cómo se articulan naturaleza y cultura en el hombre? Cada respuesta originará una noción de “género” distinta, donde lo importante es evaluar tanto su consistencia interna como la consistencia de ésta con la respectiva noción de ser humano que se sostenga.

El estructuralismo, con su intento de superar los esencialismos, enfatiza hasta el extremo el rol de la cultura, de la propia libertad, en la configuración del género. Con esto, sin embargo, aunque sí pudiera trascender el falocentrismo o más en general el logocentrismo, queda igualmente atrapado en el esquema profundamente moderno de la disyunción entre naturaleza y cultura. El estructuralismo pretende la “liberación de la naturaleza” en favor de la autoconstrucción cultural. En este sentido, aunque pareciera haber una fractura entre su posición y la más propia del siglo XIX (indeterminismo y determinismo, respectivamente), hay una evidente continuidad.

Las posturas antropológicas más características del siglo XIX son el empirismo, en primer lugar, y luego el psicoanálisis de Freud. Ambos entienden por naturaleza la base psicobiofisiológica del ser humano, y subrayan su rol como determinante de la conducta. Como reacción a estas tendencias deterministas surge, a fines del mismo siglo, el existencialismo de Nietzsche, con diversas evoluciones durante el siglo XX, entre las que se encuentra Foucault y Derrida. El existencialismo se opone justamente al esencialismo, proponiendo que la esencia se construye en la existencia, en el tiempo. Es decir, no existe una esencia, una manera de ser, una plenitud como referente de desarrollo. Un “fin” hacia el que los seres vivos tienden.

De acuerdo con esta visión, “cada uno se hace a sí mismo” radicalmente. Esta postura subjetivista es típica del siglo XX, y es la que el filósofo-

¹³ Cfr. Nubiola, J.: “Eseñcialismo, Diferencia Sexual y Lenguaje”, 2000, p. 161.

fo de la cultura Charles Taylor llama la del “sujeto que se autodefine”¹⁴. Esta comprensión del ser humano, según lo que aquí quiero defender, da una imagen tan implausible del hombre como la del naturalismo del siglo XIX, principalmente porque fracasa en el reconocimiento de ciertos rasgos cruciales de lo que ordinariamente entendemos por ser una persona humana. El naturalismo hacía caso omiso de nuestra libertad; el existencialismo y el estructuralismo prescinden de que nuestra libertad no es absoluta.

En concreto —como ya se ha dicho—, si no hay un principio fijo o una esencia, cuando opera algún cambio en el sujeto no es que el sujeto haya cambiado, sino que le han sustituido: hay ahora otro sujeto. Esta concepción contradice la común comprensión de persona como persistencia en el tiempo de un sujeto humano, y la reduce al efecto de normas de inteligibilidad socialmente instituidas y mantenidas. Se puede no ser sustancialista (Kant no lo era, por ejemplo), pero no se puede negar una mínima continuidad de la persona en el tiempo sin llegar a conclusiones completamente contraintuitivas, vale decir, sin oponerse de lleno al sentido con el cual vivimos nuestras vidas. Y es que si no hay un agente detrás o antes de las fuerzas sociales que “crean” el sí mismo, ¿qué es lo que recibe las influencias culturales? Si hasta el cuerpo es una construcción social, y la diferencia sexual es un invento de los ginecólogos¹⁵, ¿llego a ser una mosca si me interpreto como tal, me comporto como tal y los otros me reconocen como tal?

He llevado el argumento al absurdo, porque “Es demasiado simple decir que el cuerpo es exclusivamente *potencia*. Podríamos haber tenido cuerpos de pájaro o de dinosaurio o de león, pero no los tenemos; y esta realidad configura nuestras elecciones. La cultura puede moldear y modificar algunos aspectos de nuestra existencia corporal, pero no configura todos sus aspectos”, afirma Martha Nussbaum, en su libro *Sex and social justice*, criticando a Judith Butler. Y aquí exactamente pareciera estar la clave del problema. La disyuntiva naturaleza o cultura, propia de la Modernidad, que en sus cuatro siglos de existencia ha probado todas sus alternativas (aunque los estructuralistas se llamen a sí mismos postmodernos), es una disyuntiva falsa. Naturaleza y cultura no se oponen dialéctica-

¹⁴ Cfr. Taylor, Charles: *Hegel*, 1975, p. 6; y *Sources of the Self*, 1989, p. 20.

¹⁵ Cfr. “Gender as Performance: An Interview with Judith Butler”, 1993. Butler se opone a la idea de que las diferencias biológicas relacionadas con el sexo determinen la identidad, pues no sería más que una interpretación del cuerpo entre muchas otras posibles. Las personas podrían clasificarse en gordas o flacas, con o sin muelas del juicio, etc. La primacía de la descripción del cuerpo como sexuado sería una prueba más de la arbitraria matriz heterosexual en que estamos imbuidos (y engañados).

mente, salvo (y es el caso de estos autores) cuando se entiende reductivamente el concepto de naturaleza, cuando se la entiende como el hecho bruto, objetivo, empírico, absoluto, neutral. Hecho que, por lo demás, en cuanto tal, nos resulta del todo inaccesible.

Jorge Vicente Arregui propone una interpretación mucho más plausible de la relación entre naturaleza y cultura¹⁶. Afirma que, siguiendo el paradigma del conocimiento ilustrado, al sexo se lo identificó con “el mundo de la ciencia” (hechos brutos, observables y comprobables empíricamente) y al género con “el mundo de la vida” (categorías funcionales, contingentes). Pero esta dualidad es ficticia, pues sólo existe *un* mundo, el mundo en el que vivimos, el mundo que conocemos a través de nuestras interpretaciones. El ser humano, a diferencia del animal, se caracteriza por ser un animal que se autointerpreta; es decir, interpreta su ser y organiza su conducta desde esa interpretación. El “género”, entonces, es la interpretación cultural de qué es ser persona humana macho o hembra, es el modo en el que cualquier ser humano *se hace con* su pertenencia a uno de los dos sexos. El género es sexo interpretado, sexo humanizado. No existe ese abismo infranqueable entre “sexo” (naturaleza) y “género” (cultura); por el contrario, en la unidad del ser humano éstos necesariamente se coimplican.

Lo interesante de esta interpretación, que reemplaza la causalidad lineal ilustrada por un círculo hermenéutico, es que elimina ese “lecho rocoso biológico independiente de nuestras prácticas” (hecho bruto, “naturaleza” ilustrada) y hace también depender en cierta medida al sexo del género. Pues el sexo al que accedemos también es interpretación, creación cultural. Pero la gran diferencia de este planteamiento con el del feminismo radical (que a primera vista podría confundirse) es que aquí la cultura incluye la naturaleza y la naturaleza exige la cultura. No puede haber oposición ni competencia, pues en el “fenómeno humano” hay una referencialidad recíproca: el hombre es 100% natural y 100% cultural simultáneamente.

Para que lo anterior sea posible, sin embargo, se requiere otro concepto de naturaleza (no el sustrato neutro y mudo ilustrado), una naturaleza dinámica que se predique del “conjunto de tendencias y actividades que son propias o corresponden de suyo al ser que se califica como ‘natural’. Tiene en sí mismo el principio de su movimiento y reposo, y tiende a algo que es su perfección”¹⁷. Es decir, una naturaleza con sentido teleológico, definida por su compleción, por el fin al que tiende con el despliegue paula-

¹⁶ Cfr. Arregui, J. Vicente: “La Construcción del Género y del Sexo”, 1999, pp. 17-63.

¹⁷ Arregui, J. Vicente: “La Construcción del Género y del Sexo”, 1999, p. 51.

tino de sus potencialidades, y no por su “ahora” bruto¹⁸. Cuando definimos al hombre, por ejemplo, como “naturalmente social”, empleamos este concepto aristotélico de naturaleza. Del mismo modo se le tendría que definir como “naturalmente cultural”: “Dado el carácter abierto de la naturaleza humana —señala Arregui—, la naturaleza de la sexualidad en el hombre no se contrapone a su configuración cultural, sino que más bien la exige. También, en el plano de la existencia personal, es fundamental una verdadera autodeterminación (dentro de ciertos límites) de la sexualidad, que incluye tanto la autoselección de los estímulos que serán relevantes como la configuración de pautas de respuestas”¹⁹.

La cultura, entonces, es la continuación de la naturaleza. No es naturaleza pero tampoco se le opone. Es algo nuevo, no precontenido, un añadido humano a las cosas, pero no completamente ajeno a ellas, no reprimiéndolas sino potenciándolas. No tiene la realidad ni la consistencia de lo físico, pero sí posee un dinamismo y capacidad de desarrollo propios. También puede adquirir muchas variantes, como bien han intuido los estructuralistas. Sin embargo, y a pesar de ser artificial (no innata), la cultura no es arbitraria.

II.1. Autointerpretación y habitualismo: Identidad construida

¿La mujer nace o la mujer se hace? ¿Naturaleza o cultura? Según lo ya expuesto, ésta es una pregunta falaz, pues ambos términos se coimplican en el ser humano. La cuestión estriba ahora en entender cómo se conjugan de hecho, cómo interactúan en la conformación de la identidad humana. Hay dos temas, muy vinculados entre sí, que, aunque provienen de tradiciones filosóficas distintas, ayudan a comprender esta relación: los hábitos y la capacidad de autointerpretación constitutiva de la persona.

Siguiendo a Alejandro Vigo²⁰, se puede decir que en el análisis de la identidad personal se distinguen dos tipos de problemas: las cuestiones de constitución y las cuestiones de identificación y reidentificación. Las primeras son “las notas esenciales constitutivas descriptivas y normativas de las entidades llamadas personas y la condición de posibilidad de su continui-

¹⁸ La “teleología”, concepto griego, implica definir en función de la causa final. Por ejemplo, un capullo de rosa, aunque no esté completamente desarrollado, ya pertenece a la especie (naturaleza) “rosa”, y si no ve interrumpido por causas externas su desarrollo, llegará con el tiempo a ser una “rosa”.

¹⁹ Arregui, J. Vicente: “La Construcción del Género y del Sexo”, p. 38.

²⁰ Cfr. Vigo, Alejandro: “Persona, Hábito y Tiempo. Constitución de la Identidad Personal”, 1993, pp. 271-287.

dad en el tiempo”; aquello que nos permite reconocer a ciertos individuos como miembros de la especie humana y no como moscas o abedules. Las cuestiones de identificación y reidentificación, en tanto, son “los criterios básicos para distinguir individuos de la clase de personas entre sí, y reidentificarlos en contextos diferentes”, es decir, saber que la mujer que hace 30 años me tomaba la mano para cruzar la calle es mi misma madre, aunque mucho haya cambiado, y la misma la mujer que entra ahora intempestivamente a casa.

Las cuestiones de constitución vienen dadas, y podrían llamarse “identidad específica”. Las cuestiones de identificación y reidentificación, en cambio, son producto de nuestra praxis, son *a posteriori*, contingentes y empíricas. Esta identidad singular o identidad práctica es sin lugar a dudas construida, no viene dada, pero no es por ello menos esencial al “yo” que la identidad específica. A través de su praxis, el “yo” se constituye “ontológicamente como portador de determinadas disposiciones habituales que dan consistencia a su carácter y a su ser personal individual”²¹. Esta autoconfiguración disposicional, entonces, constituye esencialmente a cada persona como ésta y no otra, como un yo particular y único, y la constituye tan íntimamente que se le denomina su “segunda naturaleza”, pues ya no sólo se actúa según ella, sino que incluso se desea según ella.

¿Cómo sucede esto? Vigo, siguiendo a Aristóteles, afirma que los hábitos son categorialmente estructuras de potencialidad activa determinada. Es decir, los hábitos no son innatos, no son dados por naturaleza, pero tampoco son “contra la naturaleza”, pues nuestra “identidad específica” contiene en sí su potencia. Ahora bien, los hábitos se conforman internalizando estándares valorativos de modo tal que producen una profunda identificación del ser del sujeto con estos modelos, devienen parte de su núcleo personal íntimo. Los hábitos, entonces, retienen activamente nuestra actividad pasada. Originalmente los podemos formar; pero una vez formados son difíciles de modificar. Y por ello son tan relevantes, pues “preforman” la praxis futura. Entonces, en este sentido, sí somos producto de nuestras decisiones. Los hábitos son “artificiales” (no son innatos) pero no totalmente arbitrarios, pues tienen su raíz en el tipo de ser que soy (identidad específica): por más que quisiera, yo —ser humano— no podría adquirir el hábito de volar.

Otro modo, complementario, de tratar este tema es entender al ser humano como un animal que se autointerpreta. Charles Taylor, quien entre

²¹ Vigo, A.: “Persona, Hábito y Tiempo. Constitución de la Identidad Personal”, 1993, p. 277.

muchos otros ha desarrollado ampliamente este tema²², afirma que nuestra comprensión de nosotros mismos es en parte constitutiva de lo que somos. Esto sucede porque nosotros, para conocer, “articulamos nuestra experiencia según lo que somos”. Vale decir, interpretamos, damos sentido a una cierta realidad, contamos historias verosímiles, para entenderla mejor a ella y entendernos a nosotros mismos. Estas articulaciones, entonces, constituyen nuestra experiencia; y lo hacen de modo tal que la descripción de los objetos que en ella aparecen (y de uno mismo entre ellos) no es ni totalmente independiente (objetiva, neutral, absoluta) ni tampoco totalmente arbitraria, pues yo articulo y evalúo en función de algo que “ya soy” (un ser humano de una determinada cultura, con un cierto lenguaje, etc.).

Esto se entiende mejor desde la caracterización de “persona” que hace Taylor. Más allá de los rasgos resaltados habitualmente en la época moderna (conciencia, capacidad estratégica, etc.), el filósofo canadiense afirma que la distinción crucial entre una persona y una no-persona es que a la persona “las cosas le importan”²³, a la persona —siguiendo a Heidegger— *le va su ser*. Las preocupaciones de un ser personal son cualitativamente distintas a las de otros seres conscientes, pues son las que aparecen en el espacio abierto que él denomina “discriminaciones cualitativas o discriminaciones en sentido fuerte”. Las cosas “le significan” de un modo especial²⁴.

Los seres humanos, como todo animal, sentimos emociones frente a los estímulos del ambiente. Estas emociones las articulamos, las juzgamos, tanto de acuerdo con nuestras condiciones subjetivas (quienes somos, creencias, hábitos, disposiciones) como de acuerdo con lo que la cosa es. La emoción, entonces, es la que me conecta con la realidad, aunque con la realidad ya interpretada, ya articulada, según lo que es significativo para mí como ser humano. De este modo, la emoción articulada es la que me abre al dominio de lo que es el bien humano.

Lo que es significativo, por tanto, no depende sólo de la emoción, sino de la explicación que yo me doy; explicación que se realiza a la luz de un horizonte de inteligibilidad, o de lo que Taylor llama, siguiendo entre otros a Gadamer, un “marco de referencia”. Éste es el que está constituido

²² Ver, por ejemplo, su ensayo “Self-Interpreting Animals”, 1985, pp. 45-76.

²³ Cfr. Taylor, Ch.: “The Concept of Person”, 1985, pp. 97-114.

²⁴ Taylor, profundizando en la ya canónica distinción que hace Harry Frankfurt entre los deseos de primer orden y los de segundo orden (“desear desear” algo y no otra cosa, lo que sería una característica exclusiva del ser humano), distingue entre estos últimos los “deseos en sentido débil” y los “deseos en sentido fuerte”. Los primeros se refieren a aspectos estratégicos o de conveniencia; los segundos, a distinciones cualitativas, habitualmente morales.

por mis “discriminaciones en sentido fuerte”: las personas podemos evaluar nuestros deseos y discriminar entre ellos cuál es más intenso o más eficiente para un fin particular (discriminaciones en sentido débil); pero también podemos (y lo hacemos permanentemente) evaluarlos de otro modo, evaluarlos en relación a una unidad de sentido, a qué *modo de vida* pertenecen o a qué *tipo de persona* quiero ser. Desde esta perspectiva, los deseos son más nobles o más bajos, más o menos valiosos, etc. La diferencia entre ellos no es si son más o menos deseados, sino si son más o menos deseables para mí: su diferencia es cualitativa, e implica el reconocimiento de que hay cosas valiosas independientemente de mi voluntad. Cuando sentimos que debemos condenar un acto a pesar de nuestra motivación por él (por ejemplo, matar a mi jefe o pegarle a mi esposa), reconocemos que existe otro bien que se debe considerar superior por sí mismo, y no por la intensidad de nuestras motivaciones.

El conjunto de estas discriminaciones cualitativas conforman el horizonte significativo (no temático por cierto) en el que vivimos nuestras vidas y donde éstas adquieren y encuentran sentido. Dicho de otro modo, este horizonte de distinciones cualitativas, o si se prefiere morales, es el marco de referencia dentro del cual nuestra identidad es definida, pues ella se orienta según lo que nos resulta significativo, “lo que nos importa”. La moralidad entonces, lo que yo interprete como significativo o valioso, es constitutivo esencial de la identidad humana, de mi “yo”.

Pero lo interesante en la postura de Taylor es que estas articulaciones de la experiencia, donde resaltan los bienes humanos, no son arbitrarias, no son subjetivistas ni voluntaristas. Las articulaciones son más o menos adecuadas, más o menos verdaderas, más o menos “dadoras de sentido” a la experiencia. Y también pueden estar completamente equivocadas. Por ello es que siempre están abiertas a la re-evaluación, a la competencia de versiones y a la rearticulación. El asunto queda claro comparando dos éticas modernas opuestas: el empirismo, que considera “bueno” el deseo más deseado (Hume); y la teoría de la elección radical, que considera “bueno” lo que yo desde una indiferencia originaria califique arbitrariamente como bueno (Sartre). Taylor rechaza ambas éticas, y afirma que cuando “elegimos valores” lo que hacemos es tomar por verdaderas las razones que justifican a unos y no a otros, y sólo en ese sentido los elegimos. Es una elección fundada, un juicio acerca del valor de la realidad (no de la intensidad de mis deseos). El sentido, entonces, lo valioso y lo significativo, no lo “inventamos” en nuestras articulaciones, sino que lo “descubrimos”.

Para terminar ya este apartado, cuyo fin es defender que aunque en gran medida autoconstruimos nuestra identidad no lo hacemos desde la

nada, hay que decir que el hecho de que nuestra libertad esté limitada o situada (por la identidad específica, por el tipo de ser que yo soy y el consecuente valor de la realidad para mí, por mi cultura y las articulaciones propias de ella, etc.) no la hace menos libre. Al contrario. La libertad absoluta, la supuesta libertad del sujeto que se autodefine moderno, la de la ética de la elección radical, termina autoaniquilándose, pues si no hay nada que la incline a elegir entre una opción u otra, las opciones se vuelven triviales y su “autoelección”, nihilismo. Somos seres autónomos en cuanto somos seres capaces de discernir o discriminar autónomamente entre los valores que a través de nuestras articulaciones nos presenta la realidad. Somos autónomos en cuanto realizamos esas articulaciones o interpretaciones (más o menos temáticamente) y elegimos entre ellas la que nos parezca más verosímil, con mayor sentido. Pero no inventamos los valores ni la verosimilitud. Ése es el límite de nuestra autonomía, aunque es también su condición de posibilidad.

Entonces, sí es cierto que construimos o decidimos nuestra identidad con los hábitos que desarrollamos y las autointerpretaciones, pero sólo lo hacemos hasta cierto punto (los hábitos son una “segunda naturaleza”, pero hay una “primera naturaleza”; y las autointerpretaciones dependerán del tipo de ser que yo soy). Más de ello sería la autoaniquilación. Artificial, sí, pero no arbitrario, pues incluso la identidad autoconstruida requiere de cierta consistencia que no cualquier versión le puede dar.

II.2. Ética: Mejores y peores modos de vida

Existirían, por consiguiente, versiones viables y versiones inviables para el ser humano. El sujeto que se autodefine totalmente, que se crea de la nada, y el sujeto totalmente determinado por sus condiciones biofísicas son inviables, la experiencia misma los refuta. Pero hay muchas versiones viables junto a éstas, versiones que darán más o menos sentido, que serán más o menos consistentes, más o menos significativas. En este apartado postularé que las mejores versiones son, en relación al ser humano, las mejores moralmente: las versiones éticamente superiores que dan, a su vez, la mayor plenitud al ser humano.

De acuerdo con lo ya expuesto, es central en la definición de persona el que las cosas le importan, “le van” de un modo peculiar, “le van” moralmente. Al hablar de moral o ética se habla de lo que se considera valioso, de aquello en virtud de lo que definimos nuestra identidad y orientamos nuestra vida, y no de un conjunto extrínseco de reglas ajenas e

impuestas como desgraciada y equivocadamente se entiende muchas veces. La persona, entonces, no es sólo actuación, sino, radicalmente, orientación en un espacio moral. Asimismo, también se dijo que a través de las emociones somos capaces de darnos cuenta de cuál es el bien para nosotros en tanto sujetos humanos. Pero esto no es a través de la espontaneidad afectiva ni del primitivismo emotivo, sino de las emociones articuladas, es decir, interpretadas e integradas en nuestro núcleo íntimo por medio de creencias y hábitos²⁵. En consecuencia, el primitivismo afectivo, el simple “yo lo siento así”, no es necesariamente la “mejor versión”. Podría serlo si las articulaciones fueran las más adecuadas y verosímiles, pero de eso no hay garantía posible. Entonces, es más seguro que nuestra “mejor versión” sea la guiada por las más desinteresadas razón y voluntad que por los siempre demasiado involucrados afectos o tendencias sensibles.

De aquí se entiende que la filosofía realista postule que no es la “naturaleza sin más” el criterio de moralidad. No es moralmente correcto para un ser humano lo que, simplemente, es conforme a naturaleza (en general), sino, específicamente, lo que es conforme a naturaleza “en tanto conocida y analizada por el hombre, es decir, en la medida en que se refiere a objetos que están en conformidad con la recta razón que basa su discernimiento en la naturaleza”²⁶. No es la naturaleza sino la razón que conoce la naturaleza la que impone deberes; la inmoralidad (salvo en casos “contranatura”, que es contra nuestra misma naturaleza animal) no es lo que en general contraviene la naturaleza sino lo que se opone a la recta razón²⁷. De hecho, la mera naturaleza biológica no impone deberes ni reglas morales; la razón es la única que puede hacerlo. El mundo animal, irracional, no es un mundo moral; aunque, cabe resaltar, sí puede hablarse de conductas desviadas, conductas que no obedecen al normal modo de ser de los individuos de la especie. Un perro que se quite la vida, un caballo que coma carne, un conejo que intente tener relaciones sexuales con un gato, se definirían como conductas desviadas. Cualquiera de éstas se explicaría por alguna alteración fisiológica, pero no, obviamente, por la libertad de elección del animal.

²⁵ Las creencias y fundamentalmente los hábitos, como se puede inferir, explican preclaramente por qué pueden existir distintas versiones acerca de lo bueno para el ser humano entre los mismos seres humanos. Por ejemplo, una persona habituada al exceso de bebida tenderá, por su vicio, a no considerar la intemperancia como un mal para el ser humano.

²⁶ Elders, Leo J.: *Hombre, Naturaleza y Cultura*, 1998, p. 32.

²⁷ Esta distinción es fundamental, pues hay quienes podrían argüir que la transfusión de sangre, por ejemplo, o el trasplante de hígado, son acciones no conformes a la naturaleza y, en consecuencia, inmorales. El realismo filosófico, en cambio, no lo consideraría así.

Retomando así las dos definiciones de naturaleza que coexisten en nuestra cultura, la noción ilustrada de “lo que es actualmente, la naturaleza bruta” y la noción clásica de “naturaleza como compleción o fin del individuo”, se siguen dos diversos conceptos de la *normalidad*. De acuerdo con la noción ilustrada, lo *normal* es lo más común, lo estadísticamente superior. Si todos los perros se suicidaran el día de mañana, se calificaría de *normal* la tendencia al suicidio de los perros. De acuerdo con la noción clásica, en cambio, la de naturaleza como fin, lo *normal* es lo que inclina a la autorrealización, compleción o perfección del ser de que se trate. Por ejemplo, lo *normal* de una bellota es convertirse en roble, aunque sólo una ínfima cantidad de bellotas lo consiga.

Cuando se habla de conductas desviadas en las ciencias naturales, entonces se usa el concepto clásico de naturaleza. ¿Y en el hombre? Si se usa el mismo criterio, hay que reconocer que también han de existir estas conductas desviadas. La homosexualidad, por ejemplo. Es desviada desde el criterio ilustrado de naturaleza (estadísticamente minoritario) y lo es también desde el criterio clásico de naturaleza (no lleva al ser humano al menos a uno de sus fines naturales, que sería como todo animal el de la reproducción), por lo que su presencia universal (en todas las culturas, aunque marginalmente) no es argumento para legitimarla.

Pero ¿qué es verdaderamente lo *normal* en el hombre? ¿Qué es lo *natural*? Si sostenemos la visión teleológica de naturaleza, lo *natural* es lo *mejor*, no lo *común*; y es también lo *moralmente más correcto*. Esta perspectiva entiende que la ética es el fortalecimiento de las tendencias del ser humano, de que entre las múltiples tendencias es posible discriminar cualitativamente y desarrollar las que apuntan a lo que nos parece más valioso, es decir, las tendencias que nos inclinan a nuestro *telos*, a nuestra autorrealización.

Ahora bien, y éste es el punto fundamental, las culturas, las articulaciones comunes que nutren y se nutren de las articulaciones individuales sobre lo que es el ser humano y su vida, como ya veremos, también son susceptibles de calificación ética: pueden ser mejores o peores, pueden favorecer o no la autorrealización del ser humano, acercarse o alejarse de lo más valioso. De hecho, las mismas Naciones Unidas en su definición de sexualidad y género afirman que son estructuras sociales que pueden ser transformadas “en virtud de una *mejor* calidad de vida”. Es decir, admiten lo mejor y lo peor, las articulaciones más o menos plenificadoras.

Por ejemplo, el sadomasoquismo existe, pero ¿es bueno? ¿Es tan buena una relación sadomasoquista como una relación no sadomasoquista? No se viola el derecho de nadie, pues se presume que las dos partes de la

relación consienten en ese vínculo; y también se presupone que ambas “desean” eso, incluso muy intensamente. ¿Por qué razón, entonces, nos cuesta admitir que una relación sadomasoquista es cualitativamente igual a cualquier relación sexual? ¿Sólo porque culturalmente se la infravalora, o es que tal vez percibimos, mediante una discriminación cualitativa, que hay algún bien superior, más valioso, que está siendo sobrepasado por otro inferior, aunque no seamos capaces de formularlo temáticamente? Esta última hipótesis parece ser más plausible.

Aplicando finalmente estos conceptos al debate actual sobre la teoría del género, cabe preguntarse por qué el feminismo radical, fundamentado en el estructuralismo, puede llamar a resistir la estructura social del género a través de representaciones paródicas y subversivas (*Queer theory*), si al final de cuentas cree que todo es igual, todo es mera “estructura social”. ¿Por qué habría que oponerse a unas y no a otras? ¿Por qué no oponerse, por ejemplo, a la estructura social de la justicia; a la de la igualdad ante la ley o a la no discriminación de los negros por su color de piel? Si no hay diferencias cualitativas entre las diversas creaciones culturales, todo es igualmente lícito, incluso la discriminación de las mujeres o de las personas homosexuales. Obviamente esta posición no se sostiene. Sin “ética” (mejores y peores modos de ser) no es posible dar una imagen plausible del ser humano y la sociedad.

II.3. Esencia y estereotipo: Ethos femenino y masculino

Probablemente una de las causas por las que el antiesencialismo ha penetrado tan fuertemente en nuestra cultura es la confusión habitual entre esencia (o naturaleza: aquello que hace que la cosa sea lo que es) y estereotipo²⁸. El último es convencional y alude a cómo se identifica un individuo en una determinada comunidad lingüística; la esencia, en cambio, es universal y no inmediatamente accesible a nuestro horizonte cognoscitivo. Si no distinguiéramos entre estos conceptos, y un individuo de una clase no cayera bajo el estereotipo de esa clase (como un tigre albino, por ejemplo, que no corresponde al “felino con rayas”), caeríamos en una pseudocontradicción lógica que sólo se resolvería diciendo que ese tigre albino no es verdaderamente tigre o que la “esencia” de tigre no existe (no existe la “especie tigre”), que sólo hay particulares y ningún universal. La dificultad del tema estriba en que, dado nuestro horizonte cognoscitivo, sólo accede-

²⁸ Distinción que hace J. Nubiola, siguiendo a Hilary Putnam, en “Esencialismo, Diferencia Sexual y Lenguaje”, 2000, p. 170.

mos a las esencias a través de los estereotipos, de suerte que nos toca la ardua (y muchas veces imposible) misión de discernir qué es convencional y qué es esencial en nuestras definiciones, habiendo no pocas oportunidades en que lo convencional está tan arraigado en nuestras creencias, que lo confundimos y nuestro mismo sentido común nos presiona para clasificarlo como *natural*, esencial, acto que hace que la cosa sea lo que es.

En la cuestión del género este problema ha sido crucial. ¿Existe un *ethos*, un modo de ser persona, femenino y masculino, que no sea mera convención? ¿Hay alguna diferencia esencial en el modo de estar en el mundo del hombre y la mujer, o efectivamente es todo adquirido, aprendido según los cánones de la oculta hegemonía masculina-heterosexual de la sociedad? Y si hubiera esta diferencia entre el *ethos* masculino y el femenino, ¿cómo se entienden los *ethos* homosexual, transexual y bisexual, los otros tres géneros que intentan legitimar?

Responder esta pregunta, intentando separar lo meramente convencional y arbitrario de lo que pudiera ser cultural pero no arbitrario, requiere retomar los conceptos expuestos en los apartados precedentes. En primer término, todos los seres humanos poseemos una identidad específica, que nos hace ser seres humanos y no otro tipo de ser (vegetal, mineral, animal irracional...). Esta identidad es universal, y basta para justificar la igual dignidad y por tanto igual consideración jurídica de todas las personas, sean éstas mujeres, hombres, homosexuales, negras, chinas, educadas o analfabetas, gordas o flacas. Sobre esta identidad específica, o más bien en ella y a partir de ella, cada individuo construye su identidad práctica-personal. Esta identidad puede calificarse de “artificial” en cuanto no es innata sino adquirida (más o menos conscientemente) en la propia experiencia vital. Pero el hecho de que sea “artificial” no la convierte en “arbitraria”. Y éste parece ser el meollo del asunto.

La identidad personal puede realizarse de indefinidas maneras, pero siempre dentro de ciertos márgenes o límites que la persona no puede, en muchos casos, o no debe, en otros, sobrepasar, sin un costo inmenso de degradación personal y alienación. En primer lugar, la misma identidad específica nos impone límites: yo, ser humano, no puedo volar por mis propios medios ni puedo desarrollar mi existencia bajo el agua sin ayuda técnica, por más que así lo desee. Eso me está vedado. Además, dada también mi identidad específica, yo tendré un cuerpo (o, más precisamente, seré un ser corpóreo) que, salvo en caso de raras enfermedades, será el cuerpo de un hombre o el de una mujer. El cuerpo no es sólo la figura externa, implica también —salvo raras enfermedades— un genotipo, unos ciertos caracteres

secundarios y un metabolismo (tiempos de maduración, tendencias de concentración de hormonas, etc.) concretos.

Estos dos límites o márgenes externos (ser un ser humano y ser un cuerpo masculino o femenino) son obvios y se relacionan con el *ethos* de cada individuo. Pero hay un tercer límite para la propia autointerpretación y consiguiente autoconstitución del yo: la cultura, las articulaciones de sentido que se “ofrecen” en ella y hacemos propias por medio del lenguaje, la educación, la imitación, la reacción y las prácticas sociales significativas. Por ejemplo, nuestra cultura no comprende el rito de la antigua cultura china de atrofiar los pies de las mujeres. Ese rito o costumbre para nosotros carece de sentido, está desarticulado, y sería muy extraño que un padre chileno obligara a su hija pequeña a fajar permanentemente sus pies y ponerse zapatos chinos (lo calificaríamos sin duda de psicópata).

No obstante, la cultura está “viva”, y a diferencia de los dos límites anteriores para nuestra autoconstitución, ésta va cambiando según la vayamos cambiando, pues se relaciona con los individuos con una causalidad circular. Y no es monolítica, obviamente. Sus límites son bastante amplios, y dentro del espectro de lo “sensato” (lo que tiene algún sentido para algunos, pues no todos encontramos igual sentido en lo mismo) se discrimina. Esa discriminación es la ética. Hay alternativas más y menos éticas *para mí* según lo que *yo* considere valioso, y otras más o menos éticas *para la cultura* según lo que en ella *se* considere valioso, pues ésta no sólo “ofrece” articulaciones como un supermercado, sino que contiene o sintetiza también las valoraciones de nuestras articulaciones privadas. Por ejemplo: la educación superior femenina fue una opción inarticulada por siglos, no era culturalmente viable, no había leyes que la permitiesen ni inquietud por realizarlas. Con el tiempo se articuló, y hoy se considera tan bueno que la mujer como el varón accedan a la educación superior. Las relaciones sexuales prematrimoniales: siempre han sido una posibilidad biológica, pero hasta hace pocas décadas en Chile era una opción culturalmente mal evaluada. No estaba desarticulada pero no se tenía por “buena”. Actualmente esa calificación cultural ha ido desapareciendo²⁹.

Reconociendo entonces estos tres límites a la autoconstitución del propio *ethos* (especie, cuerpo y cultura), podemos ya ver su aplicación al

²⁹ Las evaluaciones culturales influyen y son influidas por las evaluaciones personales. Ambas son susceptibles de juicios éticos. Existen articulaciones mejores y peores, y claramente no hay un progreso lineal en la evolución de la cultura ni de las personas. Es decir, se podría —por la adquisición de hábitos viciosos, por ejemplo— pasar de una mejor articulación a otra peor. La “corrupción” de instituciones o personas que alguna vez fueron paradigma de probidad es una muestra patente de este hecho.

tema del género. En términos generales las culturas históricas han validado dos géneros: el femenino y el masculino, que también en términos generales correspondían a las personas-mujeres y a las personas-hombres, respectivamente. Siempre ha habido personas homosexuales, pero siempre han sido también un fenómeno marginal que se entendía como una desviación particular y no como otra articulación cultural valorada y “ofrecida” como una opción igualmente valiosa³⁰. En la actualidad, las feministas radicales y los teóricos del género han introducido la discusión sobre los cinco géneros, es decir, buscan que culturalmente tengan sentido, consistencia, sean igualmente considerados los géneros masculino, femenino, homosexual, bisexual y transexual. Culturalmente esto puede suceder, sin duda (los límites que impone la cultura para las articulaciones no son tan inflexibles, como serían los de la identidad específica). La pregunta es, ¿es bueno? ¿Es mejor una cultura que valide por igual estos cinco géneros, u otra que mantenga como la opción más valiosa la de la heterosexualidad? La ética, que es la encargada de discriminar la valía entre las articulaciones culturalmente posibles, es entonces la llamada a aclarar este debate.

El segundo de los “límites” para la autointerpretación y autoconstitución de la identidad práctica enunciados más arriba era el cuerpo. Primero habría que establecer hasta qué punto el cuerpo influye en la propia identidad, en el propio *ethos*. En lugar de perdernos en la infinidad de estudios de detalles fisiológicos que hay actualmente disponibles, baste aquí recurrir a la experiencia ordinaria. Millán Puelles afirma que “las diferencias de sexo no son puras y simples diferencias somáticas o fisiológicas. El sexo es una realidad psicósomática e incluso espiritual. Espiritual por repercusión, porque permite inflexionar versiones o ediciones distintas de esa integridad que es la persona humana, como realidad espiritual, y corporal también, por supuesto”³¹. En otras palabras, como todo lo somático es espiritual y todo lo espiritual es somático en el ser humano, como no hay una dualidad cuerpo-espíritu sino una única persona que integra estas dimensiones de modo indiscernible (yo *soy* mi cuerpo; yo *soy* mi espíritu; me identifico con ambos porque yo *soy* una única persona), cómo sean mi cuerpo y fisiología afecta

³⁰ Es habitual poner el ejemplo de los filósofos griegos para justificar las conductas homosexuales. Esto implica cierto desconocimiento del tema. Si bien es cierto que ciertos maestros tenían relaciones con sus discípulos *imberbes*, generalmente como pago por sus enseñanzas, no hay que olvidar el desprecio a la mujer que había entonces. Y en última instancia, estos mismos filósofos griegos justificaban la esclavitud y la exposición de niños. Sus costumbres, por tanto, no tienen por qué ser parámetro de moralidad.

³¹ Millán Puelles, Antonio: “La Libertad y el Ser de la Mujer”, 1976, pp. 193-194.

mi psique, y mediatamente todo mi ser. En virtud de las diferencias irrebatibles en los distintos niveles de la fisiología (somático, gonadal, fenotípico, etc.) la mujer “se viviría a sí misma” de un modo distinto al varón, por lo que psicológicamente sería, en cierto sentido, distinta al varón. Y esto empaparía también lo espiritual. De este modo, se podría postular que el psiquismo femenino y el masculino tienen ciertas características que son diferencias *naturales*, no meramente histórico-culturales o sociológicas, que constituirían su *ethos* particular³².

Sin embargo, y para no caer en el reduccionismo opuesto al de la “Queer theory” de creer que podemos autointerpretarnos sin ningún límite, hay que afirmar que estas dimensiones “espirituales” o psíquicas de la modalización sexual de las personas se articulan también con la propia configuración de la subjetividad. Existen condiciones naturales para la diferencia de géneros, “pero tal vivencia es siempre personal y biográfica, y adopta distintas modulaciones individuales más que rígidos estereotipos de género”³³. En particular, cabe rechazar la división de capacidades y de virtudes, algunas como femeninas y otras como masculinas. Todos los seres humanos tenemos la capacidad de desarrollar todas las virtudes, aunque éstas puedan cristalizarse de un modo en cierto sentido distinto en el varón y en la mujer, cada uno según su peculiar manera de hacer y de vivirse a sí mismo.

De aquí que si retomamos la anterior distinción entre naturaleza y cultura (cultura como continuación de la naturaleza, naturaleza como transida de significados que a la cultura le toca desvelar), que es la única interpretación consistente con la idea del ser humano como una *unidad*, que es como realmente nos vivimos, podemos comprender que no existe “un género cultural que pueda fundarse o no en un sexo natural, justamente porque no cabe una descripción puramente natural del sexo”³⁴. En otras palabras, sexo (“natural”) y género (“cultural”) no son compartimentos separados, no hay disyunción, divorcio, límites entre ellos. Ésa es la idea ilustrada que tanto en su versión determinista (freudiana) como indeterminista (estructuralista) se ha probado equivocada. Antes bien, existe una relación hermenéutica entre naturaleza y cultura, una relación real entre significados culturales y hechos biológicos, pues las expresiones naturales (gestos, llanto, besos...) son ya expresiones *de algo*, la mera neurofisiología no los describe; contienen ya un significado humano que toca a los desarrollos

³² Un claro estudio al respecto se encuentra en Dörr, Otto: “Sobre la Mujer y lo Femenino”, 1996, pp. 133-145.

³³ Nubiola, J.: “Emancipación, Magnanimidad y Mujeres”, 1994, p. 120.

³⁴ Arregui, J. Vicente: “La Construcción del Género y del Sexo”, 1999, p. 55.

culturales desvelar. Una sonrisa no es sólo la contracción de ciertos músculos faciales frente a estímulos determinados. “Los significados culturales explicitan el significado implícito en los fenómenos corporales precisamente en la medida en que los interpretamos como *gestos*, como algo que contiene ya en sí un significado”³⁵. De este modo, si el fenómeno corporal implica ya a la persona como unidad, sólo la relación sexual entre un hombre y una mujer puede ser plena; sólo en ella hay verdadera complementariedad genital, y sólo en ella puede darse, completamente y como expresión del amor interpersonal, el “abrazo”. Y este gesto no sería trivial.

Ahora bien, si lo anterior es correcto, y la naturaleza no se opone a la cultura sino que remite de suyo a ella, cabe encontrar en la primera los criterios para los desarrollos culturales, porque el significado o sentido que se les otorga no se inventa, se descubre. Si entendemos la naturaleza en este sentido teleológico, y no como espontaneidad afectiva ni hechos neutros sobre los que endosamos significados a voluntad, lo *normal* será lo *bueno*, es decir, lo *pleno*. Y si hemos visto que el *ethos* personal encuentra su raíz en la naturaleza, parece sensato concluir que culturalmente no deben considerarse más de dos géneros, el femenino y el masculino, correspondientes a la persona humana mujer y a la persona humana varón, como los géneros *normales*.

Esta tesis (revolucionaria en la actualidad) es atacada con otros dos tipos de argumentos, distintos a los propios de la teoría del género. El primero es el que confunde la esencia con el estereotipo y se opone a estereotipos concretos. El estereotipo del varón, de la mujer y de la persona homosexual, en nuestra cultura al menos, son estereotipos degradados. Quienes los atacan están habitualmente en lo correcto. Pero el “estereotipo” no es “la persona.” Por ello, frente a este tipo de argumentos, “sólo nos cabe reflexionar críticamente (acerca de los estereotipos que hay en nuestra cultura) para irlos purificando de todos los elementos que distorsionan la igualdad esencial entre varones y mujeres”³⁶, la igual dignidad en cuanto seres humanos de *todos*, que no implica la superación de sexos ni la igualdad de *ethos* genérico.

El segundo tipo de argumentos dice relación con la existencia de personas homosexuales, transexuales y con otras desviaciones sexuales (aunque la OMS desde hace algunos años decretó que no lo eran). ¿Qué actitud se debe tomar hacia ellos? En primer término, reconocer su igualdad esencial en cuanto seres humanos, tal como cualquier varón o mujer que no tiene por qué ser discriminado. Y en segundo lugar, no igualar las conduc-

³⁵ Arregui, J. Vicente: “La Construcción del Género y del Sexo”, 1999, p. 59.

³⁶ Arregui, J. Vicente: “La Construcción del Género y del Sexo”, 1999, p. 25.

tas *normales* con las *anormales* porque eso cambia los límites valóricos culturales y favorece la anormalidad (como veré en el último apartado). Hay que analizar: ¿en qué se podría fundar la “igual valía” de estas tendencias respecto a las tendencias heterosexuales? No es en la noción de persona, como hemos visto, con los límites que ésta impone a nuestra identidad práctica que, aunque flexible en su habituación, no admite hábitos “arbitrarios”, “contra naturaleza”, como la sola no complementariedad corporal de los homosexuales ya demuestra. Tampoco se puede fundar en la fuerza del deseo ni en la espontaneidad afectiva que, como también ya vimos, se oponen a las discriminaciones en sentido fuerte que caracterizan al ser humano. Por último, y obviamente, no redundan en un beneficio para la especie, pues se imposibilita la reproducción. Sólo quedaría, como posibilidad, la propia autorrealización personal. En esto habría que hacer un estudio psicológico capaz de establecer hasta qué punto una persona con tendencias homosexuales se plenifica o frustra más con las conductas homosexuales que, por ejemplo, con la castidad. Aquí yo suspendo el juicio a nivel individual, pero no lo hago a nivel social, lo que dará el pie para el último apartado.

III. “Allá ellos”: Persona y comunidad

Ha sido común en la cultura liberal post ilustrada defender la tesis de que cada cual puede hacer lo que quiera consigo mismo mientras no afecte a terceros. Sin embargo, dado el carácter abierto de los seres humanos, no existen realmente acciones que no afecten a los demás; de allí que la actitud indiferente frente a lo que suceda en nuestra comunidad sea una actitud tremendamente peligrosa. En este apartado quiero defender, muy sintéticamente y también siguiendo a Charles Taylor, la idea de que no sólo la *moralidad* (aquello que consideramos valioso) es central en la constitución de nuestra identidad práctica sino también la *comunidad*, esos otros “sí mismos” entre los que vivimos con toda la red de significaciones, valoraciones, prácticas comunes y lenguaje que compartimos. Sin la existencia de esos “otros” no existe el “yo”, y el cómo sea la comunidad en que vivo será definitorio para el cómo sea yo.

El ser humano posee un carácter dialógico. En el libro *Multiculturalism. The Politics of Recognition*, Taylor afirma: “Nos hacemos agentes plenos, capaces de entendernos a nosotros mismos y definir nuestra identidad a través de la adquisición de ricos lenguajes de expresión [...] Aprendemos estos modos de expresión a través del intercambio con los demás. Las personas no adquieren los lenguajes necesarios para su autodefinición por

sí mismas. Antes bien, somos introducidos a ellos por la interacción con nuestros ‘otros significativos’, con las personas que nos importan”³⁷. El carácter dialógico, por otra parte, no está sólo en la génesis de la mente humana, sino que le acompaña toda la vida: pensamos (interpretamos, articulamos, discriminamos, temática o atemáticamente) con otros, tal vez contra otros, pero siempre en relación con otros.

Pues bien, si habíamos dicho que el ser humano es un animal que se autointerpreta, y que esa autointerpretación constituye en parte su identidad, y ahora se aclara que las autointerpretaciones no son aisladas, individuales, con lenguajes privados, sino que se realizan con el lenguaje disponible y en relación con otros, es claro que la propia comunidad, la propia cultura, es determinante para nuestras autointerpretaciones, que en cierto sentido nos constituye.

Taylor, influido sin duda por Gadamer, habla de los “marcos de referencia”³⁸, de aquellos horizontes que incorporan el conjunto de distinciones cualitativas cruciales para nosotros, a la luz de los que evaluamos nuestras alternativas y damos sentido a nuestras vidas. Subraya también que esa evaluación en sentido fuerte considera aquellos bienes o fines que consideramos valiosos independientemente de nuestros deseos, inclinaciones o elecciones, y que representan los estándares por los que estos deseos y elecciones se juzgan. El punto que ahora quiero destacar es que estos marcos de referencia son sociales, culturales. Como contienen las articulaciones (no necesariamente temáticas) con las que nos autointerpretamos y damos sentido y unidad a nuestra vida, y las articulaciones son lingüísticas, no es posible pensar en marcos de referencia individuales. A estas articulaciones de sentido Taylor las llama “versiones” (otros autores se refieren a “narraciones”). Cada cual elegirá la que considera “su” mejor versión, pero sería ingenuo y peligroso creer que ésta es sólo suya, que aparece de la nada; antes bien, las versiones siempre serán *nuestras* posibles versiones, siempre a partir de lo dado, de los horizontes comunes.

De aquí el rol fundamental de la cultura en la constitución de la propia identidad, y su calidad de “límite” para la autointerpretación. Los seres humanos somos en gran medida productos culturales, estamos situados o encarnados en un contexto socio-histórico que nos determina, no somos, cada cual, una radical novedad, una *tabula rasa*, capaz de autodefinirse absolutamente.

Pero tampoco somos seres totalmente determinados, sin márgenes de libertad. Nuestra libertad está situada tanto específicamente (seres con

³⁷ Taylor, Charles: *Multiculturalism. The Politics of Recognition*, 1994, p. 78.

³⁸ Este concepto fue acuñado en *Sources of the Self*, 1989, p. 18.

una determinada naturaleza: corpórea, racional, autointerpretativa, capaz de elegir mejores o peores versiones, etc.) como culturalmente. La libertad situada no es una libertad de segunda categoría, pues la libertad absoluta se autoaniquila, termina en el nihilismo³⁹. La “situación” es la condición de posibilidad de la libertad; los límites que impone son los márgenes que abren el espacio para la propia autodeterminación. Sin esos márgenes (especie, cuerpo, cultura) no habría espacio de libertad, no habría innovación, y no habría tampoco ser humano. Los límites son las reglas del juego; y un juego sin reglas no es juego.

Considerando, entonces, que existen estos márgenes, y considerando también que verdaderamente tenemos libertad para elegir versiones de sentido y de autoconstitución, por lo que implícitamente reconocemos la existencia de mejores y peores versiones (si no creyéramos en la existencia del bien y del mal las elecciones serían totalmente triviales, superfluas, absurdas), cabe hacer una breve digresión acerca del ideal contemporáneo de la *autenticidad*. La Modernidad occidental ha entendido por este ideal el que cada cual tiene derecho a vivir como quiera con tal de autorrealizarse, lo que ha llevado a un relativismo moral, una tolerancia mal entendida, al silencio y, con éste, a la desarticulación de los horizontes de referencia⁴⁰. Más que una liberación de dogmatismos (que en un primer momento posiblemente lo fue), esta comprensión de la autenticidad ha arrojado al ser humano a un vacío de sentido, rebajándolo a su límite mínimo de ser personal. Según lo visto anteriormente, un rasgo definitorio de la persona es que las cosas le importan, que “le va su ser”. Pero qué sea importante o significativo para cada uno no puede depender sólo de la emoción, requiere también de una explicación, una justificación abierta a la crítica. En otras palabras, las cosas sólo son o no importantes para nosotros a la luz de un marco u horizonte de inteligibilidad. Sin el marco de referencia, entonces, sin estas articulaciones acerca de lo bueno, lo valioso y lo significativo disponibles en el espacio público, que posibilitan las propias versiones de sentido, la misma autoelección es trivial e incoherente. Los seres humanos necesitamos el reconocimiento de los demás; si nadie nos “molesta”, es que nadie reconoce nuestro valor.

La alternativa a este autodestructivo concepto de autenticidad es alejarlo del individualismo y asociarlo, como es esencial en el ser humano, con la comunidad. En otras palabras, la autenticidad implica, tal como se le reconoce habitualmente, la creación, construcción y descubrimiento; la ori-

³⁹ Ver apartado “Autointerpretación y habitualismo: Identidad construida”, más arriba.

⁴⁰ Cfr. Taylor, Charles: *The Ethics of Authenticity*, 1991, pp. 18 y ss.

ginalidad, y la oposición a las reglas de la sociedad y potencialmente también a lo que reconocemos como moral. Pero la autenticidad también requiere, y ésta es la novedad respecto al concepto moderno, la apertura a los horizontes de significación y la autodefinición en el diálogo⁴¹. La autoconstrucción de la propia identidad, entonces, parte de algo, se impulsa y reconoce la existencia de algo más que el propio “yo”, aunque sin la obligación de adherir a ese algo ya dado. Sin este referente, sin esos horizontes comunes, el “yo” es incapaz de articulaciones y se degrada a una vida inhumana.

Finalmente, aplicando estos conceptos a la acción política que actualmente desarrollan los teóricos del género, queriendo legitimar la idea de cinco o indefinidos géneros constituidos exclusivamente en la actuación y autodefinición, se puede ver que, para quienes no creemos en ese contradictorio concepto de ser humano, el silencio o la mal entendida tolerancia representan una omisión de graves consecuencias. Si los marcos de referencia culturales son esenciales para la constitución de la propia identidad, el cambio de estos marcos tiene efectos directos sobre las identidades personales. Si la cultura impone realmente ciertos límites —normas explícitas e implícitas, modelos, etc.—, el movimiento de estos límites no será nunca inocuo.

Y la piedra de toque, como siempre, es la ética. Dijimos que hay mejores y peores versiones dentro de las versiones viables. No es físicamente viable autointerpretarse y vivir como pez (la identidad específica se nos impone) pero sí como persona homosexual o heterosexual. Si en el horizonte cultural estas dos opciones son igualmente válidas, si se interpretan como igualmente valiosas⁴², el número de personas no-heterosexuales crecerá exponencialmente⁴³. Aquí aparece la pregunta ética: ¿es esto bueno para la cultura? Anteriormente apuntamos que la moral no era un conjunto de normas externas y arbitrarias sino el fortalecimiento de las tendencias naturales del ser humano, con vistas a su plenitud, su perfeccionamiento como tal, su autorrealización. Si se interpreta la noción de género desde la

⁴¹ Cfr. Taylor, Ch.: *The Ethics of Authenticity*, 1991, p. 67.

⁴² No sólo es lógico sino también bastante usual el paso de lo “válido” a lo “bueno”. Una costumbre empieza por considerarse “válida”, tan lícita como cualquier otra. Luego, a medida que se arraiga (habitualismo: somos en parte nuestra praxis) llega a articularse como “buena” e incluso, a veces, como “la mejor”. Si la no-heterosexualidad fuera específicamente imposible, salvo para personas con alteraciones fisiológicas, el cambio en la articulación cultural del concepto de género sería irrelevante. Pero ése no parece ser el caso.

⁴³ La experiencia de los años recientes ya lo ha demostrado. No hay sólo un “salir del clóset”, sino, en muchos casos, el “probar”. Asimismo, la presentación de modelos culturales, o la simple “moda”, hace de la práctica homosexual una práctica cada vez más habitual.

perspectiva dualista, propia del feminismo radical que lo considera meramente cultural y en ese sentido arbitrario, un marco de referencia con dos géneros y otro con cinco o veinte son indistintos. Pero la visión dualista es generalmente más plausible en la teoría que en la vida ordinaria; donde vivimos *unitariamente* nuestro “yo”. Si se interpreta el género, en cambio, como un “modo de ser” en relación hermenéutica con lo que naturalmente se es, y por tanto con ciertos límites dados entre los cuales cabe una cierta pero no total autoconstitución, entonces las conductas homosexuales no son cualitativamente iguales a las heterosexuales, y un marco de referencia con dos géneros es culturalmente superior a otros. Y esto es lo que no se puede callar si se pretende construir una cultura verdaderamente humanista, es decir, una cultura que haga justicia al ser humano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arregui, Jorge Vicente: “La Construcción del Género y del Sexo”. En María José Jiménez Tomé (ed.), *Pensamiento, Imagen, Identidad: A la Búsqueda de la Definición de Género*. Universidad de Málaga, 1999.
- “Beijing: Declaraciones Oficiales de la Santa Sede”. En revista *Humanitas* N° 1, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1996.
- Butler, Judith: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, 1990.
- Butler, Judith: *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of ‘Sex’*. Routledge, 1993.
- Butler, Judith: “Gender as Performance: An Interview with Judith Butler”. En *Radical Philosophy* N° 67, 1993.
- Dörr, Otto: “Sobre la Mujer y lo Femenino”. En *Espacio y Tiempo Vividos*. Ed. Universitaria, 1996.
- Elders, Leo J.: *Hombre, Naturaleza y Cultura*. Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 1998.
- Glover, David y Kora Kaplan: *Genders*. Routledge, 2000.
- Millán Puelles, Antonio: “La Libertad y el Ser de la Mujer”. En *Sobre el Hombre y la Sociedad*. Rialp, 1976.
- Naciones Unidas: *Plataforma de Acción de la Cumbre Mundial de Desarrollo*. Beijing, Documento Oficial de las Naciones Unidas, 1995.
- Nubiola, Jaime: “Emancipación, Magnanimidad y Mujeres”. En *Anuario Filosófico* XXVII/2, 1994.
- Nubiola, Jaime: “Esencialismo, Diferencia Sexual y Lenguaje”. En *Humanitas* XXIII, 2000.
- Nussbaum, Martha: *Sex and Social Justice*. Oxford University Press, 1999.
- Singer, Peter: *Ética Práctica*. Cambridge University Press, 1993.
- Taylor, Charles: *Hegel*. Cambridge University Press, 1975.
- Taylor, Charles: “Self-Interpreting Animals”. En Charles Taylor, *Human Agency and Language*. Cambridge University Press, 1985.

- Taylor, Charles: "The Concept of Person". En Charles Taylor, *Human Agency and Language*. Cambridge University Press, 1985.
- Taylor, Charles: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, 1989.
- Taylor, Charles: *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press, 1991.
- Taylor, Charles: *Multiculturalism. The Politics of Recognition*. Princeton University Press, 1994.
- Vigo, Alejandro: "Persona, Hábito y Tiempo. Constitución de la Identidad Personal". En *Anuario Filosófico* N° 26, 1993. □