

Ética de género:

una perspectiva del reconocimiento
de la diferencia narrativa y arquetípica



Norma Liliana Ruiz Gómez



UNIVERSIDAD DE
MANIZALES®

Ética de género:

una perspectiva del reconocimiento de la
diferencia narrativa y arquetípica

Ética de género:

una perspectiva del reconocimiento de la
diferencia narrativa y arquetípica

Norma Liliana Ruiz Gómez



UNIVERSIDAD DE
MANIZALES

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Instituto Pedagógico

Rector
Guillermo Orlando Sierra Sierra

Vicerrector
Jorge Iván Jurado Salgado

Decano
Gonzalo Tamayo Giraldo

Ética de género:
una perspectiva del reconocimiento de la
diferencia narrativa y arquetípica

Norma Liliana Ruiz Gómez
© Universidad de Manizales
Mayo de 2018
ISBN: 978-958-5468-03-0

Diseño y diagramación
Gonzalo Gallego González
Fondo Editorial, Universidad de Manizales

Las opiniones contenidas en los artículos de esta publicación no comprometen a la Universidad de Manizales, son responsabilidad del autor, puesto que dentro de su ámbito democrático de cátedra libre y libertad de expresión, no se restringen conceptos u opiniones. Se autoriza la reproducción total o parcial de los artículos citando la fuente y el autor.

Norma Liliana Ruiz Gómez

Ética de género: una perspectiva del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica / Norma Liliana Ruiz Gómez. --1 ed. -- Manizales: Centro de publicaciones, Universidad de Manizales, 2018.

212 páginas.

ISBN: 978-958-5468-03-0

1. Género 2. Subjetividades 3. Igualdad de género 4. Identidades de género 5. Equidad de género I. Título II. Ruiz Gómez, Norma Liliana.

Dewey 305.3 / R934

Norma de descripción bibliográfica, RDA
Descriptores recuperados de Tesauro LEMB

Universidad de Manizales. Biblioteca

Contenido

Dedicatoria	9
Agradecimientos.....	9
Introducción	11

Capítulo Primero

Enlaces epistemológicos y aspectos metodológicos.....	23
1.1 Conceptos epistemológicos.....	23
1.2 Elementos metodológicos	40

Capítulo Segundo

La identidad: articulación narrativa y arquetípica	47
2.1 Algunas nociones de la identidad en las Ciencias Humanas y en las Ciencias Sociales, contexto para la psicología analítica de Carl Gustav Jung.....	48
2.2 La identidad narrativa: aproximación hermenéutica fenomenológica de Paul Ricoeur	52
2.2.1 Diferencia e identidad	59
2.2.2 Identidad, persona y sí mismo	65
2.3 La identidad arquetípica: de la psicología analítica de Carl Gustav Jung a la psicología arquetípica de Jean-Shinoda Bolen ...	73

Capítulo Tercero

El género: perspectiva desde la diferencia.....	87
3.1 La identidad personal, la identidad colectiva y el género	89

3.2 Aproximación histórica de las sociedades matriarcales a las sociedades patriarcales	93
3.2.1 Sociedades matriarcales.....	94
3.2.2 El patriarcado	100
3.2.3 Masculinidad y feminidad en el género y el patriarcado ...	104
3.3 Feminismos de la igualdad	111
3.4 Corrientes teóricas de los feminismos de la diferencia	113
3.4.1 Corriente de los feminismos psicodinámicos	118
3.4.2 Corriente posjunguiana femenina.....	126
3.4.3 Corriente posjunguiana masculina.....	135

Capítulo Cuarto

Una ética de género: desde el reconocimiento

de la diferencia narrativa y arquetípica	143
4.1 Identidad narrativa, género y teoría ética	144
4.2 La teoría de la acción y la teoría ética	146
4.3 La narratividad arquetípica como perspectiva moral en el desarrollo de una ética de género.....	152
4.4 Aproximación a las propuestas de la diferencia, la equidad y el reconocimiento para una ética de género	161
4.4.1 Aportes del universalismo ético y del comunitarismo para la perspectiva de género	165
4.4.2 Aportes de la ética de la diferencia en la configuración de una ética de género	171
4.4.3 El reconocimiento como elemento ético esencial en una ética de género.....	180
4.4.4 La aspiración ética de Paul Ricoeur hacia una ética de género del reconocimiento de la diferencia	188
4.4.5 Ética de género desde el reconocimiento de la diferencia de lo narrativo y arquetípico.....	193

Conclusiones	195
Referencias	205

Dedicatoria

Para ti...

Agradecimientos

Por, con y en JESÚS y los ángeles...

A mi madre Adielia Gómez Velásquez por su apoyo en los momentos más difíciles de este camino académico y personal.

Al Pequeño Gran Jerónimo Hernández Ruiz por su existencia.

A Laura del Carmen Jiménez Abúd por su dedicación, amistad incondicional y fe en mí.

Y por último a mis muchos dragones internos y externos...

Introducción¹

Norma Liliana Ruiz Gómez²

La ética es una rama de la Filosofía que a partir de Aristóteles, se ha comprendido como un campo disciplinar que estudia los ámbitos de lo bueno y de lo justo. En este sentido, lo bueno refiere a las acciones estimadas como valiosas en el sentido de que representan un bien; en palabras del estagirita: “lo que es bueno para todos, y que todos los seres apetecen, es el Bien” (Aristóteles, 2000, p.131). Lo justo, de acuerdo con este mismo filósofo, es lo que da cuenta de lo legal, de lo igual y de lo equitativo, mientras que lo injusto corresponderá a lo ilegal, lo desigual e inequitativo.

Desde la Revolución Francesa, se ha construido un debate ético y político en torno a las reivindicaciones que las mujeres han exigido sobre sus derechos sociales y políticos. Derechos de los cuales han sido excluidas, generándose una desigualdad entre los hombres y las mujeres en la cultura y de esta manera se ha constituido una sociedad injusta. Cabe men-

1 El presente libro, se teje de la tesis para optar al título de Doctora en Estudios Humanísticos, del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey -TEC de Monterrey - México. 2015.

2 Doctora en Humanidades. Magister en Educación y Desarrollo Humano. Maestra en Psicología Educativa. Magíster en Psicoterapia. Psicóloga. Docente Universidad de Manizales. Docente Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales.

cionar que no solo las mujeres han sido objeto de injusticia, sino ciertos sectores o grupos sociales también han sido sistemáticamente excluidos.

Las distintas rupturas históricas, económicas, sociales y simbólicas han configurado dicha sociedad que ha sido llamada la cultura patriarcal, convirtiéndose en el marco para el análisis del concepto de género. El género es entendido en la presente investigación como un constructo social fruto del análisis de los aspectos simbólicos, normativos, institucionales y de la identidad subjetiva, que configuran las relaciones de igualdad, desigualdad y diferencias entre los hombres y las mujeres, por tanto es dinámico y cambiante.

El enfoque de género se ha entendido como un campo de estudio específicamente de los feminismos. Para el presente trabajo de investigación, se incluye el análisis identitario tanto de lo femenino como de lo masculino para constituir una perspectiva de género integral, tanto de las condiciones identitarias de las mujeres como las de los hombres.

Al ser el género un constructo que analiza las relaciones de poder y de las diferencias identitarias entre los hombres y las mujeres, es preciso realizar un análisis riguroso sobre el concepto de diferencia y no solamente describir la idea de igualdad que se ha constituido como el concepto central de los feminismos de la igualdad para las reivindicaciones dentro de los espacios de la justicia y lo legal. El estudio desde la diferencia se realiza en la presente investigación para interpretar las relaciones que se construyen desde las distintas identidades entre los hombres y las mujeres, mismas que en cierta forma sintetizan lo igual y lo diverso. Este análisis se realiza desde los feminismos de la diferencia, en los cuales se encuentran los feminismos psicodinámicos, los feminismos posjungenianos y los movimientos masculinos posjungenianos. Desde este punto de análisis, se propone un camino conceptual para la constitución de una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

Los teorías principales que se analizan en la presente investigación son de tres autores, el filósofo francés Paul Ricoeur, de la corriente filosófica hermenéutica fenomenológica, el psicólogo suizo Carl Gustav Jung, proponente de la Psicología Analítica y la estadounidense Jean-Shinoda Bolen como representante de la Psicología Posjungeniana o Arquetípica. Las teorías de estos tres autores son el punto de partida para el análisis y la ampliación de los tres conceptos fundamentales para este trabajo, a saber: identidad, género y ética.

Ética de género

Es preciso destacar que Paul Ricoeur es un filósofo contemporáneo que recurre a una aproximación dialéctica para construir sus diferentes teorías; la teoría de la identidad narrativa, la teoría de la acción y la teoría ética ricoeuriana son propuestas que se construyen partiendo de relaciones de este tipo. Evidencia de lo anterior es que para el autor la identidad narrativa está constituida dialécticamente por dos elementos, el *idem* que él ubica en la memoria y el *ipse* donde se construye la promesa y la solicitud, así como la consciencia del sí mismo a través del reconocimiento del otro. Asimismo su teoría ética está constituida principalmente por una relación desde los planteamientos teóricos de Aristóteles y los fundamentos conceptuales de Immanuel Kant.

Por su parte Carl Gustav Jung, ha sido considerado como el primer psicólogo que introduce una reflexión sobre lo femenino dentro de la construcción de la identidad en el Psicoanálisis y en la Psicología Analítica. En Jung se encuentran también relaciones dialécticas para la comprensión del concepto identidad. La identidad para Jung está constituida tanto por el inconsciente personal como por el inconsciente colectivo. En el inconsciente personal se encuentran los elementos de la infancia, elementos que son traídos a la consciencia a través de la memoria. En el inconsciente colectivo, se encuentran el ánima como el arquetipo de lo femenino y el *animus* como el arquetipo de lo masculino, los dos arquetipos se encuentran tanto en el inconsciente de los hombres como en el de las mujeres. Estos arquetipos se manifiestan en la biografía particular de cada ser humano que se construye a través de las relaciones con los otros configurando una identidad narrativa mitológica arquetípica. El inconsciente colectivo y los arquetipos son innatos; puesto que son estructurantes y estructuradores de la personalidad de todos y cada uno de los seres humanos.

Por otro lado, Jean-Shinoda Bolen es la autora que ha construido una psicología femenina y una psicología masculina desde la corriente teórica posjunguiana o arquetípica. Esta perspectiva teórica se vuelve relevante para proponer una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica, ya que en la presente investigación se incluye el análisis desde los feminismos y también desde los movimientos masculinos, configurando una perspectiva de género integradora. Los movimientos masculinos posjunguianos, para la presente investigación, dan cuenta de los movimientos mitopoéticos, en los cuales se presenta la construcción de las identidades de los hombres desde el aspecto arquetípico, el cual se relaciona con la Psicología Profunda y la Psicología arquetípica de Jean-Shinoda Bolen.

Los elementos conceptuales de estos tres autores contienen aspectos que se pueden cruzar teóricamente para comprender la construcción de la identidad en los hombres y las mujeres de una forma particular. Esta identidad narrativa y arquetípica se amplía en el presente trabajo hacia la reflexión de una ética de género, puesto que como lo plantea Ricoeur, la teoría de la identidad narrativa sirve de articulación entre una teoría de la acción y una teoría ética.

A su vez, otros autores que apoyan la presente investigación en el análisis de la identidad son Allan B. Chinen y Clarissa Pinkola Estés, psicólogos de la corriente teórica posjunguiana que estudian la construcción de la identidad de los hombres y de las mujeres desde la narratividad arquetípica. Esta corriente permitirá en el desarrollo interpretativo del presente trabajo, proponer una deconstrucción de la cultura patriarcal.

En el presente trabajo también se integran otras autoras relevantes en el estudio del constructo de género como Gloria Bonder, Teresa de Lauretis, Julia Kristeva, Jane Flax y Judith Butler. Todas estas teóricas pertenecen a la corriente de los feminismos psicodinámicos.

Otros autores que son utilizados para apoyar las interpretaciones de los elementos teóricos éticos en el presente estudio investigativo son Polly Young-Eisendrath y Erich Neumann, autores que pertenecen a la Psicología Analítica y Arquetípica y que han abordado el tema ético en algunos de sus trabajos. Además de los anteriores autores de la perspectiva ética, se utilizarán para la construcción de la propuesta de una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica, algunos elementos conceptuales de las teorías éticas y de la justicia de Xabier Etcheverría, John Rawls, Jürguen Habermas, Seyla Benhabib y Axel Honneth. Estos son autores que han adelantado sus estudios en la ética del reconocimiento y en la ética de la diferencia principalmente.

Luego de presentar los distintos abordajes teóricos así como los aspectos conceptuales anteriores, es pertinente insistir que la presente investigación propone construir una articulación conceptual desde la reflexión de los conceptos identidad y diferencia para plantear una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica. Esta articulación conceptual se constituye entre la teoría de la identidad narrativa de Ricoeur y la teoría de la personalidad de Jung con las corrientes de los feminismos psicodinámicos y los feminismos posjunguianos y movimientos masculinos posjunguianos.

Ética de género

Es necesario decir que el concepto ética de género ha sido utilizado por autoras como Iris Marion Young, sin embargo, la particularidad de la ética de género que aquí se propone, intenta articular elementos del reconocimiento de la diferencia narrativa junto con los de la identidad arquetípica. En otras palabras, esta ética se construye desde un lugar teórico poco explorado,³ como es el de integrar las teorías de la identidad narrativa con los feminismos psicodinámicos en sentido amplio. Igualmente esta ética de género propone integrar otro ámbito del conocimiento asimismo poco estudiado como es la articulación entre una ética ricoeuriana con una nueva ética posjunguiana. Por otro lado, esta ética de género, tiene un enfoque particular pues, no solamente analiza la situación de las mujeres, sino las características identitarias de los hombres. De esta forma puede cobrar sentido un concepto de género que incluye tanto a lo femenino como a lo masculino, como ya se ha mencionado con anterioridad.

La aportación de esta investigación intenta dar cuenta de manera original, de una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica. Dicha ética de género, se configura desde las identidades narrativas a la manera de Ricoeur, la identidad arquetípica desde la perspectiva de Jung y una deconstrucción de los arquetipos de la Mitología Griega como lo propone Jean-Shinoda Bolen para una cultura patriarcal contemporánea transformada.

En este orden de ideas se hace preciso, en este momento, presentar la definición de ética de Paul Ricoeur. La ética según el filósofo Francés, es una aspiración *“a la verdadera vida con y para el otro en instituciones justas”* (Ricoeur, 2003a, p.186). Una reflexión ética según Ricoeur (1981) lleva tres pasos: escoger una acción dentro de los procesos de una causalidad y una finalidad teleológica, establecer el quién de la ética y por último imputar la acción a esa persona de la acción ética. En la presente investigación el primer paso da cuenta de las acciones que históricamente han sido responsables de las desigualdades de género y que llevan a proponer una ética de la igualdad pero sin reconocimiento de la diferencia. En el segundo paso, se incluyen a todos los hombres y las mujeres, en tanto éticamente responsables, quienes serán los agentes de imputación moral de dichas acciones generadoras de desigualdad dentro del marco del patriarcado, entendido este último como una institución.

3 Al menos hasta donde la investigación de la autora del presente trabajo investigativo ha logrado avanzar.

Por otro lado es necesario destacar que para la presente investigación, la diferencia es una noción fundamental para entender una ética de género tal y como se propone aquí. La diferencia, es entendida como un concepto de sentido y significación de lo femenino y lo masculino que incluye la comprensión de una diferencia desde lo otro no idéntico y no jerarquizable de algunas corrientes de la filosofía llamada posmoderna; específicamente se señalará de manera breve, lo que autores como Derrida, Deleuze y Lyotard han explorado a este respecto. Igualmente la diferencia para el presente trabajo investigativo se genera en la subjetividad del inconsciente en cada hombre y mujer cuyas diferencias arquetípicas permiten realizar una crítica sobre las demás diferencias sociales, culturales y políticas.

La diferencia es entendida como la capacidad relacional que, desde la significación del sí mismo en el reconocimiento del otro, posibilita la consciencia de un hombre y una mujer como agentes de su identidad narrativa arquetípica. El *otro* en la presente investigación es tanto hombre en relación a la mujer como mujer en relación al hombre, puesto que esta investigación posee un enfoque de género. En este orden de ideas, se analiza lo arquetípico masculino que existe en la identidad de toda mujer y lo arquetípico femenino que se encuentra en la identidad de cada hombre.

Dentro de este marco, las preguntas orientadoras para la presente investigación son:

1. ¿Cuáles conceptos se pueden articular entre la teoría de la identidad narrativa de Ricoeur y la teoría de personalidad de Jung?
2. ¿Qué cruces conceptuales se pueden integrar desde la relación anterior con los feminismos de la diferencia y específicamente con las corrientes psicodinámicas y posjunguianas?
3. ¿Qué papel tienen los movimientos masculinos posjunguianos en la reflexión de los conceptos identidad, género y ética?
4. ¿Cuáles son los elementos que fundamentan una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica?

El camino metodológico que aquí se utiliza es el que tanto Ricoeur como Jung promueven dentro de sus enfoques teóricos, es decir, la interpretación. Dentro de la corriente hermenéutica fenomenológica de Ricoeur; la interpretación es un momento de la hermenéutica que se une con el momento de la comprensión y el de la explicación. La hermenéutica en Ricoeur se desarrolla más allá de la comprensión psicológica del ser

Ética de género

humano, comprensión que se encuentra más utilizada en los estudios de Jung por su enfoque psicoterapéutico dentro de su psicología llamada por él como Psicología Analítica o Profunda.

El documento que conforma esta investigación posee cuatro capítulos, en los cuales se analizan las teorías de los autores antes mencionados y se interpretan a la luz de los procesos de la construcción de la identidad y del género en el marco del patriarcado; lo anterior para construir la articulación teórica de los postulados identitarios de Ricoeur, los de personalidad de Jung y los fundamentos de los feminismos y del movimiento masculino de la corriente arquetípica. De esta forma es como se logra proponer una ética de género fundamentada en el reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

Es pertinente señalar que la presente investigación se fundamenta en cinco supuestos conceptuales, que se desarrollan en distintos momentos del recorrido de este trabajo, a saber: el primer supuesto afirma que existen relaciones teóricas entre la manera de interpretar de Paul Ricoeur y el método interpretativo de Carl Gustav Jung. El segundo supuesto propone que los abordajes teóricos de la identidad de los dos autores mencionados, se sustentan en los conceptos de persona y sí mismo, aunque con énfasis diferentes. El tercer supuesto dice que la noción de identidad de estos dos autores es subjetiva y en constante dialéctica con la intersubjetividad. El cuarto supuesto establece que la identidad personal y la identidad colectiva se constituyen desde la alteridad o diferencia. Estos supuestos se relacionan con la primera pregunta orientadora, ¿Cuáles conceptos se pueden articular entre la teoría de la identidad narrativa de Ricoeur y la teoría de personalidad de Jung?

El quinto supuesto plantea que tanto la psicología femenina como la psicología masculina de Jean-Shinoda Bolen, ofrecen un nuevo enfoque teórico para desarrollar una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica. Este supuesto se integra con las preguntas: ¿Qué cruces conceptuales se pueden integrar desde la relación anterior con los feminismos de la diferencia y específicamente con las corrientes psicodinámicas y posjunguianas?, ¿Qué papel tienen los movimientos masculinos posjunguianos en la reflexión de los conceptos identidad, género y ética? y ¿Cuáles son los elementos que fundamentan una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica?

El primer capítulo tiene como nombre, ***Enlaces epistemológicos y aspectos metodológicos***. Este capítulo desarrolla un análisis epistemológico

y metodológico de la Filosofía Hermenéutica Fenomenológica de Ricoeur y de la Psicología Analítica de Jung. El capítulo se divide en dos partes, dentro de la primera parte, se encuentran las posturas epistemológicas de dichos autores y en la segunda parte se desarrolla una explicación del método de la hermenéutica, para exponer los aspectos epistemológicos y las consideraciones metodológicas que se utilizan a lo largo del recorrido de los capítulos que componen este trabajo de investigación. Por tanto, el camino epistemológico y metodológico de la presente investigación, se realiza para construir una hermenéutica del fenómeno de las identidades de los hombres y de las mujeres y proponer una ética de género del reconocimiento de la diferencia, misma que a su vez se construye en una narrativa arquetípica.

Tanto Ricoeur como Jung recurren al método interpretativo para proponer sus respectivas teorías sobre la construcción de la identidad. La interpretación que se utiliza en este trabajo hace posible la integración epistemológica entre las teorías de estos dos autores. En este orden de ideas, el primer capítulo analiza el supuesto, que pretende afirmar la existencia de relaciones entre la interpretación de Paul Ricoeur con la manera interpretativa de Carl Gustav Jung.

El segundo capítulo se titula, ***La identidad: articulación narrativa y arquetípica***. El objetivo del capítulo es analizar los conceptos de identidad, subjetividad, intersubjetividad y narratividad, para aplicarlos a los planteamientos de la identidad narrativa de Paul Ricoeur y articularlos con la noción de personalidad de Carl Gustav Jung. Los conceptos que se analizan y se articulan permiten dar cuenta de la pertinencia de dicha imbricación en las reflexiones sobre la configuración de las identidades en los hombres y en las mujeres.

Este segundo capítulo consta de tres partes. En la primera se realiza un acercamiento a la noción de la identidad desde las Ciencias Humanas y las Ciencias Sociales, donde se encuentra de manera precisa las definiciones sobre identidad desde la Psicología, la Antropología y la Sociología del Conocimiento. Lo anterior es necesario para dar entrada a la Psicología Analítica de Carl Gustav Jung y mostrar las distinciones con el Psicoanálisis de Sigmund Freud. La segunda parte se centra en la forma de comprender la noción de identidad narrativa desde la hermenéutica fenomenológica de Ricoeur, integrándola con la categoría diferencia en el constructo teórico de la identidad y el desarrollo de los conceptos que articulan la teoría de la identidad narrativa de Paul Ricoeur con la noción de personalidad de Jung. Entre dichos conceptos se encuentran el *idem*, el *ipse*, el inconscien-

Ética de género

te personal, el inconsciente colectivo, la persona y el *sí mismo*. El capítulo finaliza con el análisis teórico del concepto de la identidad que se construye intersubjetivamente entre los desarrollos conceptuales de la Psicología Analítica de Carl Gustav Jung y la Psicología Arquetípica de Jean-Shinoda Bolen.

Con el capítulo segundo se tiene el propósito de ampliar el los supuestos segundo y tercero. El segundo supuesto se configura en cuanto en tanto, la construcción de una identidad se constituye entre la subjetividad, la objetividad y la intersubjetividad. El tercer supuesto integra la teoría de la identidad narrativa de Paul Ricoeur con el concepto de personalidad, entendido como identidad en Carl Gustav Jung y añadiendo además elementos de la Psicología Arquetípica de Jean-Shinoda Bolen. Lo anterior como condición previa para el análisis ético de algunas de las corrientes teóricas con perspectiva de género. Dicho recorrido establece las bases para postular que las identidades colectivas poseen el mismo proceso de configuración de las identidades personales. Igualmente al tomar el proceso conceptual de las identidades colectivas se comprende el proceso de configuración de las identidades de género, las cuales son identidades colectivas y constituyen las que se analizan específicamente en la presente investigación. De tal forma que, el capítulo segundo da respuesta a su vez, a la primera pregunta orientadora: ¿Cuáles conceptos se pueden articular entre la teoría de la identidad narrativa de Ricoeur y la teoría de personalidad de Jung?

El tercer capítulo cuyo nombre es, ***El género: perspectiva desde la diferencia***, tiene como objetivo analizar el concepto género dentro del patriarcado y específicamente dentro de las perspectivas de los feminismos y los movimientos masculinos de la diferencia que se agrupan teóricamente en el desarrollo del concepto de la identidad desde una perspectiva simbólica y arquetípica. Este capítulo problematiza la imputación de las acciones, poniendo de manifiesto la forma como se han configurado las prácticas de dominación en el patriarcado. En este capítulo se esclarecen las teorías y las prácticas de los hombres y mujeres que generan las exclusiones y las desigualdades de género. Esta interpretación del concepto de género, permite avanzar en la reflexión hacia una ética de género que tenga presente el reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

El capítulo tercero está constituido por cuatro partes. La primera da cuenta de los desarrollos conceptuales de la identidad personal, para avanzar hacia una identidad de género desde la postura teórica de Paul Ricoeur. Se muestra en esta parte el desarrollo de la identidad colecti-

va como la entiende Ricoeur y se amplía hacia la comprensión de las identidades femeninas y masculinas o identidades de género que son identidades colectivas, afirmación que se visibiliza finalizando el capítulo anterior.

El capítulo continúa con una segunda parte, en la cual se encuentra una aproximación histórica del matriarcado hacia el patriarcado bajo el supuesto antropológico simbólico que el patriarcado no es innato, ni natural en el ser humano. Esta perspectiva que reconstruye la hegemonía patriarcal, permite comenzar a demostrar la diferencia de lo femenino y lo masculino de una manera relacional sin jerarquías. En la tercera parte del capítulo, se presentan las ideas conceptuales principales de los feminismos contemporáneos de la igualdad para poder pasar a la comprensión de los feminismos de la diferencia y los movimientos masculinos arquetípicos. Estas dos últimas corrientes teóricas aportan elementos claves para la presente investigación al hablar de la perspectiva teórica de género.

El tercer capítulo avanza en la argumentación del supuesto que afirma que la identidad colectiva se construye como la identidad narrativa personal, al constituirse desde la diferencia y el reconocimiento filial como lo propone Ricoeur. Para la presente investigación, la identidad colectiva se comprenderá como las identidades en perspectiva de género, articulando las teorías psicodinámicas feministas y las teorías feministas posjunguianas.

En el capítulo tercero se estudia asimismo la diferencia para desarrollar el supuesto, en el cual se afirma que la identidad narrativa se construye en la alteridad o diferencia como lo propone Ricoeur. Dicha diferencia se amplía en la comprensión conceptual de la diferencia de género. Se desarrolla desde el reconocimiento filial hacia el género, articulando las teorías psicodinámicas feministas y posjunguianas con las éticas de la diferencia y del reconocimiento para el desarrollo de una ética del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica. En este capítulo, se responde de manera ampliada a otras dos preguntas que direccionan la investigación: ¿Qué cruces conceptuales se pueden integrar desde la relación anterior con los feminismos de la diferencia y específicamente con las corrientes psicodinámicas y posjunguianas?, ¿Qué papel tienen los movimientos masculinos posjunguianos en la reflexión de los conceptos identidad, género y ética?

El último capítulo se titula, ***Una ética de género: desde el reconocimiento de la diferencia, narrativa y arquetípica***. Es en este capítulo en el que la presente investigación ofrece los elementos conceptuales para

Ética de género

postular una ética incluyente, en la cual el género ha de entenderse en sus dos dimensiones, la femenina y la masculina.

El capítulo cuarto tiene como objetivo proponer algunos elementos conceptuales sobre los cuales se fundamenta la propuesta de una ética de género que se construye desde el reconocimiento de la diferencia. Para conseguir este objetivo particular el capítulo se desarrolla en cuatro partes. En la primera se presenta la integración de la teoría de la acción y la teoría ética de Paul Ricoeur, la cual da cuenta de la relación entre el concepto identidad con un agente de acción que tiene la capacidad para responsabilizarse de sus actos. La segunda parte muestra cómo se enlazan teóricamente la identidad narrativa con el género, así como con la teoría ética, para de esta forma visibilizar la pertinencia de la ampliación de la teoría de Ricoeur hacia una ética de género tal como aquí se propone.

La tercera parte del cuarto capítulo, se dedica al análisis del supuesto que se sustenta en las aportaciones teóricas de la psicología femenina y la psicología masculina de Jean-Shinoda Bolen para desarrollar una reflexión ético-moral relacionada con los arquetipos mitológicos griegos. Esta reflexión aporta una demostración, a manera de ejemplo, para una ética de género desde lo narrativo simbólico o arquetípico.

El capítulo cuarto se termina con una integración entre la ética del reconocimiento y la ética de la diferencia. Esta parte constituye el último paso de la propuesta de articulación entre la teoría de la identidad narrativa de Paul Ricoeur y la teoría de la personalidad de Carl Gustav Jung con las teorías de los feminismos psicodinámicos, los feminismos posjunguianos y los movimientos masculinos arquetípicos para una ética de género desde el reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

Esta línea argumentativa, todo el capítulo cuarto, permite responder a la pregunta: ¿Cuáles son los elementos que fundamentan una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica?

Capítulo Primero

Enlaces epistemológicos y aspectos metodológicos

Para comprender el camino epistemológico y metodológico de la investigación, se analiza de manera sucinta, las perspectivas epistemológicas de los dos principales teóricos en los que se sustenta la presente investigación. El capítulo comienza con la conceptualización de lo que para Paul Ricoeur en su diversa literatura presenta como su línea hermenéutica fenomenológica, luego de esto se continua con la perspectiva interpretativa de Carl Gustav Jung y se finaliza el capítulo con el proceso metodológico que se desarrolla a lo largo del presente trabajo investigativo.

1.1 Conceptos epistemológicos

Ricoeur (2010a), concibe la hermenéutica como la teoría general de la interpretación y de la comprensión de los textos. El quehacer de la hermenéutica se compone de dos funciones, “reconstruir la dinámica interna del texto, y restituir la capacidad de la obra de proyectarse al exterior mediante la representación de un mundo habitable” (Ricoeur, 2010a, p. 34). Estas dos tareas se objetivan en el camino interpretativo de la comprensión y de la explicación. La comprensión para Ricoeur (2010a) es “la capacidad de continuar en uno mismo la labor de estructuración del texto, y por explicación la operación de segundo grado incorporada en esta compren-

sión y que consiste en la actualización de los códigos subyacentes en esta labor de estructuración que el lector acompaña” (Ricoeur, 2010a, p. 35). Esa afirmación muestra la dialéctica que se encuentra en la hermenéutica de Ricoeur, donde la interpretación está compuesta por una parte por la comprensión de los fenómenos y de la explicación o análisis del texto por la otra. Para Ricoeur (1985):

El sentido primordial de la palabra “hermenéutica” se refiere a las reglas requeridas para la interpretación de los documentos escritos de nuestra cultura. Al adoptar este punto de partida permanezco fiel al concepto de Auslegung, tal como fue enunciado por Wilhelm Dilthey: en tanto que Verstehen (comprensión) depende del reconocimiento de lo que otro sujeto quiere decir o piensa sobre la base de todas las especies de signos en que se expresa su vida psíquica (Lebensäußerungen), Auslegung (interpretación, exegesis) implica algo más específico: sólo abarca una limitada categoría de signos, aquellos que quedan fijados al escribir, incluyendo todos los tipos de documentos y monumentos que suponen una fijación similar a la escritura. (Ricoeur, 1985, p.47)

Según Ricoeur (2010a) en autores como Schleiermacher (2000), se encuentran las dos maneras de interpretación que se presentaban a principios del siglo XVIII, “la interpretación *gramatical* y la interpretación *técnica*” (Ricoeur, 2010a, p.75). Las diferencias entre estas dos maneras de acercamiento a la interpretación, dan cuenta, en aquella época de una interpretación psicológica, equiparada con otra manera de interpretar llamada gramatical. Esta se focaliza en características que se usan en el discurso utilizadas con regularidad en la cultura. Mientras que la interpretación psicológica o técnica, se interesa por la particularidad o singularidad del mensaje del autor.

Tanto Jung (1998), citado por Douglas (1999), como Ricoeur (2010a) parecen encontrar en los antecedentes de la filosofía romántica la perspectiva adecuada para realizar sus investigaciones a través de la interpretación; ya que la convicción fundamental de la filosofía romántica es que: “el espíritu es lo inconsciente creador que actúa en las individualidades geniales” (Ricoeur, 2010a, p.74). En este aspecto, Schleiermacher (2000), representante de la filosofía romántica y autor en el que se basa Ricoeur para adentrarse al camino histórico de la hermenéutica, construye una conceptualización de la hermenéutica que contiene una parte comprendida a la manera romántica como proceso de creación y otra parte donde se

Ética de género

integra la noción crítica kantiana por la manera de construir reglas universales. Desde Schleiermacher (2000), según Ricoeur (2010a) la hermenéutica comienza a cobrar un sentido interpretativo, más que de una técnica que se quedará solamente en “una simple colección de operaciones desconectadas” (Ricoeur, 2010a, p.74).

A la primera manera de interpretar, se le llama “*objetiva*, porque se refiere a los rasgos lingüísticos claramente distintivos del autor, pero también *negativa*, porque indica simplemente los límites de la comprensión” (Ricoeur, 2010a, p.75). La segunda forma de interpretación, se llama “*técnica*, sin duda porque incluye el proyecto de una *Kunstlehre*, de una *tecnología*” (Ricoeur, 2010a, p.75). Esta última según Ricoeur (2010a) es la que “cumple el proyecto de la hermenéutica. Se trata de llegar a la subjetividad de quien habla, mientras la lengua queda olvidada” (Ricoeur, 2010a, p.75), como se pretende en el centramiento de las características individuales o particulares del autor. “Esta interpretación se denomina *positiva*, porque llega al acto de pensamiento que produce el discurso. No solo excluye a la otra, cada una exige aptitudes distintas, como lo ponen de manifiesto los respectivos excesos de ambas” (Ricoeur, 2010a, p. 76). Así pues dentro de la presente investigación, es necesario combinar, las dos maneras; puesto que el camino hermenéutico hacia una ética de género, comienza en la medida que se explican los conceptos teóricos y luego permite deconstruirlos para realizar una comprensión de la situación y resignificarla hacia nuevas interpretaciones de las identidades, el género y la ética. Igualmente Jung (2004) plantea la posibilidad de que la comprensión no solo se queda en la subjetividad de la construcción de la identidad en el inconsciente personal, sino que se traslada a la construcción de la personalidad desde el inconsciente colectivo objetivo.

Luego de los desarrollos hermenéuticos construidos en los inicios del siglo XVIII con Schleiermacher, Ricoeur (2010a) presenta el proceso surgido de estos por medio de Dilthey (1949) desde su contestación al positivismo que surgía hegemónico en la época. Por tanto Dilthey (1949) pretende construir una metodología y una epistemología a las ciencias del Espíritu. En esta medida, la reflexión de Dilthey (1949), como lo propone Ricoeur (2010a), se basa en la oposición “entre la *explicación* de la naturaleza y la *comprensión* del espíritu” (Ricoeur, 2010a, p.78). En esta línea teórica, Ricoeur (2010), afirma que Dilthey (1949) le da importancia a la interpretación psicológica; ya que para construir el conocimiento histórico, es necesaria la comprensión del espíritu. Mientras que en el conocimiento natural, se presentan procesos externos distintos de la vida psíquica. La conclusión a la que llega Ricoeur (2010a) es que “la diferencia de estatuto entre la cosa natural y el

espíritu preside pues la diferencia de estatuto entre explicar y comprender” (Ricoeur, 2010a, p.78). Esto quiere decir que, la explicación del lado del positivismo y la comprensión del lado de la Psicología, no pueden verse como caminos distintos, sino como dos momentos de la interpretación. La interpretación con la explicación y la comprensión, permite construir el significado y el sentido histórico de la vida. Esta concepción interpretativa de Ricoeur es la que se utiliza en el método de análisis sobre el género que se aborda en la presente investigación.

Ricoeur (2004b) revisa la teoría de Schleiermacher (2000) y la de Dilthey (1949) entre otras, para proponer que el problema de la interpretación del romanticismo alemán es que para ellos, el objetivo de la interpretación, es llegar a la comprensión de la psique ajena, con la explicación de la estructura de una obra, es decir lo propuesto por el estructuralismo. Esta manera de interpretación, defiende el estudio del texto como algo en sí mismo, pero para Ricoeur, esto es solo una parte; ya que la interpretación consta de un momento descriptivo explicativo y otro momento comprensivo. En el momento descriptivo, se encuentra el análisis estructuralista. Ricoeur (2004b), pone como ejemplos a la interpretación estructuralista a Levi-Strauss (1998), que plantea el análisis de la estructura de los mitos, la de Barthes (1977), que se centra en la descripción del relato y la de Durkheim (2001), en la cual hay una explicación de los hechos sociales desde lo estructural. Ricoeur (2004b), dice que es necesario asumir una actitud intermedia entre opuestos, la comprensión de la hermenéutica romántica y el concepto de la explicación estructural. Entonces se debe aplicar a las obras de la cultura una articulación entre la explicación y la comprensión. La aproximación antes expresada, también es visible en el proceso de interpretación de Jung (2004), ya que utiliza la descripción para la comprensión y continúa hasta la interpretación de los procesos psíquicos de la persona.

En atención a lo cual, el camino epistemológico y metodológico de Ricoeur (1981, 1985, 1999, 2000, 2003, 2004b), es en un primer momento el análisis y la investigación estructural. Luego realiza la comprensión para mirar los distintos niveles de significación y el develamiento de los significados, para finalizar con la interpretación, la cual aborda la comprensión del mundo que nos ofrece la obra. Esto refiere a que, en la interpretación buscamos el mundo que nos ofrece el texto y nos comprendemos a nosotros mismos, nuestro mundo y nuestro contexto. Esta última parte Ricoeur (2004b), la llama la aplicación. Teniendo presente que “lo que se ha de comprender en un relato no es en primer lugar al que habla detrás del texto, sino aquello de lo que se habla, la *cosa del texto*, a saber, el

Ética de género

tipo de mundo que la obra despliega de alguna manera delante del texto” (Ricoeur, 2004b, p.155). Lo anterior implica que no solamente la interpretación se debe focalizar en un objetivo de una comprensión subjetiva de quien escribe, sino que debe trascender hacia la explicación y la comprensión de lo que se dice dentro del texto.

Por otra parte, es necesario tener en cuenta la objetividad del texto según Ricoeur (1985) desde las ciencias humanas, la cual da cuenta de una “posibilidad de *explicar* que no proviene [...] del campo de los acontecimientos naturales” (Ricoeur, 1985, p.61), sino que es una objetividad que posee cuatro rasgos: una fijación del significado, la disociación entre la intención mental de autor y la del lector, las referencias no demostrativas sino motivacionales y una universalización de los lectores. Esta objetividad presenta una dialéctica entre la explicación y la comprensión. Ricoeur muestra como esta dialéctica puede entenderse analizando primero la explicación y luego la comprensión o viceversa.

Desde la comprensión a la explicación, Ricoeur (1985), propone que los objetos de estudio de las ciencias humanas son los fenómenos sociales y los acontecimientos históricos. Dichos objetos de estudio son entendidos desde las acciones humanas, las cuales tienen “un campo limitado de interpretaciones posibles” (Ricoeur, 1985, p.64).

Con la afirmación anterior, Ricoeur (1985) propone que a nivel metodológico, la hermenéutica depende de la naturaleza del objeto de estudio al cual se va aplicar. Además, es enfático en que la interpretación no puede guiarse por una actitud hacia interpretaciones que no tengan en cuenta “la lógica de la validación [que] nos permite movernos entre los dos límites que son el dogmatismo y el escepticismo” (Ricoeur, 1985, p.64).

Desde la otra manera, comenzando con la explicación para llegar a la comprensión, Ricoeur (1985), dice que una explicación del modelo estructural puede usarse en los fenómenos sociales, ya que el método refiere a un análisis no solo de los signos lingüísticos, sino a todos los signos en general, mediante la integración por medio de “la noción de los sistemas semiológicos” (Ricoeur, 1985, p.71). Puesto que la función de la semiótica o de la simbólica, sustituye los objetos por los signos, “parece ser algo más que un mero efecto en la vida social [...] deberíamos decir no sólo que la función simbólica es social, sino que la realidad social es fundamentalmente simbólica” (Ricoeur, 1985, p.71).

En Ricoeur (1999a), se encuentra la necesidad de entender a la explicación de una manera diferente,

La explicación ya no es un concepto tomado de las ciencias de la naturaleza que se haya transferido a un dominio ajeno, el de los momentos escritos. Surge de la propia esfera del lenguaje, mediante una transferencia analógica de las pequeñas unidades de la lengua (fonemas y lexemas) a las grandes unidades superiores a la frase, como el relato, el folclore y el mito. Consiguientemente, la interpretación, si podemos atribuirle sentido, ya que no se confrontará con un modelo externo a las ciencias humanas, sino con un modelo de inteligibilidad que pertenece, originariamente, si así puede decirse, al ámbito de dichas ciencias y, concretamente, a una ciencia puntera del mismo: la lingüística. (Ricoeur, 1999a, p.73)

Por tanto, la explicación pasa a tomar un sentido analítico e interpretativo, sin quedarse en un sentido solamente empírico analítico de experimentación. La explicación en este contexto funciona como un proceso de descripción y análisis de los textos. Existe una relación estrecha entre la explicación y la interpretación que para Ricoeur (1999a), forman un “*arco hermenéutico*” (Ricoeur, 1999, p.77), donde se puedan integrar la explicación y la comprensión para poder hablar de una actualización del sentido. La construcción del sentido, puede darse entonces entre el análisis estructural y la hermenéutica. Para Ricoeur (1999a),

Explicar consiste en poner de relieve la estructura, es decir, poner de manifiesto las relaciones internas de dependencia que constituyen la estática del texto, mientras que interpretar es seguir la senda abierta por el texto, su pensamiento, es decir, ponerse en camino hacia el oriente del texto (Ricoeur, 1999, p.78).

El análisis estructural, es un método que organiza las unidades básicas del relato, el conjunto de reglas y relaciones internas del texto. Ricoeur (2010a) termina diciendo: “en el fondo, la correlación entre explicación y comprensión, entre comprensión y explicación, es el círculo hermenéutico” (Ricoeur, 1985, p.73). Afirmación que vuelve a enfatizar en otra de sus obras, *Del texto a la acción* (Ricoeur, 2010a, p.195). En esta línea argumentativa Ricoeur (1985) afirma que:

En el plano epistemológico, en primer término diré que no hay dos métodos, el explicativo y el comprensivo. Hablando estrictamente, sólo la explicación es metódica. La comprensión es más bien el momento no metódico que, en las ciencias de la interpretación, se compone con el momento metódico de la ex-

Ética de género

plicación. Ese momento precede, acompaña, clausura y de este modo envuelve la explicación. En compensación, la explicación desarrolla analíticamente la comprensión. (Ricoeur, 1985, p.82)

De lo anterior, se puede concluir con Ricoeur (1985) que termina la dicotomía entre la explicación y la comprensión. Puesto que la explicación, es pertinente en la teoría de sistemas y la comprensión se desarrolla en la teoría de la acción. Tanto los desarrollos teóricos analíticos explicativos y los desarrollos comprensivos, permiten integrar estos dos momentos de la interpretación “en la noción de *intervención* en el curso de las cosas” (Ricoeur, 1985, p.86).

La fenomenología y su método se utilizarán en la presente investigación. El método propuesto desde una fenomenología ricoeuriana no se centrará solo en lo psicológico o en el sentido de la vida. Para realizar ese recorrido se parte de una decisión, la que para la presente investigación son las preguntas a responder con una tesis a desarrollar y los supuestos que se sustentan en la realidad teórica. La reducción fenomenológica, permite el análisis de la existencia de los “signos, sentido, significaciones” (Ricoeur, 1981, p. 20). Así, en virtud de ello, de “la reducción fenomenológica [...nace] la función simbólica en general; al hacer esto, da un fundamento a las operaciones contingentes del análisis lingüístico” (Ricoeur, 1981, p.20). De manera que el método para la presente investigación se apoya en el análisis propuesto por Ricoeur (1981), el cual da cuenta no solo de la descripción de los enunciados, sino la comprensión del referente a lo vivido, lo que constituye una fenomenología con distintos momentos de explicaciones y comprensiones, que se irán construyendo a través de los distintos capítulos con los constructos teóricos y los conceptos emergentes para la propuesta de una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

La propuesta de Ricoeur (2004b), sobre el distanciamiento hermenéutico sirve para entender una obra que dentro de la presente investigación son principalmente las teorías de la identidad narrativa de Paul Ricoeur, la teoría de la personalidad de Carl Gustav Jung y las teorías feministas psicodinámicas y posjunguianas. Por ello, la hermenéutica hace un análisis del lenguaje e interpreta sus significaciones. Para realizar esta interpretación, se hace necesario tener en cuenta el actor y su función, que dentro de la presente investigación son los hombres y mujeres dentro de una cultura patriarcal. De la misma manera Ricoeur (2004b), dice que es necesario tener presente las consecuencias históricas; en este contexto de la presente investigación son las diversas exclusiones entre los hombres y las mujeres de la cultura patriarcal que imposibilitan una ética de género.

Recapitulando lo que se expone con anterioridad, es posible afirmar que interpretar una obra consiste en desentrañar primero su estructura. En esta línea teórica, lo primero es explicar la obra o proponer la estructura superficial de la obra que da cuenta de lo que dice la obra, primera pregunta de la hermenéutica. Luego hay que develar la significación del texto, lo que sería el nivel comprensivo en donde se subsumen lo que quiere decir el autor y qué me dice la obra.

Para realizar este camino con relación al tema que aborda el presente trabajo investigativo, se presenta lo dicho por las distintas posturas teóricas frente a la construcción de la identidad, pasando por una resignificación de las mismas a la luz de las teorías sobre el feminismo⁴ y el movimiento masculino⁵, para finalizar con las sugerencias para una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica. Realizar sugerencias que de acuerdo a Ricoeur (2004b), es el último paso que se realiza en la hermenéutica.

Para responder a las preguntas de la presente investigación, se construye una tesis que se va a argumentar a lo largo de la presente investigación, la que evidencia el proceso metodológico del distanciamiento como ya se mencionó con anterioridad. Por su parte, los supuestos que se proponen, permiten el análisis sugerido por Ricoeur (1981), para dar

4 El feminismo dentro de la presente investigación se entiende como las distintas teorías que se centran en el desarrollo de las identidades femeninas. El presente trabajo se suscribe dentro de los feminismos de la diferencia y en la Psicología Analítica de Carl Gustav Jung, el cual plantea que tanto los hombres como las mujeres poseen en su inconsciente colectivo una parte femenina y una parte masculina. También es necesario decir que el presente trabajo de investigación se basa en las identidades femeninas y masculinas que se analizan en la psicología femenina y la psicología masculina de Jean-Shinoda Bolen, la cual desarrolla las identidades de los hombres y las mujeres desde los arquetipos en la Mitología Griega.

5 Los movimientos masculinos, son grupos que surgen en los años setenta como reacción favorable o desfavorable a los feminismos radicales de esa época. Para la presente investigación, los movimientos masculinos en los que se sustenta teóricamente el desarrollo de la tesis metodológica y los supuestos es el movimiento mitopoiético o arquetípico, en el cual se presenta la construcción de las identidades de los hombres desde el aspecto arquetípico, el cual se relaciona con la Psicología Analítica de Carl Gustav Jung y la Psicología arquetípica de Jean-Shinoda Bolen.

La historia de los movimientos masculinos y otras formas de conceptualizar la masculinidad, se encuentran en: Bourdieu, P. (1993). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.; Menjívar, M. (2010), *La masculinidad a debate*. Cuaderno de Ciencias Sociales 154. Costa Rica: FLACSO.; Connell, R.W (2003). *Masculinidades*. México: Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM. Minello, N. (2002) *Masculinidad/es un concepto en construcción*. Nueva Antropología Revista de Ciencias Sociales. México: UNAM.

Ética de género

cuenta no solo de la descripción, sino de la comprensión dentro del camino hermenéutico del presente estudio.

Dentro de la evaluación que Ricoeur (1981) hace de la relación entre fenomenología lingüística y ciencias humanas presenta que hay tres distintas objeciones para la oposición que se hace entre motivos y causas. Estas oposiciones han distanciado los métodos de análisis de las ciencias naturales desde la causalidad de los de las ciencias humanas que se hace a partir del análisis de los sentidos.

La primera objeción que desarrolla Ricoeur (1981) para sustentar la falta de pertinencia en la división de los dos métodos de análisis, la argumenta a través de ejemplos, muestra que hay motivos que pueden ser causas y viceversa para las acciones humanas y por tanto son necesarios analizarlos conjuntamente y con el método explicativo y el método interpretativo. Para la segunda objeción, de la escisión entre la explicación causal de la descripción fenomenológica, Ricoeur (1981) pone el caso del Psicoanálisis donde “la motivación profunda impone separar sentido y conciencia del sentido, al mismo tiempo que se confunden motivo y causa” (Ricoeur, 1981, p.23). En el ejemplo anterior muestra la no existencia de una división entre el análisis estructural explicativo y un análisis descriptivo interpretativo, puesto que es necesario aproximarse a las motivaciones y a las causas como objetos de estudios que pueden explicarse e interpretarse. La tercera objeción que evidencia, es que hay una imposibilidad de división entre causas y motivos o en otras palabras para dividir un análisis causal de un análisis de los sentidos. Lo anterior, tiene que ver con seguir el concepto de causa según Hume (1988), en el cual se encuentra una relación de un efecto que se obtiene de una causa, sin tener en cuenta una causalidad teleológica.

Debido a lo cual propone Ricoeur (1981) que la relación entre las descripciones y las explicaciones teleológicas, es la que permite articular el discurso de “la fenomenología lingüística de la acción y la explicación teleológica de los sistemas de acción intencional” (Ricoeur, 1981, p.24). La “*lógica de la acción*” es entonces la forma más elevada del discurso de la acción; la teoría de los juegos y de la decisión es hoy la expresión más racionalizada e incluso más formalizada de esta lógica” (Ricoeur, 1981, p.17). Las acciones humanas, se explican desde el análisis lingüístico y el fenomenológico, para trascender una fenomenología psicológica, comenzando por una decisión inicial, que no se sustrae de la realidad y que convierte por medio de la reducción fenomenológica el objeto de análisis, el sentido mismo de la vida.

Es necesario decir que en este trabajo investigativo, se aborda como horizonte teórico mirar desde otro lugar y de otra manera, las diferencias

relacionales en los hombres y las mujeres desde la construcción de las identidades a la manera de Paul Ricoeur y la de Carl Gustav Jung. Para lo cual, la hermenéutica fenomenológica que propone Ricoeur (1981), se utiliza aquí para integrar el sentido de las posturas sobre el género en la consolidación de una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

Finalmente las relaciones entre una causa entendida a la manera de Hume (1988) es decir, causalista y no teleológica con los motivos que poseen los deseos y las intenciones de las personas a quienes Ricoeur (1981) llama agentes, llevan a poder pensar en la integración entre la explicación causal y la explicación teleológica. Ricoeur siempre se encuentra configurando dialécticas, como en la relación anterior entre las causas y los motivos, en la cual se encuentran el análisis del lenguaje con las descripciones de causas y la fenomenología con interpretaciones de intenciones. Para visibilizar esta dialéctica, Ricoeur (1981) se remite a lo hecho por

Aristóteles es a la vez el padre del método fenomenológico y del análisis lingüístico aplicado al actuar [...] El trabajo de delimitación aplicado a la vez a la palabra y a la experiencia, ofrece el primer ejemplo de conexión entre los dos métodos: es un único universo del discurso, el de la clarificación, donde se articula al tiempo lo vivido y los enunciados sobre lo vivido. (Ricoeur, 1981, p.136-137)

La experiencia humana es histórica, se desenvuelve en el lenguaje, a través de símbolos. El texto escrito es un mecanismo de mediación de la cultura de la experiencia personal e histórica. Ricoeur (2004b) dice que el texto tiene una función positiva y objetiva del distanciamiento. Es una síntesis dialéctica entre el distanciamiento y la experiencia histórica del hombre. La hermenéutica (Ricoeur, 1999, 2010) incluye la comprensión de la psique como lo creyó Dilthey (1949), con la de Schleiermacher (2000), una interpretación de la obra misma.

El método fenomenológico describe el sentido de la experiencia para el hombre, una debilidad, puede surgir al quedarse solo en la descripción de una experiencia singular y caer en un estudio solo de la subjetividad utilizada en la intervención psicológica. Esto es insuficiente según Ricoeur (2004b), porque hay que interpretar primero con un análisis del lenguaje, el cual pone los actores en primera plana e integrar a la hermenéutica que permite interpretar el lenguaje.

Ética de género

Ricoeur (2004b) establece la diferencia entre la causalidad natural y la causalidad humana, los dos tipos de causalidad corresponden a dos juegos de lenguaje distintos. Plantea que es necesario aprender a interpretar las múltiples causas humanas, estas causas son finales, motivos, razones, sentimientos y deseos. La explicación es comprensiva desde los distintos tipos de causas. Cuando el hombre actúa en el mundo, el hombre interviene en él, lo cambia, lo transforma, hace que algo suceda. Cuando ocurre esto, el ser humano sabe que puede hacer y ahí es donde se genera una responsabilidad moral. En el ser humano entonces, existen actos de libertad que supone la deliberación antes de la acción. Este recorrido es lo que integra la teoría de la acción con la teoría ética. La teoría de la acción presenta un agente o un actor que se encuentra como autor de la obra o del discurso; ya que de acuerdo con Ricoeur (1985), “La acción humana y la causalidad están demasiado entrelazadas en esta experiencia totalmente primitiva de la intervención de un agente en el curso de las cosas para que se pueda hacer abstracción del primer término y llevar el segundo al absoluto” (Ricoeur, 1985, p.87). Por lo cual, en la teoría de la acción se parte de la construcción de la identidad de la persona, para constituir la teoría ética, camino que se tiene presente en este trabajo investigativo, cuando se habla de la identidad, el género y la ética.

El camino para realizar dicha reflexión es la fenomenología; el método de la reducción fenomenológica permite interrogar la experiencia del sujeto, sin embargo en el interrogarse de la fenomenología, según Ricoeur (1985), anula su proyecto de autofundamentación radical. Así, la experiencia se diluye en el proceso interpretativo y la hermenéutica se inserta en el camino reflexivo para la comprensión del sentido de la experiencia del sujeto, puesto que “no hay autocomprensión que no esté mediatizada por signos, símbolos y textos; la autocomprensión coincide en última instancia con la interpretación aplicada a estos términos mediadores” (Ricoeur, 1999, p.31).

Ricoeur (2010a) se presenta como autor que se relaciona a una filosofía que posee “tres rasgos: corresponde a una filosofía *reflexiva*; se encuentra en la esfera de influencia de la *fenomenología* husserliana; pretende ser una variante *hermenéutica* de esa fenomenología” (Ricoeur, 2010a, p.28). De esta manera, la corriente a la que se vincula Ricoeur (2003b) es una filosofía hermenéutica fenomenológica. Luego de que Ricoeur (1999) muestra su recorrido por los tres rasgos a los que suscribe su filosofía, termina diciendo: “[es] mi deseo de que al trabajar por el progreso de la filosofía hermenéutica haya contribuido, por poco que sea,

a suscitar un interés por ella entre los filósofos analíticos” (Ricoeur, 1999, p.35). El presente trabajo investigativo se inserta entonces dentro de la hermenéutica fenomenológica propuesta por Ricoeur.

Según Ricoeur (2003b), hay dos maneras de instituir la hermenéutica en la fenomenología. La primera sustentada en la comprensión al estilo de la “*ontología de la comprensión* a la manera de Heidegger” (Ricoeur, 2003b, p.11). En la cual, el ser como estancia finita da cuenta de una ontología del ser. En esta línea argumentativa, “comprender no es ya entonces un modo de conocimiento, sino más bien un modo de ser, el modo de ser del ser que existe al comprender” (Ricoeur, 2003b, p.13). Para entender esta primera manera de relación, Ricoeur (2003b) integra la última fenomenología de Husserl (1989), con su crítica al positivismo y su reflexión del mundo de la vida que recae sobre la construcción de la ontología de la comprensión de Heidegger (1971). Esta propuesta, sustituye el método de la explicación y la comprensión de un sujeto sobre un objeto por un sujeto que se comprende. En esta medida, centra el problema en el ser; un ser situado finito y contextualizado.

La segunda manera de entender la relación entre la hermenéutica y la fenomenología, se focaliza en el lenguaje que construye el ser y al ser. En este aspecto, Ricoeur (2003b) centra la interpretación en la semántica, la cual, “se organizará en torno al tema central de las significaciones con sentido múltiple y multívocas, que también denominaremos simbólicas [...]” (Ricoeur, 2003b, p.16). Ricoeur llama símbolo, a las estructuras “de significación donde un sentido directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y figurado, que sólo puede ser aprehendido a través del primero. Esta circunscripción de las expresiones de doble sentido constituye propiamente el campo hermenéutico” (Ricoeur, 2003b, p.17). La hermenéutica, es el camino en el cual se explican y comprenden los símbolos, es decir, en palabras de Ricoeur (2003b) es “descifrar el sentido oculto” (Ricoeur, 2003b, p.17).

Existen distintas formas simbólicas que Ricoeur (2003b) evidencia, entre las cuales se encuentran: los sueños, que son interpretados por el psicoanálisis, los relatos, los cuentos, etc. “Los símbolos cósmicos que revelan una fenomenología de la religión” (Ricoeur, 2003b, p.18). En todos los símbolos anteriores, se hallan, “las leyendas, los refranes y los mitos; las creaciones verbales de los poetas” (Ricoeur, 2003b, p.18).

Cabe destacar aquí los mitos, ya que son los relatos en los que se configuran los arquetipos dentro de la Psicología Analítica de Jung (1997) y la

Ética de género

arquetípica de Bolen (1994, 2002) y de Greene & Sharman-Burke (2000). De tal manera que es importante presentar la definición de mito de Ricoeur (2003b): “el mito es una forma de relato: narra los acontecimientos del comienzo y del fin en un tiempo fundamental [...]; este tiempo de referencia añade una dimensión suplementaria a la historicidad, de la que está cargado el sentido simbólico, y debe ser tratado como un problema específico” (Ricoeur, 2003b, p.32).

Así pues este punto enlaza la filosofía hermenéutica fenomenológica con la interpretación de la Psicología Analítica de Jung (2004), en la cual, la hermenéutica construye una interpretación de los arquetipos y mitos que construyen la personalidad de los hombres y las mujeres desde el inconsciente colectivo. Igualmente, la interpretación de los símbolos míticos, desde una visión de la construcción de una ética de género dentro de la presente investigación, se desplaza de la mitología a la reflexión de la ontología del ser y hacia una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

En este punto, también es importante destacar que el señalamiento negativo hacia el pensamiento mítico o salvaje, de las perspectivas positivistas, Ricoeur (2003b) lo aclara de la siguiente manera:

El pensamiento salvaje “ni siquiera es anterior a la lógica; no es prelógico, sino homólogo del pensamiento lógico; homólogo en sentido fuerte: sus clasificaciones ramificadas, sus nomenclaturas finas son el pensamiento clasificador mismo, pero operando, como [...], en otro nivel estratégico, el de lo sensible. El pensamiento salvaje es el pensamiento del orden, pero es un pensamiento que no se piensa a sí mismo. En esto, responde a las condiciones del estructuralismo que evocamos antes: orden inconsciente –orden concebido como sistema de diferencias-, orden susceptible de ser tratado objetivamente, “independientemente del observador””. (Ricoeur, 2003b, p.42)

Con la anterior cita, se pretende mostrar como los símbolos y en este caso, los símbolos míticos constituidos en el inconsciente, pueden analizarse desde la perspectiva que propone Ricoeur (1981, 1985, 1999, 2000, 2003b, 2004b), una explicación desde el análisis del lenguaje discursivo y una interpretación desde la comprensión subjetiva o de la ontología del ser a la manera de Jung. Como lo dijo Ricoeur (2003b), “comprenderíamos plenamente el problema hermenéutico si pudiéramos captar la doble dependencia del sí-mismo con el inconsciente y con lo Sagrado, puesto que

esta doble dependencia se manifiesta únicamente de manera simbólica” (Ricoeur, 2003b, p.302). En este orden de ideas puede decirse que los símbolos, los mitos, los relatos, son los objetos de estudio de la hermenéutica ricoeuriana y de la Psicología Analítica junguiana.

Por su parte, la postura epistemológica de Carl Gustav Jung, se desarrolla en una teoría de la Psicología Analítica, la que para Jung “es una ciencia” (Jung, 2004, p.377). Con lo cual se puede decir que posee un nivel epistemológico estructuralista fenomenológico, un nivel teórico con los principios de dicha Psicología Analítica y un nivel metodológico con el proceso terapéutico para poder realizar la psicoterapia.

En lo epistemológico, Jung formula que “la realidad es un mundo psíquico que sólo admite conclusiones indirectas e hipotéticas sobre la naturaleza de la materia real” (Jung, 2004, p.385). En consecuencia, es necesario realizar una interpretación de los símbolos. Lo anterior implica que su teoría y método se construyen a través de la interpretación, la que podemos llamar una hermenéutica, pero también se fundamenta en la fenomenología cuando, dice que la Psicología Analítica:

Es una orientación particular de la psicología que se ocupa principalmente de los denominados fenómenos anímicos complejos, a diferencia de la psicología fisiológica o experimental, la cual aspira a descomponer en lo posible los fenómenos complejos en sus elementos: El calificativo “analítico” procede de que esta orientación de la psicología se ha desarrollado a partir del “psicoanálisis”, originariamente freudiano. (Jung, 2004, p.364)

Los seres humanos nacen con predisposiciones⁶ que orientan sus actitudes⁷ y su personalidad, las cuales configuran la manera de experimentar

6 Hume (2001), plantea la construcción de la identidad personal desde la causalidad, la continuidad y la semejanza. Dentro del proceso de causalidad, que es el importante de exponer, ya que en el asociacionismo de Hume tal como en el empirismo se encuentra una causalidad determinista inamovible, es importante hablar de una predisposición. Hume (2001) afirma lo siguiente:

En cuanto a la causalidad [en la configuración de la identidad], podemos observar que la verdadera idea del espíritu humano es considerarlo como un sistema de diferentes percepciones o diferentes existencia que se hallan enlazadas entre sí por la relación de causa y efecto y se producen, destruyen, influyen y modifican mutuamente (Hume, 2001, p.196-197).

7 Se podría decir que: “La actitud es un concepto psicológico que designa una disposición especial de los contenidos psíquicos orientada a un objetivo o por una – así

Ética de género

el presente y de proyectarse hacia el futuro, para Jung (2004) estas predisposiciones, son llamadas arquetipos. Jung (1999, 2004) denomina retrospectiva a la relación con el pasado, y como prospectiva la relación con el futuro. Estos dos puntos son necesarios para comprender la personalidad, ya que la vivencia del presente, se encuentra determinada por “el pasado (causalidad) como por el futuro (teleología). El psicólogo debe ser un Jano bifronte,⁸ con una de sus caras mirará hacia el ayer del hombre, con la otra su porvenir”. (Hall & Gardner, 1984 p.48). Estos autores señalan que una perspectiva causalista puede generar “la resignación o la desesperación del hombre ya que, desde el punto de vista de la causalidad, es prisionero de su pasado y no está en condiciones de deshacer lo hecho. En cuanto a la actitud finalista, el hombre encuentra en ella la esperanza, algo por qué vivir. (Hall & Gardner, 1984, p.49). Así pues la teoría junguiana muestra como el ser humano no se encuentra determinado por la causalidad, sino que puede transformar sus actitudes con el encuentro de la vivencia teleológica o finalista. Igualmente, se presenta una dialéctica en la concepción del pensamiento en Jung (1998) parafraseado por Salman (1999) donde existen dos formas de pensamiento, “el racional y el no racional” (Salman, 1999, p. 120). En este caso, la parte no racional, es “la parte simbolizadora, imaginativa, de la mente [que] trabaja por analogía y correspondencia más que por explicación racional” (Salman, 1999, p.120) y la parte racional permite el análisis histórico de la vivencia de los hombres y las mujeres.

Esta postura muestra la dialéctica que luego Ricoeur fundamenta: no solo es necesario tener en cuenta desde el presente un pasado para poder mirar al futuro, sino que la interpretación de los fenómenos no solo pueden darse desde una postura causalista positivista, sino teniendo pre-

llamada – idea superior”. (Jung, 2004, p.359). Para Jung (2004),

la acción psíquica tiene lugar sobre la base de unas condiciones previas similarmente complicadas. Por muy sencillo que sea un impulso, sin embargo, cada matiz peculiar, su fuerza y su dirección, su decurso en el tiempo y en el espacio, su propósito, etc., están basados en unos presupuestos especiales, es decir en la actitud, la cual a su vez consta de una constelación de contenidos cuya diversidad resulta casi indescriptible. (Jung, 2004, p.360-361)

- 8 Esta misma analogía del rostro de Jano, es propuesta por Habermas (1993, p.115) para referirse a la nación moderna. Una nación moderna como lo plantea Benhabib (2004) que se encuentra en la tensión de “las democracias modernas [que] actúan en nombre de principios universales [...los cuales] luego se suscriben dentro de una comunidad cívica particular.” (Benhabib, 2004, p.41). Volveremos sobre este punto de las tensiones democráticas entre lo universal y lo particular en el capítulo cuarto dedicado a la ética de género.

sente la interpretación que nos lleva a la comprensión desde una mirada fenomenológica.

Jung (2007) plantea que teóricamente la Psicología Analítica se centra en las comprensiones desde la sincronicidad y la síntesis, lo que constituye una mirada epistemológica diferente a la determinación causalista funcionalista. La sincronicidad es el principio que se aplica según Hall & Gardner (1984) “a los acontecimientos que ocurren juntos en el tiempo pero que no son la causa uno del otro, por ejemplo, cuando un pensamiento se corresponde con un hecho objetivo” (Hall & Gardner, 1984, p.49). Este principio se utiliza en la función de los arquetipos según Hall & Gardner (1984), Jung:

Argumenta que uno de ellos puede realizarse dentro de una persona de un modo psíquico y al mismo tiempo manifestarse en forma física en el mundo externo. El arquetipo no causa ambos acontecimientos, sino que cada hecho es paralelo al otro. Existe una correspondencia acausal entre las dos manifestaciones. El principio de la sincronicidad resultaría un perfeccionamiento de la idea de que un pensamiento causa la materialización de aquello sobre lo que se piensa. (Hall & Gardner, 1984, p.49-50)

Como propone Ortiz-Osés (2012) en cuanto a la hermenéutica de Jung en la que se suscribe el Círculo de Eranos⁹: “Mientras que la razón clásica es esencialista, el sentido es existencial. Por ello, el sentido del universo no es puramente racional sino racional e irracional, lógico y alógico, orden y caos: sentido ambivalente o de doble valencia, por cuanto es atravesado por la vida y por la muerte” (Ortiz-Osés, 2012, p.187).

Al respecto, la hermenéutica según Ortiz-Osés (2012) es: “Una auténtica filosofía hermenéutica se define como interpretación de la existencia a través de la comprensión del sentido de la vida humana. En nuestra hermenéutica simbólica esta interpretación de la existencia se realiza a través de un rodeo simbólico, ya que la existencia humana se plasma en una simbología cultural” (Ortiz-Osés, 2012, p.191).

9 El círculo de Eranos (Eranoskreis) se configura por un grupo interdisciplinario fundado por Rudolf Otto, Olga Fröbe y Carl Gustav Jung, quienes al igual que otros autores como: Joseph Campbell, Gilbert Durand, Mircea Eliade, etc., se reunían cada año en la “comida en común” desde 1933 hasta 1988. El quehacer eranosiano profundamente influido por Jung; es realizar investigación filosófica y científica multidisciplinar sobre distintas interpretaciones sobre la realidad y el mundo de la vida, en la integración de lo inconsciente en la comprensión de la cultura.

Ética de género

Ortiz-Osés (2012) plantea que la hermenéutica es el método de Jung y recuerda al planteamiento de Gadamer (2000) en cuanto a que la interpretación se encuentra en medio de la realidad y el ser humano y se articula a través del lenguaje. Asimismo dice que Jung, se centra en los procesos simbólicos puesto que, “la realidad, nuestra realidad, la realidad que nosotros vivimos, concluye el psicólogo, se encuentra siempre cargada de una significación humana u otra, tiene una íntima colocación imaginario, es ya una realidad simbólica” (Ortiz-Osés, 2012, p.43). Por otro lado, Garagalza (2012) plantea que la interpretación tanto de Gadamer (2000) como de Jung (1997, 2004, 2007) busca una ampliación de la racionalización moderna en donde se pueda

Entablar un diálogo entre lo racional y lo irracional, entre lo consciente y lo inconsciente, [...], entre animus y anima, entre logos y mythos. Que este encuentro comporta ciertos riesgos es algo que no admite discusión, pero también es cierto que escamotearlo resultaría aún más arriesgado. No se trataría por lo demás de arrojarlo acriticamente al mar tempestuoso del irracionalismo sino de sonsacar una racionalidad (y una personalidad) más amplia, más abierta e integrada, capaz de articular interpretativamente (traducir; configurar) lo irracional de un modo no represivo: una nueva racionalidad que estaría representada por el lenguaje (simbólico) como instancia intermediaria que penetrando en los opuestos los relaciona y articula conservando sin embargo su diferencia. (Garagalza, 2012, p.47)

Para terminar la descripción de la hermenéutica fenomenológica de Jung, es pertinente decir con Ortiz-Osés (2012), que: “la “sincronicidad” expone precisamente [... una] coimplicidad que tiene un sentido simbólico o relacional. En efecto, subyace al pensamiento simbólico la relación de semejanza o analogía, así como la poética subyace a la hermenéutica” (Ortiz-Osés, 2012, p.125).

Por todo lo anterior, puede decirse que la interpretación de Paul Ricoeur como la de Carl Gustav Jung, promueven un acercamiento desde la hermenéutica a los fenómenos. Así pues la metodología a usar dentro de la presente investigación se suscribe dentro del camino interpretativo fenomenológico de la hermenéutica.

Este método es pertinente dentro de la presente investigación, puesto que permite ser coherente con la epistemología y la metodología de los autores principales. Igualmente porque el objeto de estudio del presente

trabajo investigativo se fundamenta en el lenguaje y el fenómeno de lo humano. De tal forma que, a continuación se profundiza en la metodología.

1.2 Elementos metodológicos

El camino metodológico que se utiliza dentro del presente trabajo investigativo es la interpretación, puesto que tanto Paul Ricoeur como Carl Gustav Jung la utilizan para construir sus aproximaciones teóricas. Así pues la metodología que se amplía en el camino de la investigación es la hermenéutica, donde lo primordial son las explicaciones y comprensiones que dan cuenta de las significaciones para construir una articulación desde los conceptos de identidad personal, intersubjetividad y narratividad de Paul Ricoeur con los conceptos de subjetividad y narratividad arquetípica de la teoría de la personalidad de Carl Gustav Jung, con las teorías feministas de la diferencia y los movimientos masculinos posjunguianos que destacan la subjetividad arquetípica en la construcción de la identidad de género. La articulación entre estas teorías hará posible proponer una ética de género desde el reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

Esta investigación asume este enfoque interpretativo, puesto que tiene como interés dar respuesta a las tres preguntas de la hermenéutica ¿Qué dijo? ¿Qué quiso decir? ¿Qué me dice a mí? Para lograrlo se hace necesario asumir la posición, “del intérprete”. En esta línea argumentativa, se describen y analizan las teorías de los autores principales de la presente investigación para responder a la primera pregunta. En cuanto a la segunda pregunta, se realizan las explicaciones y comprensiones de los elementos teóricos de las teorías y las articulaciones entre ellos, para dar respuesta a la tercera pregunta, en la cual se realizan distintas interpretaciones de las integraciones conceptuales. Luego de este camino, se culmina con la propuesta de una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

Por lo tanto, se reitera que el objetivo de la presente investigación es construir una articulación conceptual desde los planteamientos teóricos de Paul Ricoeur con la teoría de Carl Gustav Jung y las teorías feministas de la diferencia y los movimientos masculinos posjunguianos para proponer una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica¹⁰.

10 Conceptos que serán explicados en los distintos capítulos de la presente investigación.

Ética de género

Dentro de la construcción del análisis hermenéutico, existen distintos autores, los más importantes son Hans- George Gadamer (2000) y Paul Ricoeur (1981, 2004b, 2010a) entre otros. Aunque el presente trabajo investigativo sigue principalmente el enfoque de Ricoeur (1981, 2004b, 2010a), se presentarán algunos puntos con relación al método hermenéutico según lo plantea Gadamer (2000), pues como autor destacado de la hermenéutica y retomado en algunos momentos por Ricoeur, sus aclaraciones resultan pertinentes en este apartado de la metodología.

En el método de Gadamer (2000): “Un enunciado encuentra su horizonte de sentido en la situación interrogativa, de la que procede” (Gadamer, 2000, p.59). Gadamer (2000) se posiciona en el círculo hermenéutico entendido en el sentido de Dilthey (1949) y Schleiermacher (2000), los cuales toman como “la estructura del ser-en-el-mundo, es decir la superación de la escisión entre sujeto y objeto en la analítica trascendental del ser-ahí llevada a cabo por Heidegger” (Gadamer, 2000, p.79) donde se parte de unas preguntas para realizar la praxis hermenéutica, ya que es del proceso de la pregunta y respuesta en la que se configura la relación dialéctica necesaria para construir tanto el horizonte de sentido y el horizonte histórico para comprender la cosa. Las cosas en el contexto del presente trabajo investigativo son los conceptos identidad, *género, ética y diferencia principalmente. Las preguntas se presentan como la posibilidad entonces de construir la fusión horizontal, ya que*

No hay ningún enunciado que se pueda entender únicamente por el contenido que propone, si se quiere comprenderlo en su verdad. Cada enunciado tiene su motivación. Cada enunciado tiene unos presupuestos que él no enuncia. Sólo quien medita también sobre estos presupuestos puede sopesar realmente la verdad de un enunciado. Ahora bien mi tesis es que la última forma lógica de esa motivación de todo enunciado es la pregunta. (Gadamer, 2000, p.58)

En este proceso se hace obligatorio tener en cuenta la finitud y la condición histórica que convierte la construcción del conocimiento desde una episteme, desde la que se da importancia al espacio desde donde quien comprende amplía su comprensión de lo comprendido. Igualmente Gadamer (2000) propone construir hipotetizaciones para poder realizar la praxis hermenéutica, convirtiéndose dichas hipotetizaciones en la elaboración de la experiencia previa para tener en cuenta la previsión y la anticipación, dentro del camino propuesto por el autor.

Partiendo entonces de lo metódico como lo entiende Gadamer (2000) “poder recorrer de nuevo el camino andado” (Gadamer, 2000, p.54) y de Ricoeur (1995) en su hermenéutica interpretativa, para responder a las preguntas que sirven de horizonte en el acercamiento hermenéutico, se presentará en el cuarto capítulo una propuesta para una ética de género.

Las preguntas que orientan la presente investigación son:

1. ¿Cuáles conceptos se pueden articular entre la teoría de la identidad narrativa de Ricoeur y la teoría de personalidad de Jung?
2. ¿Qué cruces conceptuales se pueden integrar desde la relación anterior con los feminismos de la diferencia y específicamente con las corrientes psicodinámicas y posjunguianas?
3. ¿Qué papel tienen los movimientos masculinos posjunguianos en la reflexión de los conceptos identidad, género y ética?
4. ¿Cuáles son los elementos que fundamentan una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica?

Por su parte, Paul Ricoeur (1995) propone que “la trayectoria del texto escapa al horizonte finito vivido por su autor. Lo que el texto significa ahora importa más que lo que el autor quiso decir cuando lo escribió” (Ricoeur, 1995, p.43). Esto posiciona la posibilidad de múltiples interpretaciones de un texto ya que “es parte del sentido de un texto el estar abierto a un número indefinido de lectores y, por lo tanto, de interpretaciones” (Ricoeur, 1995, p.44).

Estas distintas posibilidades conformarán las ampliaciones, articulaciones y nuevos conceptos que se construyen en la presente investigación, puesto que se tiene presente lo dicho por Ricoeur (1995) “la interpretación, entendida filosóficamente, no es otra cosa que un intento de hacer productivos la separación y el distanciamiento” (Ricoeur, 1995, p.57). La tesis y los supuestos del presente trabajo investigativo, permiten construir el distanciamiento en la presente investigación; ya que según Ricoeur (1995), el distanciamiento es la fijación que aporta la escritura. La tesis que se desarrolla a través de la investigación, plantea que en su sentido más elemental, identidad y diferencia se entienden como conceptos distanciados. Los constructos teóricos de la identidad y la diferencia se pueden acercar desde algunos conceptos básicos de la teoría hermenéutica de la identidad narrativa de Paul Ricoeur y la Teoría de la personalidad de Carl Gustav Jung para construir una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

Ética de género

Los conceptos que se irán revisando para lograr lo anterior son: el concepto de identidad narrativa desde las nociones de persona, reconocimiento y diferencia. La idea de subjetividad, entendida con el *idem*, y el inconsciente personal. El concepto de intersubjetividad, el cual se constituye en el *ipse*, y el inconsciente colectivo; y por último el constructo teórico de narratividad que se configura en los arquetipos entendidos como mitos o relatos, que son requisito para construir una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

Para desarrollar la tesis anterior, se parte de los siguientes supuestos:

1. La hermenéutica en su momento interpretativo, brinda la fundamentación metodológica para el desarrollo de la presente investigación, la cual se presenta en las epistemologías de Paul Ricoeur y de Carl Gustav Jung.
2. El *idem* y el *ipse* al constituirse como partes de la identidad narrativa, como lo plantea Ricoeur (2003a, 2003b, 2005) poseen una imbricación entre la subjetividad, la objetividad y la intersubjetividad. El *idem* es el constituyente que se construye desde la subjetividad en constante dialéctica con la intersubjetividad. Tanto la subjetividad, como la objetividad, y la intersubjetividad, van constituyendo la cultura por la mediación del reconocimiento de la otredad o *ipseidad*. La *ipseidad* es la conciencia de sí que tiene el ser humano, su potencia de reflexión sobre sí mismo, la cual se construye a través del paso narrativo biográfico con el otro.

Para la presente investigación, este argumento podría sustentarse y desarrollarse, en la teoría de la personalidad de Carl Gustav Jung (1997, 1999), en las teorías posjunguianas de Jean-Shinoda Bolen (1994, 2002), Allan B. Chinen (1997) y Clarissa Pinkola Estés (2001).

3. Paul Ricoeur y Carl Gustav Jung construyen su aproximación teórica identitaria desde los conceptos persona y sí mismo. Esta investigación ofrece una relación conceptual entre las dos teorías, la cual no se ha desarrollado en el campo de la reflexión ética.
4. La identidad narrativa se construye en la alteridad (diferencia) como lo propone Ricoeur (2003b). Para el presente trabajo de investigación, esta concepción se extenderá hasta la diferencia de género. Si bien el filósofo francés solo menciona el género como parte de los conceptos del multiculturalismo (2005), la presente investigación tomará esta mención como punto de partida para ampliar la idea del reconocimiento filial y orientarla hacia el género, desde la diferencia. Este proceso se logra articulando las teorías psicodinámicas feministas y las

teóricas feministas posjunguianas con las éticas del reconocimiento y la diferencia para construir una reflexión hacia una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

5. El feminismo arquetípico de Jean-Shinoda Bolen (1994, 2002), única teórica de la Psiquiatría y la Psicología que desarrolla una psicología masculina y una psicología femenina, ofrece un nuevo enfoque teórico de los feminismos posjunguianos, para desarrollar una reflexión de una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

Por otra parte, dentro del recorrido teórico de la investigación se presentan los arquetipos como constructores de identidad, los cuales al ser simbólicos, necesitan objetivarse desde la interpretación, ya que dentro del análisis hermenéutico de los símbolos Ricoeur (1995) plantea que “el simbolismo sólo funciona cuando su estructura es interpretada” (Ricoeur, 1995, p.75). “La interpretación de un simbolismo no puede siquiera vislumbrarse si su trabajo de mediación no fuese legitimado por una unión inmediata entre la aparición y el sentido de la hierofanía¹¹ en consideración”. (Ricoeur, 1995, p.76). El símbolo para Ricoeur (1995) “tiene un doble sentido o un sentido de orden primario y uno de orden secundario” (Ricoeur, 1995, p.67). Por tanto la hermenéutica que aquí se propone, se realiza sobre los textos y sobre lo simbólico que representa la teoría de la Psicología Analítica y Arquetípica; ya que los arquetipos son simbólicos y poseen “expresiones de doble sentido se añaden a símbolos universales, a los que son propios de una sola cultura, y por último a los que han sido creados por un pensador particular, incluso por una obra singular” (Ricoeur, 2004b, p. 32).

El camino hermenéutico se construye a través de la explicación y la comprensión, para las interpretaciones y construcciones conceptuales y la ampliación teórica que se realizará dentro del presente trabajo investigativo. La articulación de lo dicho y la ampliación de lo no dicho representan el camino para construir un modelo metodológico para la presente investigación, y así configurar una nueva perspectiva para proponer una ética de género, ya que “explicar más es comprender mejor” (Ricoeur, 2004b, p. 25).

11 “Así el Psicoanálisis vincula sus símbolos a conflictos ocultos, mientras que el crítico literario se remite a algo semejante, a una visión de mundo o a un deseo de transformar todo el lenguaje en literatura, y el historiador de religión ve en los símbolos el ámbito de manifestaciones de lo Sagrado, o lo que Eliade llama hierofanías”. (Ricoeur, 1995, p.67)

Ética de género

Estas dialécticas entre la comprensión/explicación, o entre la comprensión/interpretación, permiten imbricar la causalidad explicativa y la motivación comprensiva, como se expuso con anterioridad. Esto se puede realizar puesto que “El hombre es, precisamente, quien pertenece a la vez al régimen de la causalidad y al de la motivación, es decir, al terreno de la explicación y de la comprensión” (Ricoeur, 2010, p.159).

La argumentación dentro de la presente investigación se construye como expone Ricoeur (1995) a la manera de “mostrar que una interpretación es más probable a la luz de que lo que conocemos, [esto] es algo distinto a mostrar que una conclusión es verdadera” (Ricoeur, 1995, p.90). La anterior afirmación no es una “lógica de verificación empírica” (Ricoeur, 1995, p.90) antes bien es una lógica interpretativa, un proceso “por el cual la revelación de nuevos modos de ser [...] da al sujeto una nueva capacidad para conocerse a sí mismo” (Ricoeur, 1995, p.106). Por último, puesto que no existe la posibilidad del diálogo directo con él o con Carl Gustav Jung, se cierra así un círculo hermenéutico perfecto como lo propondría Ricoeur, dentro de la presente investigación, cuando dice:

Me gusta decir a veces que leer un libro es considerar a su autor como ya muerto y al libro como póstumo. En efecto, sólo cuando el autor está muerto la relación con el libro se hace completa y, de algún modo, perfecta; el autor ya no puede responder; sólo queda leer su obra. (Ricoeur, 2004, p.137)

Capítulo Segundo

La identidad: articulación narrativa y arquetípica

El presente capítulo presenta los conceptos que integran la noción de identidad entre la teoría de la identidad narrativa de Paul Ricoeur, la construcción de la personalidad de Carl Gustav Jung y la configuración de la identidad arquetípica de Jean-Shinoda Bolen. Esta articulación se presenta para analizar las alianzas que poseen estas teorías en la construcción del concepto de identidad personal y colectiva.

En la primera parte del capítulo se encuentran la apuesta teórica de la noción de identidad, desde la Antropología, la Sociología y la Psicología para proponer el contexto conceptual de la Psicología Analítica de Carl Gustav Jung. En un segundo momento se analizan la teoría de la identidad narrativa de Paul Ricoeur con la noción de construcción de personalidad de Carl Gustav Jung. Estas dos corrientes teóricas pueden integrarse desde los conceptos de *idem* e *ipse*; los cuales para la investigación se corresponden con el inconsciente personal y el inconsciente colectivo, la noción de persona, el concepto de sí mismo y el reconocimiento de la pluralidad, que para la investigación es entendida como diferencia.

El capítulo termina con la teoría de la construcción de las identidades masculinas y las identidades femeninas de Jean-Shinoda Bolen, psiquiatra de la corriente arquetípica, enfoque que nace de la Psicología Analítica o Profunda de Carl Gustav Jung. Así se comienza a consolidar la postura teórica de la presente investigación en tanto que la identidad de los hombres y las mujeres es narrativa y arquetípica.

2.1 Algunas nociones de la identidad en las Ciencias Humanas y en las Ciencias Sociales, contexto para la psicología analítica de Carl Gustav Jung

Las reflexiones epistemológicas y teóricas de la Filosofía, la Psicología, la Sociología y la Antropología, profundizan en el concepto de identidad, como un proceso que se construye en la vida colectiva (Taylor (2011), Mead (1968), Berger y Luckmann (2001), Geertz (1997); desde la diferenciación con los otros o desde lo subjetivo Freud (1992) y Lacan (1956). Los primeros acercamientos teóricos se focalizan en una identidad que se configura en un encuentro intersubjetivo o social. Mientras que las segundas teorías la reflexionan desde un proceso que tiene un inicio subjetivo. Tanto en Paul Ricoeur como en Carl Gustav Jung se vislumbra una integración entre lo subjetivo, lo intersubjetivo y lo narrativo. La presente investigación pretende articular las reflexiones de la identidad desde lo intersubjetivo de la identidad narrativa con la Psicología Analítica para desarrollar una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

Además de las teorías filosóficas sobre la noción de identidad, las Ciencias Humanas y las Ciencias Sociales también la han abordado como objeto de estudio para comprender al ser humano. En relación, es importante decir para la presente investigación cómo se ha entendido el constructo teórico de la identidad en la Psicología, la Antropología y la Sociología del Conocimiento, puesto que la teoría de la personalidad de Carl Gustav Jung se suscribe a la Psicología. A su vez la teoría filosófica de la identidad personal de Paul Ricoeur, al ser una concepción narrativa, se puede entender dentro de la Antropología y la Sociología del Conocimiento.

La Psicología se ha centrado en el desarrollo del concepto identidad como el proceso de construcción del sujeto, la Antropología en la cultura, como la que construye la identidad de los seres humanos y la Sociología del Conocimiento en el concepto de socialización como el proceso que constituye la identidad de las personas.

Ética de género

La Antropología se apunala desde la defensa de las prácticas en las culturas a la hora de querer definir la identidad¹². La Sociología hace gala de la necesidad de reflexión académica de los procesos de socialización en el tema de la construcción identitaria. La Psicología avanza desde dos frentes, los que ponen la importancia en tomar la subjetividad como punto primordial en la reflexión epistemológica de la construcción de la identidad y los que privilegian lo social sobre la subjetividad. La mayor crítica a los subjetivistas es olvidar lo grupal o colectivo. Para los que se sustentan en el desarrollo de la identidad desde lo colectivo, la crítica es la invisibilidad de lo filogenético subjetivo.

La Filosofía ha desarrollado la reflexión identitaria desde las visiones, sustancialista, funcionalista y personalista¹³. Paul Ricoeur (2005, 2010b) realiza su reflexión teórica de la identidad narrativa, constituida por el *idem* sustentado en la memoria (subjetividad) y el *ipse* en el otro (inter-subjetividad), siendo un proceso dialéctico que constituye la identidad de los hombres y las mujeres. Asimismo Carl Gustav Jung (1970), piensa que “la mente ofrece un cuadro de los restos y vestigios de todo lo que ha sido, y por otro lado [...] el bosquejo de lo que ha de venir, en la medida que la psiquis crea su propio futuro” (Jung, 1970, p.184-185).

En la Psicología Analítica de Carl Gustav Jung (1976, 2004), aparece en primera instancia una descripción subjetivista del proceso de construcción de la personalidad. Para Jung el inconsciente colectivo y el inconsciente personal configuran la identidad en la persona. El inconsciente personal posee contenidos reprimidos, los cuales pueden volverse conscientes con el reconocimiento de su existencia, los contenidos personales serían partes integrantes de la personalidad.

12 El proceso de la individualidad de los seres humanos desde una perspectiva de la antropología interpretativa de Geertz (1997), se puede considerar como una particularidad, el carácter individual, como una desviación del Hombre con mayúscula.

Es quizás con el enfoque interpretativo de la cultura donde ese hombre escrito con minúscula, particular, adquiere consistencia, porque si bien la cultura como afirma Geertz es un acto público y solo secundariamente es íntima; tanto el sentir, como el expresarlo, pensar o cualquier otra forma de comportamiento cultural se escenifica tanto colectiva como individualmente. (Ruiz, 2004a, p.5).

En palabras de Geertz (1997): “los procesos mentales del hombre se verifican ciertamente en el escritorio del estudioso o en el campo de fútbol, en el estudio o en el asiento de un camionero. (Geertz, 1997, p.82)

13 El recorrido filosófico de la corriente sustancialista y funcionalista no se abordarán en la presente investigación. En cuanto al personalismo de focalizará en los desarrollos del concepto persona en Ricoeur y Jung.

Jung acuña en 1917 el concepto inconsciente colectivo que alberga, todo contenido psíquico, que no ha alcanzado los límites de la consciencia. El contenido del inconsciente colectivo no es explicable a través de las adquisiciones personales, ya que los instintos, los impulsos naturales y los contenidos son constituidos y constituyentes de imágenes o adquisiciones de orden colectivo, predisposiciones compartidas por toda la humanidad y que son manifestadas en las acciones. Estas imágenes se propagarían a lo largo del tiempo y de la historia de una forma universal, que surge gracias a una función psíquica natural Jung (2004). El inconsciente, por tanto, no sólo posee elementos de carácter personal, sino que también posee elementos de carácter transpersonal o colectivos expresados en la forma de posibilidades de ideas heredadas o arquetipos, predisposiciones que pueden producir imágenes y conceptos mitológicos.

Como lo plantean Jung (como se citó en Hall & Nordby, 1975), los arquetipos son universales, lo que implica que cada ser humano hereda “las mismas imágenes arquetípicas básicas” (Hall & Nordby, 1975, p.40); las cuales se transforman en las diferencias que se dan en la socialización. “Aunque los arquetipos son estructuras separadas, en el inconsciente colectivo pueden formar combinaciones” (Hall & Nordby, 1975, p.40). Las diferentes composiciones de los arquetipos, son los que permiten la recreación de los diversos conceptos mitológicos.

Jung (1976) en el libro de *Teoría del Psicoanálisis*, editado por primera vez en 1913, comienza a construir una postura teórica distinta a la de Freud, en cuanto a los contenidos del inconsciente y explica a las teorías opositoras del Psicoanálisis cuál es su postura frente a dicha constructo teórico:

Para nosotros, el inconsciente no es una entidad, sino meramente un término, sobre la naturaleza metafísica del cual no nos permitimos ninguna idea, contrariamente a aquellos psicólogos de mesa de café que no sólo pretenden estar muy exactamente informados sobre la localización del “alma” en el cerebro, sino que extienden su información sobre los corolarios fisiológicos del proceso espiritual atreviéndose, pues, a declarar con mucho aplomo que, fuera de la conciencia, no pueden existir sino unos “procesos fisiológicos de la corteza cerebral. (Jung, 1976, p.85)

Aquí Jung presenta el sentido en el que se entiende el inconsciente desde el estructuralismo del Psicoanálisis, diferenciándose de los

Ética de género

funcionalistas, los cuales no creían en los procesos, fuera de los patrones comportamentales observables, medibles y cuantificables. Jung (1976) también plantea que el inconsciente personal, es donde se encuentran los contenidos y las fantasías infantiles, es el objeto de estudio del Psicoanálisis. Sin embargo los críticos del Psicoanálisis plantean que dichas fantasías son una interpretación subjetiva del analista y en este orden de ideas, son implantadas a los analizados. Jung (1976), contesta a dichas afirmaciones acudiendo a la mitología comparada y sus similitudes con las fantasías del inconsciente, tanto los contenidos mitológicos como los del inconsciente colectivo poseen las mismas imágenes primigenias en la humanidad. El Psicoanálisis primero descubre en su quehacer “las fantasías, y sólo después se puso a estudiar la mitología” (Jung, 1976, p.83).

Las posturas críticas del Psicoanálisis, plantean que el inconsciente no existe, que lo que existe es la conciencia. Sin embargo, los contenidos de la conciencia, son complejos y están constituidos por el pensar y por los recuerdos. Debido a lo cual la conciencia se estructura desde el inconsciente, ya que es en este donde se encuentran los recuerdos reprimidos. Esto determina la existencia del inconsciente de manera negativa. Como cuando

Observamos repercusiones cuyo origen no puede estar en la conciencia, nos vemos obligados a asignar a la esfera de Lo No Sabido contenidos hipotéticos; esto es suponer precisamente que las causas de determinadas repercusiones (consecuencias) yacen en lo inconsciente, por no presentarse bajo forma consciente. (Jung, 1976, p.84)

De esta manera, las explicaciones y comprensiones del inconsciente, se hacen desde los conceptos simbólicos, tal y como por analogía se entienden los fenómenos de la conciencia. “Esta manera de crear conceptos es, además, la única posible [...]. Hablamos pues, de las repercusiones del inconsciente exactamente de la misma manera que cuando hablamos de los fenómenos de la conciencia” (Jung, 1976, p.85). Estos son pues, los argumentos de Jung frente a la existencia del inconsciente y para el presente trabajo se presentan tanto para mostrar la postura teórica de la Psicología Profunda, como de la línea teórica que se usa para entender al inconsciente.

Hall & Nordby (1975) también presentan las críticas que se han hecho a Jung sobre el origen del *inconsciente colectivo*. Dentro de la biología existen dos caminos para explicar el mecanismo de la evolución que podría

explicar el inconsciente colectivo desde estos puntos. La primera explicación dice que “aquello que se aprende por experiencia en generaciones anteriores puede ser heredado por generaciones futuras, y no necesita ser aprendido de nuevo por estas. Los hábitos se transforman en instintos” (Hall & Nordby, 1975, p.37), la cual es la postura lamarckista. Por otro lado, la definición mayormente aceptada en la década de los veinte del siglo pasado, era que “la evolución procede de cambios [...] en el plasma embrionario. Las mutaciones que favorecen la adaptación del individuo a su medio, y que aumentan las probabilidades de supervivencia y de reproducción, tienden a ser transmitidas de generación a generación” (Hall & Nordby, 1975, p.37). Estas dos posturas conceptuales, se visibilizan para decir que Jung se sustentaba desde la corriente de Lamarck. Sin embargo Hall & Nordby (1975) plantean que, el inconsciente colectivo puede ser explicado de cualquiera de las dos formas, ya que dentro de cualquiera de las dos posturas teóricas, el inconsciente deviene filogenético. Por ello el inconsciente colectivo, mirado desde el punto biológico, también tiene un sustento explicativo que permite dar cuenta de su existencia. Asimismo, algunas décadas más tarde, esta línea científica de lo subjetivo se evidencia en Habermas (1993) cuando expresa que

La naturaleza subjetiva desaparece como lugarteniente de lo otro al no poder ser ya declarada lo otro de la razón, y ello porque, como inconsciente individual o colectivo, ya sea en conceptos de Freud o de C. G. Jung, de Lacan o de Lévi-Strauss, es posible acomodarla y ajustaría a algún tipo de discurso científico. (Habermas, 1993, p.366)

Así pues, los contenidos mitológicos del inconsciente colectivo, permiten la adaptación y el sentido humano, es así que la identidad en el hombre y en la mujer se construye a partir de la vida psíquica y lo relacional, y es a través del proceso de socialización, que se va generando una historia personal en cada sujeto. En ese sentido, en las ciencias humanas y sociales se encuentran distintas posturas epistemológicas para analizar el concepto identidad, posturas que focalizan sus desarrollos teóricos en una identidad que se constituye en la relación con los otros, y posturas que acreditan una constitución de la misma desde las relaciones internas o intrapsíquicas.

En lo que sigue, se presenta la noción de identidad en Ricoeur, de la cual se pueden ampliar estos dos puntos, tanto el de la otredad (intersubjetivo), como el de la mismidad (subjetividad) para permitir una comprensión de la identidad desde la teoría hermenéutica fenomenológica

y la narratividad. Este ¿quién soy? que se configura en la biografía, en el encuentro con los otros, se articula con el ¿qué soy? el cual se ha estudiado desde la Filosofía en la construcción de identidad y persona. Para la presente investigación la identidad se estudia desde la narratividad de Ricoeur, la teoría de la personalidad de Jung y la construcción de la identidad arquetípica de Jean-Shinoda Bolen principalmente.

2.2 La identidad narrativa: aproximación hermenéutica fenomenológica de Paul Ricoeur

En el proceso de la construcción de la identidad en la biografía se articula al concepto de identidad narrativa. El filósofo contemporáneo que más ampliamente ha abordado esta cuestión es Paul Ricoeur, a partir de las preguntas sobre el ¿Qué soy? y el ¿Quién soy? En orden cronológico de las publicaciones de Paul Ricoeur sobre el concepto de la identidad, se encuentra, *Freud: una interpretación de la cultura*, donde presenta una discusión sobre qué es la identificación desde Freud. Es importante este concepto, en la medida que la idea de identificación presenta el proceso por el cual se construye la identidad. Lo dicho por Ricoeur (2004a) frente a este proceso es:

Si toda energía pulsional proviene del ello, ¿cómo va a “diferenciarse” ese fondo instintivo; o sea cómo va a distribuir de otra forma sus investigaciones en función de la prohibición? Esta inscripción de la autoridad dentro de la historia del deseo, esta “diferencia” adquirida del deseo suscita una semántica peculiar: la semántica de los ideales [...] Mi tesis es que tal diferenciación constituye una dialectización homóloga al proceso hegeliano de la duplicación de la conciencia (Ricoeur, 2004a, p. 419).

Ricoeur (2004a) devela que la identificación es un problema sobre la constitución de la consciencia, proceso que se encuentra en Hegel (2006) y en el que se argumenta una duplicación de la misma para entender la construcción de la subjetividad. La duplicación es el proceso que la consciencia realiza al tomar distancia sobre sí misma para poder conocerse y permitir la subjetividad. En este orden de ideas Ricoeur (2004a) encuentra en Freud dos identificaciones, una que da cuenta del Totemismo, y la otra que se configura en el Complejo de Edipo, conforme a esa identificación primaria en la infancia, el padre representa lo que el hijo querría ser, es un modelo a imitar. El Complejo de Edipo es resultado del encuentro de esa identificación con el apego a la madre

como objeto sexual. El apego a un ser como modelo de lo que el niño quisiera ser resulta pues irreductible al deseo de tener, deseo de ser como y el deseo de tener se codearán, se mezclarán, pero como dos procesos distintos, aunque entrelazados.

La anterior afirmación de Ricoeur (2004a) muestra el análisis que la metapsicología realiza de la identificación, para descubrir el quiebre y duplicación de consciencia que se puede entrever en el proceso de identificación, ya que en Freud la identificación al conformarse desde la economía del deseo, donde “la diferenciación constituye una dialectización homóloga al proceso hegeliano de la duplicación de la conciencia [...]. La conciencia que tiene otra conciencia frente a sí no puede ser tratada al modo de una instancia tópica” (Ricoeur, 2004a, p.419). Ricoeur, instauro la posibilidad de una postura hegeliana en la estructura de la conciencia y la identidad, para lo cual da entrada a su argumento, al recordar a Freud (como se citó en Ricoeur 2004a) con la afirmación “Tampoco a mí me satisfacen por completo estas observaciones sobre la identificación pero me daré por contento si me concedéis que la instauración del superyó puede ser considerada como un caso de identificación completa con la instancia parental” (Ricoeur, 2004a, p. 421).

Este ingreso a la identificación como duplicación de la conciencia, permite a Ricoeur construir el desarrollo de la identificación desde el concepto de identidad con las partes *idem* e *ipse*, donde la identificación se realiza desde la memoria¹⁴ y en el encuentro de sí mismo como otro. Así pues, la identidad se convierte en el concepto central en las reflexiones de Ricoeur en aras de una ética para las personas desde la identidad narrativa; ya que en Freud, la construcción de la identificación y la identidad se realiza a través del proceso de irrupción de las normas en el nivel filogenético en el Totemismo y en el nivel ontogenético en el desarrollo del Complejo de Edipo.

Por su parte Jung (2004), se aproxima a la identidad también de una doble manera, por un lado se encuentran los contenidos que desde la infancia y en los aspectos reprimidos del inconsciente personal o subjetivo, constituyen una parte de la personalidad. Por el otro lado los contenidos arquetípicos del inconsciente colectivo, o lo objetivo, permiten la consti-

14 El concepto memoria ligado a otras áreas del conocimiento como la literatura, se desarrolla ampliamente en el libro de Ricoeur, (2010b). *La memoria, la historia, el olvido*. Sin embargo, no se profundiza en esta temática, ya que desborda los fines de la presente investigación.

Ética de género

tución del sí-mismo en la unión de los contenidos de los dos inconscientes, a través del proceso de individuación¹⁵. Esa duplicación que nace en la noción de Freud, la retoma en su teoría Jung con el inconsciente personal y el inconsciente colectivo y se presenta a su vez en la los conceptos de *idem* e *ipse* en la teoría de Ricoeur. Esta es la primera relación que se puede hacer entre las teorías de la identidad entre Ricoeur y Jung, los dos dan cuenta de un proceso dialéctico en la construcción de la identidad de los hombres y las mujeres.

Luego en *Tiempo y Narración III*, Ricoeur (2003b) define la identidad narrativa como:

El frágil vástago, fruto de la unión de la historia y de la ficción, es la asignación a un individuo o a una comunidad de una identidad específica [...] El término "Identidad" es tomado aquí en el sentido de una categoría de la práctica. Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: ¿quién ha hecho esta acción? ¿quién es su agente, su autor? (Ricoeur, 2003b, p. 997).

La identidad desde esta definición, se construye entre la historia tanto personal como colectiva y la ficción. Con la anterior reflexión, Ricoeur (2003b) se enfoca en el aspecto de la imputación sobre las acciones, para presentar la identidad narrativa en la relación de la identidad personal en una dialéctica con la diversidad. Explica la identidad como un mismo (*idem*) en diálogo con la identidad como un *sí mismo* (*ipse*). Desde esta concepción entonces la relación entre una identidad sustancial y una narrativa.

Ricoeur (2003b) pone como ejemplo un estudio de lo narrativo en la experiencia psicoanalítica para explicar que la identidad se da tanto en lo personal como en lo colectivo. Una comparación que en Psicoanálisis se llama "historias de casos" en las que el trabajo de interpretación consiste en "sustituir los fragmentos de historias, a la vez ininteligibles e insopportables, por una historia coherente y aceptable, en la que el analizador pueda reconocer su ipseidad" (Ricoeur, 2003b, p.999). Este trabajo analítico se convierte en una importante fuente de "indagación propiamente filosófica sobre la noción de identidad narrativa" (Ricoeur, 2003b, p.999); puesto que le permite explicar y comprender el proceso de la constitución de la identidad, a través de los contenidos inconscientes por medio de la narratividad.

15 Todos estos conceptos junguianos serán explicados más adelante dentro de la perspectiva de la construcción de identidad subjetiva e intersubjetiva.

Desde la perspectiva ricoeuriana, la identidad narrativa posee una subjetividad que no es estable, es mutable, mimética con inclusión de tramas diferentes que permiten la permanente introspección de las identidades particulares y colectivas para la reflexión de la construcción de las identidades de hombres y mujeres. Con la evidencia de la diferencia, nace la reflexión de la noción de identidad en plural, ya que tanto a nivel subjetivo como intersubjetivo existen distintas maneras de ser persona y de allí el estudio de las identidades femeninas y masculinas, lo cual se desarrolla al final del capítulo y en capítulo tercero sobre el género.

Hasta el momento se han presentado dos momentos en el camino teórico de Ricoeur para la construcción de su noción de identidad narrativa. En el primero se encuentra una duplicación que se presenta en el proceso de la identificación, para dar cuenta de la dialéctica que contiene la identidad. En el segundo se integran tanto la historia como la ficción para hablar de una identidad narrativa. Estos dos pasos evidencian el proceso de diálogo entre el *idem* donde se encuentra la memoria, la historia y el *ipse* como la promesa que da cuenta de la historia personal en la relación con los otros.

Dentro de este segundo momento, Ricoeur (1999a) retoma lo dicho anteriormente y plantea que el *idem* es “inmutable, que no cambia a lo largo del tiempo” (Ricoeur, 1999a, p.215). Mientras que en este momento el *ipse* lo entendía como lo propio “y su opuesto no es “diferente”, sino, *otro, extraño*” (Ricoeur, 1999, p. 215), el cual aún no podía explicarlo dentro de la permanencia de la historia de vida. Sin embargo en este punto, Ricoeur (1999a) plantea un desarrollo solo de la identidad *ipse* dentro de la configuración de la identidad, sin tomar en cuenta el *idem*. Finaliza este momento planteando que la pregunta del *ipse* es por el ¿quién soy?

Ya en un tercer momento, Ricoeur (2003a) en *Sí mismo como Otro*, desarrolla la noción de identidad narrativa, cuya tesis central es que: la identidad se constituye por la dialéctica entre: el *sí* y el *mismo*. En este texto responde a la pregunta “¿quién habla?” desde las perspectivas semántica y pragmática; a las preguntas de “¿quién actúa?” y “¿quién narra?” desde la Filosofía Analítica y la hermenéutica y, por último, se pregunta “¿quién es el sujeto moral de la imputación?” desde la ética y la moral kantiana universalista con la reciprocidad de Aristóteles sobre el compartir, una reciprocidad en la amistad y el reconocimiento. Tanto el universalismo como el reconocimiento mutuo configuran la identidad colectiva, que en la presente investigación se explicita como identidades femeninas y masculinas. Que se expresan en plural porque en la biografía cada persona configura su identidad de manera diferente.

Ética de género

Igualmente, define el *sí* como pronombre reflexivo que, al integrarse con el *se*, designa el reflexivo de algunos pronombres personales: cada uno, cualquiera que, uno; donde lo:

Identificante, la mismidad del cuerpo propio oculta su ipseidad. Así será mientras los caracteres ligados a los pronombres y adjetivos posesivos “mi”, “el mío” – no hayan sido incorporados a la problemática explícita del sí. Esto no empezará a hacerse más que en el contexto de la pragmática del lenguaje. (Ricoeur, 2003a, p.8)

En cuanto al concepto “mismo” lo define como una comparación entre contrarios: “*otro, distinto, diverso, desigual, inverso*” (Ricoeur, 2003a, p. XII). Esto lleva a Ricoeur a plantear el concepto *mismidad* como sinónimo de la identidad *idem* y utilizará como contrario la *ipseidad* para hacer referencia a la identidad *ipse* (Ricoeur, 2003a, p. XII).

Por tanto el *mismo* equivalente del *idem* configura la identidad personal y el *ipse* la identidad narrativa que adjetiva el *sí*. Así pues el *ipse* se convierte en el ¿quién soy? y el *idem* en el ¿qué soy? en la “diferenciación que hace por un lado de la identidad como mismidad (latín: *idem*; inglés: *sameness*; alemán: *Gleichebeit*); por otro, la identidad como ipseidad (Latín: *ipse*; inglés: *selfhood*; alemán: *Selbstbeit*)” (Ricoeur, 2003a, p. 109). Ricoeur propone focalizar el desarrollo de la identidad, en una identidad desde la teoría narrativa. El relato que se construye en la identidad narrativa, se da en un tiempo finito y un espacio contextualizado. Ricoeur (2003a) plantea que “el relato, nunca éticamente neutro, se revela como el primer *laboratorio del juicio moral*. Según esta doble vertiente, práctica y ética, de la teoría narrativa, se proseguirá la constitución recíproca de la acción del *sí*” (Ricoeur, 2003a, p.138); ya que “la teoría narrativa explica la *correlación* entre acción y personaje” (Ricoeur, 2003a, p.142).

Narrar para Ricoeur es decir quién ha hecho qué, por qué y cómo, desplegando en el tiempo la conexión entre estos puntos de vista” (Ricoeur, 2003a, p.146). Por lo que el autor concluye que la teoría narrativa sirve de bisagra entre la teoría de la acción y la teoría ética. En el desarrollo de la ética Ricoeur (2003a) propone mirarla como el “*aspirar a la verdadera vida con y para el otro en instituciones justas*” (Ricoeur, 2003a, p.186). Para Ricoeur, la ética se construye en la dialéctica entre el reconocimiento del *sí* y la solicitud del *otro*. Por otro lado, en cuanto a la justicia Ricoeur (2001) dice que posee dos aspectos, por un lado lo bueno que se da en

las relaciones interpersonales y por otro lado, lo legal que constituye el sistema judicial. La teoría ética de Ricoeur y la propuesta del presente trabajo investigativo sobre una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica, se desarrolla en el capítulo cuarto.

En *Sí mismo como otro*, la noción de identidad, de Ricoeur (2003a) se constituye en el *idem* y el *ipse*; en una relación dialéctica para configurar una identidad narrativa. Esta identidad se construye con el otro, y en ella se inserta la historicidad del personaje de una obra narrativa para detallar, desde la narración el qué, el quién y el cómo.

En este tercer momento Ricoeur desarrolla la noción de identidad narrativa, hacia una perspectiva ética. Este proceso lo realiza desde la narración misma de la reflexión del sí que ofrece la *ipseidad*, la cual se presenta como un reconocimiento de la alteridad donde el *idem* se convierte en la permanencia y el *ipse* se convierte en la reflexión sobre la identidad ética o la del hombre capaz, una relación entre la memoria y la promesa. Una dialéctica entre el reconocimiento del otro y del sí como ser con capacidades para narrarse y construirse como persona en las narratividades con los otros.

Al respecto, el cuarto momento en donde Ricoeur desarrolla la noción de la identidad narrativa, se encuentra en *Caminos del Reconocimiento*, Ricoeur (2005) vuelve a retomar la identidad desde el reconocimiento entendido como la identificación. Se apoya en una epistemología fenomenológica hermenéutica, para explicar cómo se llega a entender la relación entre estos dos conceptos, el reconocimiento y la identidad. La identidad se remite al concepto de identificación que, para Ricoeur se constituye como el reconocimiento que se tiene de sí. Dentro del reconocimiento en lo recíproco es donde alcanza la identidad un “punto culminante”, pues esta identidad que exige ser reconocida como mutua es la “identidad más auténtica, la que nos hace ser lo que somos” (Ricoeur, 2005, p.31). Con este supuesto Ricoeur explica la identidad como reconocimiento, como parte de la construcción de la identidad personal y el reconocimiento mutuo como la construcción de la identidad con el otro. Una identidad que en los otros textos ha llamado *ipseidad* o identidad narrativa.

Para Ricoeur (2005) este reconocimiento de sí se da desde un ser que se considera agente, con capacidades que permiten su propio reconocimiento, convirtiendo el reconocimiento en identificación. El reconocimiento de sí mismo a través del acto de narrarse, constituye la identidad personal, lo que lleva por último a Ricoeur a hablar del reconocimiento en la alteridad que se proyecta en la identidad narrativa.

Ética de género

Para desarrollar el tema del reconocimiento como identidad, Ricoeur hace un recorrido histórico como antecedente teórico desde Parménides con su teoría sobre el absoluto, entendido como la esencia que no se puede dividir. Ricoeur discute esa afirmación desde los sofistas para no quedarse en el absoluto. Debido a esto también se puede reconocer en la perspectiva de Ricoeur una perspectiva del filósofo Heráclito, cuando señala que la idea absoluta nace a la par de “las ideas de lo uno y lo múltiple, de lo mismo y lo otro” (Ricoeur, 2005, p.38). El primer paso del reconocimiento será la distinción entre el *sí* y lo *otro*, en la que Ricoeur incluye la existencia de una concordancia entre identificar con relacionar. Este punto es muy importante y presenta otro de los enlaces entre la noción de identidad de Ricoeur para poder entender el género dentro de la perspectiva de la diferencia, puesto que la investigación se focaliza en la diferencia de lo uno y lo múltiple, que va más allá de la diferencia sexual o la diferencia de yo y no-yo. Es una diferencia entre el sí mismo (yo) como otro (otro yo) u otros diferentes.

La identidad y la diferencia son constructos teóricos centrales dentro de la presente investigación, puesto que para proponer una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica, se hace pertinente desarrollar argumentativamente como se entiende cada concepto y su relación teórica. A continuación se analiza la noción de diferencia y su relación con el concepto de identidad.

2.2.1. Diferencia e Identidad

La diferencia es un concepto que desde las posturas de una filosofía posmoderna como en Lyotard (1996)¹⁶, es lo negado, lo oculto. En Deleuze (2002) ir más allá de lo uno y lo otro o de lo uno y lo múltiple, es la multiplicidad o pluralidad. Por último para Derrida (2012) es entendida como lo otro, lo que es diferente y no como lo no idéntico.

Hay distintos lugares para entender la diferencia: en primer lugar, como “la capacidad de significar y significarse” (Muraro, 1996, p.48). Tal y como se piensa en Jung y Ricoeur, en tanto poder reconocer la capacidad de ser agente de ser el autor y actor de mi narrativa. Sin embargo, el deducir la diferencia como la existencia de “algo llamado lo femenino como trasgresión de lo simbólico [...] para la conformación de un nuevo

16 La definición que propone Lyotard (1996) es: el estado inestable y el instante del lenguaje en que algo que debe poderse expresar en proposiciones no puede serlo todavía. Ese estado implica el silencio que es una proposición negativa, pero apela también a proposiciones posibles en principio. (Lyotard, 1996, p. 25-26).

sujeto femenino basado en el orden materno” (Lerussi, 2010, p. 95), es un sentido que dista conceptualmente en lo pensado en esta investigación, ya que pone la diferencia de lo femenino de una forma privilegiada sobre lo masculino en la construcción de identidad, lo que puede llevar nuevamente a procesos de jerarquización entre lo femenino y lo masculino como lo afirma Cirillo (2002).

La diferencia puede ser comprendida como lo otro, como ese no idéntico y no inferior como lo plantean los autores de la posmodernidad, incluso como lo plantea Ricoeur (2003a) y como lo plantea Jung (1997) con la diferenciación entre el ánima y el *animus*. Pero, concebir la diferencia, como el “reconocimiento de un (supuesto) logos femenino [que] resolvería necesariamente las consecuencias teórico – políticas del logofalocentrismo” (Lerussi, 2010, p.95), pierde nuevamente el norte del sentido de la diferencia con lo múltiple y lo plural y vuelve a ser preponderante una jerarquización entre lo femenino y lo masculino.

Otro lugar para situar la diferencia, es entrar en el camino ambiguo de considerar el concepto de diferencia como antónimo de la igualdad. Esto constituye un equívoco respecto del concepto del término igualdad¹⁷ (Amorós, 2005), (Femenías, 2000). Esta investigación se encuentra de acuerdo con la afirmación de Fraisse (2008), quien plantea que la igualdad es un concepto político, mientras que la diferencia es un concepto ontológico, este es el punto central de la reflexión sobre una ética de género. En consecuencia se hace necesario deconstruir esta relación entre desigualdad y diferencia para reubicarla donde necesita estar como lo propone Lerussi (2010)

Por ejemplo la diferencia como antinómica a la noción de identidad [...] Y, luego, establecer relaciones entre el término igualdad con el de desigualdad [...] Esto habilitaría otros niveles de discusión, pero lo que nos interesa es que esta consideración no sólo recupera la noción de diferencia como no idéntico / lo otro no jerarquizado ni jerarquizable sino que además, visibiliza el hecho de que por ejemplo por razones de diferencia [...], se han construido relaciones de desigualdad (y

17 En palabras de Amorós (2005): “Identidad, pues, no es lo mismo que igualdad. Identidad es indiferenciación, mientras que igualdad, por el contrario, es una relación de “equivalencia” y “equipotencia” entre quienes, por ser individuos, son diferentes”. (Amorós, 2005, p.453).

Ética de género

opresión). Es decir que los términos ahora no serían contradictorios sino relacionales y útiles al menos de manera provisoria, para pensar en el terreno de la política [y la reflexión ética]¹⁸. (Lerussi, 2010, p. 95)

Es necesario también deconstruir lo que se ha entendido por diferencia sexual, puesto que la identidad de género se ha entendido en algunos autores como el estudio de la diferencia sexual, tal como lo plantea Braidotti (2005):

“[...] la diferencia sexual está estrechamente ligada al rechazo no sólo de identidades esencialistas sino, también, de una dialéctica de la negación lógica constitutiva del sujeto. Así pues, la diferencia sexual permite representar el juego de las múltiples diferencias que estructuran el sujeto, en la medida en que las mismas no son ni armónicas ni homogéneas sino, más exactamente, internamente diferenciadas. [...] Estas múltiples “diferencias internas” pueden y deben ser analizadas en términos de relaciones de poder porque constituyen variables solapadas que trascienden cualquier comprensión monolítica del sujeto, como son la clase, la raza la etnicidad, la religión, la edad, el modo de vida o las preferencias sexuales”. (Braidotti, 2005, p.45)

Entonces, en la presente investigación la diferencia se encuentra conceptualmente del lado del primer camino como significación; integrado con el entendimiento de una diferencia desde lo otro no idéntico y no jerarquizable de las corrientes de la filosofía llamada posmoderna. Asimismo como una diferencia que se constituye primero en la subjetividad del inconsciente en cada hombre y mujer y cuyas diferencias sexuales, permiten realizar una crítica sobre las demás diferencias sociales, culturales y políticas. La diferencia es entendida como la capacidad relacional que desde la significación del sí mismo en el reconocimiento del otro, posibilita la consciencia de un hombre y una mujer como agentes de su identidad narrativa. En este orden de ideas, la identidad se compone “del reconocimiento del otro y el auto-reconocimiento. Además, la identidad [...] implica necesariamente el concepto de diferencia y de alteridad. Identidad y diferencia son absolutamente solidarios e inseparables, el uno implica al otro” (Santos, 2009, p. 29).

18 La bastardilla es de la autora de la presente investigación.

Para Ricoeur (2005) este reconocimiento de sí, se da desde un ser que se considera agente, es decir el actor que narra y construye su identidad, con capacidades que permiten su propio reconocimiento, convirtiendo el reconocimiento en identificación de lo que soy y quién soy en mi historia y ficción. El reconocimiento de sí mismo a través del acto del narrarse, constituye la identidad personal, lo que lleva por último a Ricoeur a hablar del reconocimiento en la alteridad que se proyecta en la identidad narrativa. De esta manera, al identificar la identidad personal que se expresa en el tiempo como una identidad narrativa vuelve a la *ipseidad*, constituyéndose el proceso dialéctico completo. Ricoeur (2005) plantea aquí la “relación entre dos tipos de identidad, la identidad inmutable del *idem*, del mismo, y la identidad cambiante del *ipse*, del sí, considerada en su condición histórica”. (Ricoeur, 2005, p.112)

Luego de que Ricoeur (2005) presenta el proceso de configuración de una identidad personal desde la narratividad, muestra que en las identidades colectivas, pasa el mismo fenómeno, se expone desde el “nos-otros”. El “nos” es la *mismidad* de una colectividad y la *ipseidad* se considera en los “otros”. En este proceso dialéctico, entre la *mismidad* y la *ipseidad*, entra la promesa según (Ricoeur 2005) para alcanzar el desarrollo de la identidad social. En una identidad social que se expresa en la colectividad humana, es posible incluir la reflexión sobre la pluralidad, al proyectar el conflicto entre derechos y capacidades, donde se inserta las ideas de “alteridad, acción recíproca, de mutualidad [...]” (Ricoeur, 2005, p.179). Ricoeur, al no desarrollar en su teoría de las identidades colectivas específicamente la configuración identitarias de los hombres y las mujeres, permite para el presente trabajo investigativo la inclusión de la reflexión sobre el género, ya que el reconocimiento se da en “la unión entre ipseidad y alteridad en la idea misma del derecho” (Ricoeur, 2005, p.179). Ya que dentro del ámbito legal, el género, entendido desde las desigualdades ha sido un debate significativo en los últimos tres siglos.

El proceso dialéctico de la promesa con la memoria, se suscribe a su vez en la dialéctica del *idem* y del *ipse*. Se sitúa la promesa en el *ipse* y la memoria en el *idem*. Para Ricoeur (2005) en la memoria se encuentra, la rememoración y el olvido y se sustenta en la Teoría del Psicoanálisis para argumentar cómo la represión se instaura en estos procesos, afirmando que “el inconsciente ignora el tiempo”, “el inconsciente es indestructible” (Ricoeur, 2005, p.124). En otra parte reconoce que la memoria va unida a la *mismidad*, es decir a la identidad *idem*, desde la cual puede explicarse esta parte de la identidad que se estructura desde el incons-

Ética de género

ciente. Mientras que la promesa en el *ipse* se funda en la colectividad, en la pluralidad, donde nuevamente entra la reflexión sobre las identidades colectivas, identidades femeninas e identidades masculinas en el reconocimiento mutuo o como lo llama Ricoeur (2005) en la *filiación*, donde la identidad posee una parte inconsciente y la otra intersubjetiva.

En resumen, este proceso dialéctico en la estructuración de la identidad narrativa, recuerda al desarrollo que presenta Carl Gustav Jung (2007) en su Psicología Analítica, puesto que la identidad de la persona, se configura a través del inconsciente personal y el inconsciente colectivo. Los dos inconscientes, pueden articularse a las dos partes de la identidad propuestas por Ricoeur, puesto que el *idem* se construye desde la memoria y allí están tanto el inconsciente personal como el colectivo y el *ipse* que se configura en el encuentro con los demás, representa las transformaciones de los arquetipos del propio inconsciente colectivo de cada persona, en la consciencia individual y social como se argumenta más adelante.

El Psicoanálisis y la Psicología Analítica se diferencian en los siguientes cinco aspectos demostrados por (Storr, 1974) en el libro *Jung*. En primera medida Jung consigue “confirmar experimentalmente la noción de que la mente estaba, o podía estar, dividida en diferentes partes que tendían a personificarse” (Storr, 1974, p.47). Estas personificaciones son los arquetipos que pueden configurar distintas actitudes en cada ser humano y principalmente el arquetipo del ánima y del *animus*.

Por otro lado, Jung (como se citó en Storr, 1974) también cimienta “la idea de que había un substrato de la mente común a todos los hombres y que era la fuente de todas las nociones, mitológicas y cosmogónicas” (Storr, 1974, p. 47). Este sustrato fue llamado por el propio Jung como el inconsciente colectivo, el cual ya ha sido mencionado y se constituye como el concepto fundante de la ruptura entre el Psicoanálisis y la Psicología Analítica.

Asimismo, Jung (como se citó en Storr, 1974) llega a concluir como un tercer aspecto diferenciador que “este material mitológico cumplía una función positiva al dar sentido y significado a la existencia humana” (Storr, 1974, p. 47). Jung (1997) afirma que las imágenes arquetípicas y los arquetipos son los elementos que constituyen tanto la finalidad como las motivaciones para el sentido de la vida humana.

El cuarto aspecto es “que este material no sólo era compensador, sino prospectivo, es decir, anticipador en su aplicación. Un mito podía ser un intento por parte de la mente de curarse a sí misma, de conseguir una

mejor adaptación en el futuro”. (Storr, 1974, p. 47). Esta función va ligada a la conclusión anterior, ya que la narratividad mitológica o arquetípica encuentra distintas maneras de expresarse dentro de las diferentes significaciones biografías particulares de cada persona.¹⁹

Por último, “no todos los sueños, fantasías y material similar podían ser interpretados en términos del pasado infantil del sujeto, tal como Freud pretendía. [...] tampoco podía mantenerse que la energía creadora de la mente –la libido- era completamente sexual” (Storr, 1974, p. 47). Esta afirmación es la que permite visibilizar que fuera del inconsciente personal, donde se encuentran los deseos reprimidos que se van acumulando en las represiones de la infancia y con el desarrollo del Complejo de Edipo, hay un sustrato diferente en el que se encuentran los elementos mitológicos. Este sustrato es el inconsciente colectivo.

Los cinco puntos anteriores, dan la entrada a las distinciones entre la teoría de Jung en cuanto a las funciones del inconsciente colectivo en la Psicología Analítica a diferencia de la existencia solo del inconsciente personal el Psicoanálisis. En el desarrollo del proceso de la construcción de la identidad y la función del inconsciente, Freud (1992) presenta la identidad, desde un análisis de la represión tanto en los procesos del Totemismo, como en el proceso del Complejo de Edipo. Jung (2004), por su parte, incluye los elementos del inconsciente colectivo, que predisponen la construcción de una identidad desde los arquetipos y los elementos mitológicos, que al encontrarse en todos los seres humanos posibilitaban una reflexión desde esta parte filogenética y no desde la energía libidinal solamente.

Es importante enfatizar que entre el Psicoanálisis y la Psicología Analítica de Jung, existe una diferencia en la manera de asumir la línea temporal, como se menciona anteriormente, mientras que Freud realiza el análisis desde el pasado infantil, Jung realiza el análisis tanto del pasado como de las posibilidades futuras para la integración de la personalidad. Asimismo, si el material del inconsciente colectivo, permite dar significado existencial, es decir constituir el sentido de vida²⁰, estos elementos permi-

19 La tercera y cuarta diferencias, permite que dentro de la presente investigación, se construya la interpretación a la manera de Ricoeur (1985), con el objetivo de explicar desde lo analítico y comprender desde el sentido de vida de las personas.

20 Tal y como lo presenta Salman (1999) parafraseando a Jung cuando afirmaba que los símbolos arquetípicos surgidos de lo inconsciente son parte constitutiva del instinto religioso *objetivo* que posee la psique para “crear sentido”, pero que dichos símbolos se concretan *subjetivamente* en el interior de cada individuo. Por ejemplo, en el

ten la resignificación en los procesos biográficos dentro de la historia vital. Esta perspectiva teórica, configura una postura conceptual distinta para analizar la construcción de la identidad y sus implicaciones en el desarrollo ético de los seres humanos; ya que la inclusión de lo arquetípico, no se ha profundizado en las reflexiones de una ética de género en articulación con la teoría de la identidad narrativa ricoeuriana.

Por otro lado, otros conceptos que articulan la teoría de la identidad narrativa de Paul Ricoeur, con la teoría de la personalidad de Carl Gustav Jung, son las nociones de persona y sí mismo. Aunque estos conceptos tienen énfasis distintos en los dos autores, su análisis, permite construir el acercamiento teórico necesario para proponer una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica. En esta línea teórica, se continúa con el estudio de estos dos conceptos dentro de las teorías de Ricoeur y Jung.

2.2.2 Identidad, persona y sí mismo

Hall & Gardner (1984) en *La teoría analítica de la personalidad*, afirman que el punto central en la teoría junguiana sobre la concepción del ser humano es que esta es

La combinación de lo teleológico con lo causal: la conducta del ser humano está condicionada no sólo por su historia individual y racial (causalidad) sino también por sus objetivos y aspiraciones (teleología); el pasado como realidad y el futuro como potencialidad orientan la conducta presente del individuo. El enfoque de Jung de la personalidad es prospectivo en el sentido de que mira hacia adelante, hacia la línea futura de la evolución del individuo y retrospectivo en el sentido de que toma en cuenta el pasado. (Hall & Gardner, 1984, p.10)

De modo que Jung se diferencia también de otros intentos de comprensión de la personalidad, entendida para esta investigación como el desarrollo de la identidad del ser humano. En el presente trabajo, se pone especial énfasis en la parte de la identidad que se sustenta en los contenidos del inconsciente colectivo, contenidos que son “posibilidades heredadas, incluso necesidades de volver a engendrar esas ideas que desde siempre han expresado las dominantes de lo inconsciente” (Jung, 2004,

hombre existe el instinto de crear una imagen de la deidad, cuya función es simbolizar nuestros valores más elevados y nuestro sentido del significado, pero el contenido de esta imagen varía según las diferentes culturas e individuos (Salman, 1999, p.108).

p.372). Para la construcción de identidad, dichos elementos son filogenéticos, con lo cual se comprenden como contenidos que comparten los seres humanos²¹. Estos elementos representan un sustrato colectivo, transpersonal en la personalidad, ya que la identidad posee partes inconscientes universales o también llamadas transpersonales. “Los contenidos autónomos de lo inconsciente o dominantes de lo inconsciente, como también los he llamado, no son ideas heredadas, sino posibilidades heredadas, incluso necesidades de volver a engendrar esas ideas que desde siempre han expresado las dominantes del inconsciente” (Jung, 2004, p. 372).

La noción de personalidad se puede entender como sinónimo del concepto identidad, conforme al siguiente camino conceptual que se construye en la presente investigación: Primero hay que decir que “la individuación no tiene otra finalidad que liberar al sí-mismo de las falsas envolturas de la persona, de un lado, y poder sugestivo de las imágenes inconscientes del otro” (Jung, 1997, p. 196). Dicha liberación implica la individuación, proceso de la integración de los arquetipos. A este proceso Jung lo llamó sí-mismo, que es el segundo momento para pasar del concepto personalidad al de identidad. Así pues, el sí-mismo según Jung (como se citó en Sharp, 1997) es el “arquetipo de la totalidad y centro regulador de la psique” (Sharp, 1997, p.179), lo cual se presenta como la construcción de la persona sin máscaras, a través de la unificación arquetípica. Tercero, por tanto cuando se analizan los arquetipos en general, esto constituye la construcción de la personalidad de los seres humanos y al ser la personalidad la construcción de la identidad en el camino de individuación, tanto personalidad como identidad se utilizan indistintamente dentro de la presente investigación.

Con lo anterior, es necesario revisar el concepto que tanto Ricoeur como Jung toman en sus teorías para hablar de la noción de persona para la construcción de la identidad en el ser humano. El constructo teórico de persona es el tercer concepto que se analiza para entender la relación entre las teorías sobre identidad de los dos autores. Los dos primeros son la integración del *idem* con el inconsciente personal, como la parte subjetiva de Ricoeur y Jung y el *ipse* articulado al inconsciente colectivo como la parte objetiva de los dos autores. El cuarto concepto es el sí mismo, del cual se hablará más adelante.

21 “Los fundamentos históricos y filogenéticos de la personalidad. Según Jung, la personalidad individual es el producto, y la síntesis, de su historia ancestral [...] los fundamentos de la personalidad son, entonces, arcaicos, primitivos, innatos, inconsciente y, probablemente, universales”. (Hall & Gardner, 1984, p.10)

Ética de género

Para Jung como lo muestran Hall & Gardner (1984) la persona es la máscara que los sujetos utilizan para responder a lo exigido socialmente a ellos y ellas dentro de las tradiciones y a “sus propias necesidades arquetípicas internas” (Hall & Gardner, 1984, p.23). La máscara constituye lo que la cultura enseña a cada sujeto integrado con los arquetipos que posee en el inconsciente colectivo. La función de la máscara es la de generar una impresión en los demás y frecuentemente puede encubrir la verdadera naturaleza de ser humano. La idea de persona entonces da cuenta de la personalidad que se muestra a los otros y es constituida por los elementos que el individuo expone ante los demás o por los aspectos por los cuales se forma la opinión pública que se configura tras la fachada social. En palabras del propio Jung (2007): “La persona es un complicado sistema de relaciones entre la consciencia individual y la sociedad” (Jung, 2007, p.215). Lo anterior expone, como el centro en el que se desarrolla la persona es un arquetipo y se genera en las experiencias filogenéticas y biográficas dentro de la interacción social. Esto representa entonces, la construcción de la identidad desde lo arquetípico hasta su resignificación en la socialización para llegar al proceso de individuación.

Por su parte, la noción de persona para Ricoeur (2000) “es el foco de una “actitud” a la que pueden corresponder “categorías” múltiples y muy diferentes, según la concepción que se tenga del trabajo del pensamiento digno de ser llamado filosofía” (Ricoeur, 2000, p.91). Ricoeur propone a la persona como un concepto que se ha estudiado en el personalismo. La definición que usa sobre la idea de persona, se puede imbricar con la postura conceptual de Jung. Así pues, la definición de persona en Ricoeur (2000) es “esa entidad para la que la noción de *crisis* es la marca esencial de su situación” (Ricoeur, 2000, p.91), la cual permite según Ricoeur, “sostener los combates jurídicos, políticos, económicos y sociales convocados” (Ricoeur 2000, p.90). De acuerdo con esto, la persona es un agente capaz, es el sujeto de imputación que tiene la posibilidad de reconocerse y reconocer a los otros en sus diferencias. La persona tiene la capacidad de responsabilizarse por sus acciones (Ricoeur, 2005). La noción de persona, es necesario precisarla en la diferencia de conceptos como “conciencia”, “sujeto” y “yo”. (Ricoeur 2000)

Desde el punto de vista de este autor, la conciencia se convierte en un objeto de análisis ilusorio en términos del Psicoanálisis, con el estudio del inconsciente. Por otra parte, el concepto de sujeto no se sostendría en una perspectiva crítica como la de la Escuela de Frankfurt, ya que la posibilidad de emancipación y liberación desgarra la sujeción que implica

la idea de sujeto. En cuanto al concepto del “yo”, demuestra su inviabilidad con la pregunta “¿quién no es sensible ante la impotencia del pensamiento para salir del solipsismo teórico, a no ser que se parta, como Emmanuel Lévinas, del rostro del otro, eventualmente de una ética sin ontología?” (Ricoeur, 2000, p.90). De los anteriores argumentos, parte Ricoeur para decidirse por el constructo teórico de persona para hablar de la construcción de identidad narrativa y de la ética.

Igualmente en *Sí Mismo Como Otro*, plantea que “la persona sea, en primer lugar, una de las cosas que distinguimos mediante referencia identificante” desde “los procedimientos por los que individualizamos algo en general” (Ricoeur, 2003a, p.1). Este proceso por el cual se construye al individuo, en el cual se nombra lo particular en cada persona, posee tres concepciones, con las que concluye Ricoeur (2003a) para poder hablar del proceso de individualización²²:

1. “La individualización descansa en procedimientos específicos de designación de la predicación, que tienen como mira a un ejemplar, y a uno solo, con exclusión de todos los demás de la misma clase” (Ricoeur, 2003a, p.5). Por tanto así el ser humano pertenece a una misma clase, pero cada persona posee unas características individuales tal y como se desarrolla en una construcción de identidad narrativa y arquetípica que para el presente estudio se centra en la identidad de género.
2. “Estos procedimientos no tienen ninguna unidad fuera de ese *objetivo*” (Ricoeur, 2003a, p.5), es decir la posibilidad de describir y “designar a un individuo y a uno solo” (Ricoeur, 2003a, p.3). El mismo proceso que se encuentra en la integración del sí mismo en Jung.
3. “Entre los operadores de identificación, sólo los indicadores *apuntan* al “yo” y al “tú”; pero no tienen ningún privilegio respecto a otros deícticos, en la medida en que conservan como punto de referencia, la

22 El concepto de individuación se presenta en la Psicología Analítica de Carl Gustav Jung como el proceso de integración de los arquetipos para configurar el sí mismo, es decir, el proceso de construcción de la identidad en los hombres y las mujeres como se plantea dentro de la presente investigación. Por su parte la sociología del conocimiento de Berger y Luckmann conceptualizan la individuación como el proceso de construcción de la identidad que se desarrolla a través de la socialización. Por último el constructo teórico de individuación en Paul Ricoeur no existe, en este autor el concepto que se presenta es el de individualización, sin embargo también en cierto sentido refiere al proceso de identificación al utilizar la designación para enfatizar las particularidades de cada una de las personas.

Ética de género

enunciación entendida también como un acontecimiento del mundo” (Ricoeur, 2003a, p.5). Con este argumento Ricoeur muestra como la identificación se constituye dentro de los acontecimientos, es decir, en la relación entre el yo, el tú, en un momento y lugar determinado. Es importante esta afirmación porque hay una integración de la consciencia del sí con la consciencia que adquiero con el otro a través de la historia personal. Esta concepción se encuentra en el proceso de individuación en la construcción de la identidad de género desde lo arquetípico, en el sentido de la configuración de lo femenino y lo masculino dentro de los arquetipos que constituyen una pareja de hombre y mujer.

Hay dos enfoques según Ricoeur (2003a) para acercarse al concepto de “la persona: por referencia identificante y por autodesignación” (Ricoeur, 2003a, p.6). La autodesignación, se expresa a través del *sí*; aquí la “identidad es definida como mismidad y no como ipseidad” (Ricoeur, 2003a, p.8). Lo anterior responde como se ha dicho a la pregunta “el *qué* de los particulares” convirtiendo a la persona en el “plano público de la señalización respecto al esquema espaciotemporal que lo contiene”, es decir, si de lo que se habla es de la persona, se refiere a la posesión de un cuerpo, de lo que son las personas, no de lo que las personas hacen. Así pues la persona es un mismo que yo. “Mismo, entonces, quiere decir único y recurrente” (Ricoeur, 2003a, p.8). La mismidad se refiere al *idem*, a la memoria, lo que correspondería en Jung (1997) a los elementos que se encuentran en el inconsciente personal. Mientras el *ipse* se refiere a la otredad y correspondería a los elementos constituidos por el inconsciente colectivo.

Desde el enfoque de la referencia identificante en la cual se fundamenta Ricoeur (2003a), la postura de Ricoeur como el mismo lo plantea es dialéctica, ya que es necesario comprender “cómo el sí puede ser a la vez una persona de la que se habla -como en el proceso de designación-²³ y un sujeto que se designa en primera persona, al tiempo que se dirige a una segunda persona” (Ricoeur, 2003a, p.11). De tal modo, el proceso presenta como resultado una construcción de una referencia identificante desde la enunciación, en donde el otro se convierte en un *sí mismo*. Aquí se presenta otra *mismidad*, donde “pensar lo *psíquico* como asignable a *cada uno*, y, en consecuencia, la de respetar también la fuerza lógica de *cada uno*, incluso cuando se recurra a la oposición entre “yo” y “tú”, para dar toda la fuerza a la oposición entre sí y otro distinto de sí” (Ricoeur,

23 La bastardilla es de la autora de la presente investigación.

2003a, p.17). El proceso en la configuración de la identidad que va dilucidando Ricoeur a través de sus distintas obras, evidencia un desarrollo dialéctico entre el sí y el mismo. De esta dialéctica se va generando una relación entre lo psíquico o subjetivo y lo intersubjetivo o la mismidad.

En esta línea argumentativa, la enunciación del yo que se expresa en el *sí* y en la enunciación del otro en la re identificación con uno mismo, se convierte en la *ipseidad*. En este doble camino, se constituyen el *idem* y el *ipse* respectivamente; en el reconocimiento de los procesos mentales y físicos que poseen las personas tanto en el yo, el tú y el otro. Este proceso de la persona permite analizar, el sí mismo y el otro desde la *mismidad* y la alteridad.

El sí mismo, es el constructo teórico que se configura como el cuarto concepto que articula la teoría narrativa de Ricoeur, con la teoría de la personalidad de Jung, como se mencionó con anterioridad. A renglón seguido se presenta la conceptualización del sí mismo desde la perspectiva de Jung.

El sí mismo propuesto por Jung (como se citó en Hall & Gardner, 19984), es “el equivalente de la psique o personalidad total”. (Hall & Gardner, 1984, p.26). El sí mismo en Jung, representa la finalidad de la vida, el camino del ser humano hacia la individuación, convirtiéndose en la motivación del comportamiento de todos los hombres y “representa la culminación de su estudio de los arquetipos. (Hall & Gardner, 1984, p.27)

El sí-mismo abarca en sí infinitamente mucho más que un mero yo, tal como lo demuestra el simbolismo desde siempre. Incluye tanto a este yo como a ése o a aquél. La individuación no excluye al mundo, sino que lo incluye. (Jung, 1997, p. 171).

Esta afirmación muestra como para Ricoeur (2003a) y para Jung (1997), el sí mismo es un concepto que abarca la configuración de una identidad que tiene en cuenta tanto los elementos personales o de la vida psíquica de los seres humanos, como los elementos externos, entendidos en Jung (1997), como los otras personas o como los demás aspectos que configuran una biografía particular. El sí mismo en Jung es el arquetipo que simboliza la totalidad de la personalidad que se construye en el proceso de individuación. Igualmente en Ricoeur el *sí mismo* se constituye en la representación de la dialéctica entre la *mismidad* y la *ipseidad*.

En el proceso de individuación de Jung (1939, 1950) con respecto a la construcción del género, de manera particular existe:

Ética de género

La posibilidad [de que] cuando se impide que los arquetipos se expresen por mediación del yo consciente o cuando las envolturas de la persona adquiere una densidad tal que ahogan el resto de la personalidad: el hombre que no halla salida satisfactoria para sus impulsos femeninos o la mujer que sofoca sus inclinaciones masculinas, está acumulando perturbaciones, ya que el ánima o el animus tenderá, en tales circunstancias, hacia el descubrimiento de medios de expresión indirectos o no racionales. El logro de una personalidad sana e integrada requiere que cada sistema posea la libertad de alcanzar el grado más completo de diferenciación y desarrollo y esto se lleva a cabo por medio del llamado proceso de individuación. (Hall & Gardner, 1984, p.30)

La cita anterior, evidencia la necesidad de integrar los arquetipos para construir una identidad armónica, la cual permite a su vez construir una ética de género que integre el reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica, tal y como se desea proponer en el presente estudio. El argumento sobre la liberación del *ánima* y el *animus*, que se encuentra también en Bolen (1994, 2002) cobra importancia al mostrar la necesidad de hacer consciente el proceso de personalidad que se configura en los procesos identitarios de los hombres y de las mujeres. Esto quiere decir, hacer consciente tanto los elementos culturales externos como los arquetipos internos, para promover hombres y mujeres con una identidad íntegra en el reconocimiento en y con los otros, encontrando aspectos que nos unen y nos diferencian desde lo social y lo arquetípico. El arquetipo al “conciencializarse y ser percibido cambia de acuerdo con cada conciencia individual en que surge” (Jung, 1997, p.11).

Con base en lo anterior, el reconocimiento del sí mismo y de los otros, tanto hombres como mujeres, se puede encontrar también en los libros de Ricoeur (2000, 2004a, 2004b, 2005) para presentar las relaciones de cada persona con los demás. El reconocimiento del sí mismo en la filiación, es decir en la relación con lo masculino y lo femenino, Ricoeur (2005) le dedica una nota de pie en la que sugiere que se mantendrá en “los límites del principio genealógico, en cuanto invariante de todos los invariantes de la filiación” (Ricoeur, 2005, p.204). Esta cita muestra que no se dedicará al principio genealógico desde lo simbólico, entendido por él como la construcción de la identidad desde una perspectiva psicoanalítica. El autor continúa expresando que, “el femenino y el masculino están ya ahí” (Ricoeur, 2005, p.204), como representaciones de lo humano, el

principio genealógico, se encuentra en el reconocimiento de la filiación “del doble linaje patri-matri-lineal basta para hacer frente a la fantasía de omnipotencia, para despertar el misterio del nacimiento y presentarse como testigo de la objeción que el principio genealógico hace a la pulsión incestuosa proveedora de la indistinción”. (Ricoeur, 2005, p.204)

Este punto amplía la conceptualización sobre lo femenino y lo masculino dentro del *idem* y el *ipse* y el reconocimiento mutuo, donde se construyen las identidades colectivas de los hombres y las mujeres. Dichas identidades colectivas se pueden estudiar desde la perspectiva de género, como una relación de reconocimiento en la filiación, ya que es necesario encontrarse con la alteridad entre los hombres y las mujeres para configurar una construcción de identidad relacional entre lo femenino y lo masculino y poder constituir una ética de género. Ricoeur decide no involucrar la distinción del género, dentro de su trabajo, en el desarrollo de la identidad narrativa, dentro del análisis propuesto por él sobre el multiculturalismo.

McNeely (2010) por su parte, analiza las diferencias y similitudes entre, Ricoeur e Irigaray y explora las formas en que Irigaray se extiende y desarrolla la teoría de Ricoeur de identidad narrativa, a través de su propia teoría de la diferencia sexual y la identidad relacional. Igualmente Halsema (2011) manifiesta que Ricoeur desarrolla una narrativa y la noción ética del yo que se caracteriza por una dialéctica entre, igualdad y auto-*idem* e *ipse*. Halsema (2011), para ilustrar la importancia de la noción del yo, muestra cómo se interrelaciona con el tiempo, y compara su “yo” con los límites de la identidad narrativa que Judith Butler desarrolla al dar cuenta de uno mismo, y con Luce Irigaray la noción de diferencia sexual. Aunque existen los ejemplos anteriores de la ampliación de la teoría de Ricoeur en los feminismos, el pensamiento de este autor no se considera muy a menudo en la teoría feminista. Este es el tercer punto donde se puede ampliar lo femenino y lo masculino dentro del *idem* y el *ipse* en el reconocimiento mutuo para aspirar a una ética de género con el reconocimiento de la diferencia, lo narrativo y arquetípico.

Con todo lo anterior, se puede ver que el análisis de la identidad puede hacerse desde la subjetividad o desde la intersubjetividad, como se ha dicho en distintas ocasiones. La identidad puede estudiarse partiendo de lo subjetivo, el *idem* (la memoria) de Ricoeur, o lo subjetivo intrapsíquico en los contenidos infantiles de todos los seres humanos como inconsciente personal de Jung. Además el análisis también puede realizarse con lo intersubjetivo del inconsciente colectivo junguiano y el *ipse* (recono-

cimiento) ricoeuriano, lo que convierte a la identidad de los hombres y mujeres en permanente construcción en la narrativa de lo biográfico en el desarrollo de la persona.

Ahora se puede agregar que la identidad incluyendo la identidad de género, se construye partir de lo subjetivo y va cambiando en lo intersubjetivo. Entendiendo lo subjetivo como los elementos del inconsciente personal y lo intersubjetivo la relación de los elementos arquetípicos del inconsciente colectivo que se resignifican en la narratividad biográfica.

2.3 La identidad arquetípica: de la psicología analítica de Carl Gustav Jung a la psicología arquetípica de Jean-Shinoda Bolen

En la Psicología existen sistemas teóricos que analizan la construcción de la identidad individual y colectiva desde la subjetividad, no solamente como una subjetividad internalizada, sino, como una subjetividad configurada en el inconsciente. Esta forma de analizar la identidad desde una subjetividad inconsciente, se encuentra en el Psicoanálisis de Freud (1992), Lacan (1956) y la Psicología Analítica de Jung (2004, 2007) en la cual, la identidad posee doble sustento; uno subjetivo desde el inconsciente personal y el otro objetivo desde el inconsciente colectivo. Dichos contenidos subjetivos y objetivos²⁴, se resignifican intersubjetivamente como lo desarrollan los continuadores de Jung en la escuela arquetípica que se profundiza en la presente investigación, principalmente en la perspectiva teórica de la psicología femenina y la psicología masculina tal como las plantea Jean-Shinoda Bolen (1994, 2002).

En el inconsciente están las imágenes o representaciones arquetípicas que se encuentran en las mitologías del ser humano. Sin embargo el Psicoanálisis ha sido muy criticado por su utilización de temas mitológicos, a lo cual Jung (1976) dice: “Quien tenga por lo menos una idea superficial acerca de lo que es mitología, no podrá pasar por alto los paralelismos extremadamente sorprendentes que existen entre las concepciones mi-

24 Braidotti, R. (2005), plantea que las mujeres son constituidas primero por su inconsciente, su afirmación literal es: “una es también y primariamente el sujeto de su propio inconsciente” (Braidotti, 2005, p.61). Sin embargo es necesario agregar que tenemos un inconsciente personal y un inconsciente colectivo, de esta manera, tanto las mujeres como los hombres poseen una potencialidad, una predisposición subjetiva de todos los contenidos del inconsciente personal que son integrados por la memoria y una forma objetiva a la manera de Jung, en la que se da la construcción de la identidad de género, con los arquetipos y sus transformaciones en lo biográfico.

tológicas y las fantasías inconscientes que el psicoanálisis trae otra vez a la superficie” (Jung, 1976, p. 83). Jung para la segunda década del siglo XX daba la entrada a lo que él llamó *inconsciente colectivo*²⁵, partiendo de los contenidos arquetípicos que va encontrando en sus investigaciones. El inconsciente colectivo o inconsciente suprapersonal, lo presenta Jung en 1917 en su libro *Sobre la Psicología de lo Inconsciente*, donde expone que en lo inconsciente hay dos sustratos: por un lado el inconsciente personal y por el otro el inconsciente impersonal, suprapersonal o colectivo. El inconsciente colectivo, es el sustrato donde se encuentran los elementos mitológicos y cosmogónicos de todos y cada uno de los seres humano, está “desligado de lo personal” y es “enteramente general” sus contenidos se encuentran en todas partes y se diferencia del inconsciente personal, en donde se hallan

Los recuerdos olvidados, ideas reprimidas (que se ha preferido olvidar deliberadamente) y desagradables, percepciones “subliminales”, es decir percepciones sensoriales que no han sido lo suficientemente intensas como para alcanzar la consciencia y, por último, contenidos que no están lo suficientemente maduros como para ser conscientes. Este estrato de lo inconsciente se corresponde con la figura, tan frecuente en los sueños, de la sombra. (Jung 2007, p.77-78)

El inconsciente personal, da cuenta de las ideas reprimidas, tal y como lo consideraba Freud (1992). Jung (2007) afirma que hay otra clase de contenidos fuera de los que constituyen el inconsciente personal; estos contenidos constituyen el inconsciente colectivo, que “da cabida a los tiempos preinfantiles, es decir, a los restos de la vida de los antepasados” (Jung, 2007, p.89). Los contenidos generales que estructuran el inconsciente colectivo, entendido en Jung como la psique objetiva (el personal como la psique subjetiva), se presenta como arquetipos (Jung, 1997). Estos arquetipos son “las imágenes primitivas [...] las formas más antiguas y universales de representación de la humanidad. Son tanto sentimiento como pensamiento” (Jung, 2007. p.78) que se encuentran en dicho inconsciente colectivo. Asimismo, Jung propone que el inconsciente colectivo es innato. Es decir este inconsciente “no es de naturaleza individual sino *universal*” (Jung, 1997, p.10) o colectivo, “idéntico a sí mismo en todos los hombres” (Jung, 1997, p.10).

25 Concepto que se ha analizado con anterioridad en la presente investigación.

Ética de género

Igualmente Jung (1997) plantea que el hombre y la mujer, poseen en su psiquis el *ánima* y el *animus* respectivamente y que cada “sexo lleva dentro de sí en cierta medida al otro sexo” (Jung, 1997, p. 33). En este sentido, la igualdad entre los seres humanos, se fundamenta en las diferencias relacionales desde la vida psíquica de cada ser humano.

En cuanto a lo que es *ánima* y *animus*, Jung (como se citó en Sharp, 1997) afirma que el concepto *ánima* es:

El aspecto femenino interno del hombre. El ánima es tanto un complejo personal como una imagen arquetípica de mujer en la psique masculina. Es un factor inconsciente encarnado en cada niño, y es responsable del mecanismo de proyección. Inicialmente identificada con la madre personal, el ánima se vivencia más adelante no sólo en otras mujeres, sino como una penetrante influencia en la vida de un hombre. (Sharp, 1997, p.14).

Entonces el *ánima* según Jung (como se citó en Sharp, 1997) “intensifica, exagera, falsea y mitologiza todas las relaciones emocionales – del hombre- con su trabajo y con otras personas de ambos sexos”²⁶(Sharp, 1997, p.16). En cuanto al *animus*, es la parte masculina que se encuentra en la psique femenina e igualmente como con el *ánima*, el *animus* es un arquetipo e imagen arquetípica. Jung (2004) plantea que “el anima es una figura que, al ser femenina, viene única y exclusivamente a compensar la consciencia del varón. En la mujer en cambio, la figura compensatoria posee carácter masculino” (Jung, 2004, p.229). Sin embargo, esta compensación a la que se refiere Jung, no es tal, porque al plantear que “es preciso tener presente que nuestra psicología individual consciente tiene su origen en un estado original inconsciente por ende, impermeable a toda diferenciación [...] la consciencia de las diferencias supone una adquisición relativamente tardía de la humanidad y, muy probablemente, un fragmento relativamente pequeño del campo indeterminadamente grande la de la identidad original” (Jung, 2004, p.230). Tanto los hombres como las mujeres poseen esa indiferenciación en principio, sin necesidad de la compensación. Así pues, la diferenciación es la esencia de la consciencia y un inconsciente indiferenciado que da la entrada a la necesidad del encuentro con el sí mismo. Por consiguiente, lo que configura la consciencia y la identidad, se encuentra en la diferenciación y reconocimiento del *ánima* y del *animus* en los hombres y las mujeres y no en la compensación o complementariedad.

26 La bastardilla es de la autora de la presente investigación.

En la consciencia y diferenciación,

La consciencia femenina es lisa y llanamente diferente de la masculina. Pero así como la mujer tiene con suma frecuencia muy claras toda una serie de cosas en las que el varón se limita a andar a tientas en la oscuridad, en éste hay también, como es natural, ámbitos de experiencia que para la mujer yacen aún en las sombras de lo indiferenciado, en lo fundamental cosas por las que aquella no muestra de entrada sino un reducido interés. (Jung, 2004, p.230)

Aquí argumenta Jung las diferencias entre la identidad femenina y la identidad masculina, sin embargo cae en un planteamiento patriarcal sobre las características tanto de hombres como de las mujeres, cuando dice:

Por lo general, las relaciones personales tienen para la mujer más importancia y atractivo que los hechos objetivos y sus relaciones. Los vastos campos de la acción, la política, la técnica y la ciencia, el entero reino del espíritu masculino aplicado, yacen en su caso en las sombras de la consciencia. En cambio, la mujer desarrolla una consciencia muy fina para las relaciones personales y sus infinitos matices, los cuales suelen por lo general escapar a la atención del varón. (Jung, 2004, p.230-231)

A pesar de que Jung presente estas características estereotipadas de los hombres y las mujeres, sus seguidores enfatizan la importancia de Jung en los estudios de la psicología femenina y del género. En Samuels (1999) se encuentra la siguiente cita: “Jung proporcionó una psicología basada en la figura materna” (Samuels, 1999, p.43) y Salman (1999) a su vez plantea que,

Al proponer la existencia de los arquetipos ánima/animus Jung amplió el marco de las posibilidades evolutivas de ambos sexos. Si bien algunos de sus postulados sobre comportamientos y evolución adecuados reflejan el peso de concepciones basadas en el género [estereotipado], el logro más sorprendente de Jung fue situar a la mujer y los aspectos femeninos de la psique en términos de igualdad con el hombre y lo masculino. (Salman, 1999, p.113)

Es necesario visibilizar la importancia del proceso de diferenciación y de individuación, en el cual todos los hombres y todas mujeres hacen consciente su historia biográfica e inconsciente. Ello permite comenzar

Ética de género

con el análisis de la diferencia como concepto para pensar una ética de género. Estos conceptos de diferencia y género se analizarán en el tercer capítulo. Es necesario volver a citar a Jung cuando dice “lo inconsciente de la mujer presentará aspectos muy diferentes de los que encontramos en el caso del varón” (Jung, 1997, p. 23).

Así pues, para Jung (1997) el inconsciente colectivo y el personal, configuran la identidad tanto en los hombres como en las mujeres, desde sus distintas propiedades y funciones. “La característica principal del inconsciente personal son los contenidos reprimidos, los cuales tienen la cualidad de que pueden volverse conscientes con el reconocimiento de la persona, de su existencia” (Jung, 1997, p.77). Estos contenidos personales serían partes integrantes de la personalidad y de la identidad misma. Los contenidos colectivos o del inconsciente colectivo, dan cuenta de prácticas y construcciones; de cosmogonías de las culturas humanas.

La identidad en el hombre y en la mujer se construye a partir de lo psíquico y lo relacional, a través del proceso de socialización, que va generando una historia personal en cada sujeto. Los arquetipos para Jung (2004) también son: “Elementos estructurales y primordiales de la psique humana”. Los arquetipos “forman la base de la psique inconsciente y no se pueden explicar cómo una adquisición personal. Su conjunto constituye ese estrato psíquico que he denominado inconsciente colectivo” (Jung, 2004, p.115-116). Son sistemas de actitud para la acción y, al mismo tiempo, imágenes y emociones. Se heredan con la estructura cerebral representan para este autor el aspecto psíquico de los seres humanos.

Por un lado, los arquetipos representan un conservatismo instintivo muy fuerte, y por otro, constituyen el medio más eficaz concebible para la adaptación instintiva, “independientemente de que éste vaya asociado o no a una motivación consciente” (Jung, 2004, p.135)²⁷. Por sus propiedades instintivas y motivacionales, los arquetipos también fueron definidos como

27 Podría definirse la imagen primigenia como la *intuición del instinto de sí mismo o como autorretrato*, por analogía con la consciencia, la cual no es otra cosa que una intuición interna del proceso objetivo de la vida. De la misma manera que la aprehensión consciente confiere a la acción una forma y una definición, así también la aprehensión inconsciente condiciona mediante el arquetipo la forma y la meta del instinto. Igual que consideramos el instinto como algo “refinado”, así también la intuición que desencadena el instinto, es decir, la aprehensión mediante el arquetipo, es de una precisión increíble. (Jung, 2004, p.137)

Formas típicas de comportamiento que al volverse consciente aparecen como representaciones, como todo lo que se convierte en contenido de la consciencia. Dado que se trata de modi característicamente humanos, no es nada extraño que en un individuo podamos constatar formas psíquicas que no sólo se encuentran en las antípodas, sino también en otros milenios con los que sólo nos une la arqueología. (Jung, 2004, p.227)

Igualmente Jung (como se citó en Sharp, 1997), dice que los arquetipos son “imágenes instintivas”, explicando que:” Psicológicamente [...] el arquetipo como imagen del instinto es una meta espiritual buscada por toda la naturaleza del hombre; es el mar hacia el cual se encaminan todos los ríos, el premio que el héroe extrae de su lucha con el dragón” (Sharp, 1997, p.30). La comprensión y la integración consciente del arquetipo individual, construirá una identidad más incluyente²⁸ y armónica, al menos a nivel psicológico como lo planteaba Bolen (1994).

Para Jung (1997) la esencia de este inconsciente colectivo, está en el significado de sus arquetipos. La estructura de la mente es el resultado de la acción dinámica de los arquetipos, que no se pueden observar directamente, pero que dejan sus huellas en la mente y proyectan sus sombras a través de imágenes, sueños, mitos, leyendas y otros acontecimientos que entran en la conciencia, trayendo consigo el sentido de lo universal. Por esta razón lo llama colectivo, porque en él se encuentran contenidos y modos de comportamiento de todos los seres humanos. Entre los arquetipos descritos por Jung se encuentra, la madre, la sombra, el mago, el héroe, el anciano sabio, la hechicera, los dioses, entre otros. (Jung, 1997, 2007).

En la Psicología hay otros autores que estudian los arquetipos, por ejemplo Young-Eisendrath (2000), quien plantea que “Arquetipo significa literalmente “huella primaria” y se refiere a la tendencia universal que tienen los seres humanos a formar determinadas imágenes emocionalmente cargadas” (Young-Eisendrath 2000, p.119). Esto implica precisamente la predisposición actitudinal sobre lo emocional y lo comportamental de los seres humano. Sin embargo sus avances teóricos se focalizan en el deseo

28 La inclusión no ha de ser entendida en este contexto de la presente investigación en términos políticos, sino como la posibilidad de un reconocimiento identitario armónico que incluye las diferencias personales, tanto en los hombres como en las mujeres para un análisis ético.

Ética de género

de la mujer para desarrollar la “soberanía personal” (Young-Eisendrath, 2000, p.208), como el recorrido hacia la individuación como lo diría Jung (1997). En este proceso se encuentran principalmente tres temas: “El primero es el sacar a la luz lo que estaba escondido; el segundo es conocerlo; y el tercero implica la paradoja de la autonomía” (Jung, 1997, p.208). Perspectiva que se puede integrar con la de Pinkola (2001) y Chinen (1997) como se verá más adelante.

Por su parte, Carol Pearson (1992) en su libro *Despertando Los Héroes Interiores* analiza doce arquetipos, los cuales son vividos como un camino desde el arquetipo del Huérfano para llegar al arquetipo del Bufón. Este camino se recorre de distinta manera por cada ser humano. Hay variaciones culturales entre el camino arquetípico que recorren los hombres, al recorrido de integración de los arquetipos por parte de las mujeres por sus particularidad biográficas. Sin embargo, la finalidad del camino que propone la autora, es que tanto hombres como mujeres lleguen al Bufón como arquetipo último; ya que este arquetipo imbrica los diferentes aspectos de cada uno de los otros once arquetipos. Este proceso de individuación, es decir, donde se integran las características de todos los arquetipos, es un proceso psicológico y de construcción de identidad desarrollado para enfrentar la cotidianidad.

Los arquetipos propuestos por Pearson son: Inocente, Huérfano, Guerrero, Bienhechor, Buscador, Amante, Destructor, Creador, Gobernante, Mago, Sabio y Bufón. Para Pearson el arquetipo es un guía interior que acompaña a los seres humanos desde el principio de los tiempos. Se vemos reflejados en imágenes recurrentes en el arte, la literatura, el mito y la religión. Se sabe que son arquetípicos porque se los encuentra en todas partes y en todas las épocas. Sin embargo son dinámicos y cambian según la cultura y la biografía personal de cada hombre y cada mujer.

A partir de lo anterior, Pearson (1992) plantea que ha encontrado diversas formas de aproximación hacia los arquetipos, la posición de los “buscadores espirituales” (Pearson, 1992, p.20), los cuales conciben los arquetipos como dioses y diosas, imágenes del inconsciente colectivo. Los “académicos” y “racionalistas” (Pearson, 1992, p.20), quienes consideran los arquetipos como “paradigmas o metáforas que ejercen control, los patrones invisibles de la mente que controlan cómo experimentamos el mundo” (Pearson, 1992, p.20). Los “científicos” (Pearson, 1992, p.20), para los cuales los arquetipos son “similares a hologramas y el proceso de identificarlos es similar a otros procedimientos científicos” (Pearson, 1992, p.20). Aquellos comprometidos con “actitudes religiosas” (Pear-

son, 1992, p.21), con una verdad monoteísta, consideran a los arquetipos como expresiones del Dios mismo y por último, “las personas interesadas en los procesos de crecimiento humano” (Pearson, 1992, p.21), entienden los arquetipos como guías de las travesías individuales y colectivas. Dentro de la presente investigación, se ha tenido un acercamiento hacia los arquetipos desde una mirada académica y científica para la búsqueda de un desarrollo armónico de la identidad hacia una ética de género con el reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

Por otra parte, el presente trabajo se suscribe a los planteamientos de Jean-Shinoda Bolen (1994, 2002), la cual trabaja sobre los arquetipos masculinos y femeninos grecorromanos. Los arquetipos descritos por Bolen son: Zeus, Ares, Hermes, Poseidón, Hefestos, Apolo, Hades y Dionisios; y en los femeninos: Hera, Afrodita, Deméter, Perséfone, Hestia, Atenea y Artemisa. La psicología femenina y la psicología masculina de Bolen, muestran cómo cada arquetipo de los dioses y diosas posee unas características propias. Cada uno posee una genealogía²⁹ y una manera particular de vivirse míticamente. Así pues, las características de las personas; es decir las actitudes, que tanto en los hombres como las mujeres integran de su arquetipo en su narratividad personal o construcción mítica, permiten una relación desde las diferencias en su feminidad y en su masculinidad internas, desde las diversas maneras que tiene el hombre y la mujer para enfrentar, analizar, y representarse en el mundo. Se diferencian a los de Pearson en cuanto estos no son permanentes, no se ubican dentro de un camino a seguir y pueden transformarse permanentemente.

Bolen (1994, 2002) desarrolla en sus libros, *Las diosas de cada mujer y Los dioses de cada hombre*, la forma como se pueden entender cada uno de los arquetipos en la identidad de los hombres y de las mujeres. A renglón seguido se tendrá la presentación del arquetipo Zeus, el arquetipo más preponderante de la Mitología Griega, con su pareja mitológica Hera, por último, se presentan los arquetipos de Hermes y de Dionisios que son los que presentan la fusión entre el *ánima* y el *animus* dentro de las identidades femeninas y masculinas.

Zeus, como es sabido, es el dios de todos los dioses que constituyen la mitología grecorromana. El dios Zeus, es el primero mencionado por Bolen, por ser el dios que funda una jerarquía (lo de su padre Cronos y la constitución de las relaciones patriarcales) y se posesiona como el dios

29 El desarrollo de la genealogía, puede encontrarse en Comte, F. (1998). *Las civilizaciones sus dioses y sus héroes*. Madrid: Temática Alianza.

Ética de género

con mayor poder físico, familiar y estratégico en El Olimpo y sobre los seres humanos. Esto lo lleva a convertirse en el arquetipo de las cultura patriarcales por excelencia; ya que sus propias acciones hacen de él digno ejemplo de la racionalidad de esta cultura como: la toma de decisiones sobre las tierras, el destino de los demás dioses y diosas y los destinos de los seres humanos, el apoyo que brinda hacia las características movilizantes de la jerarquía y el poder, ya fueran físicas, estéticas o intelectuales, entre otras.

Zeus como arquetipo de la construcción de la identidad en los seres humanos, es motivado por la figura central del padre, esposo y líder de la comunidad. Este dios es reconocido por ser el dios del cielo, que se hace visible en los hombres y en las mujeres con las características del arquetipo. Tanto los hombres como las mujeres que presentan el arquetipo Zeus, son “despiadados, asumen riesgos a fin de conseguir más poder y riquezas, y quieren estar visibles cuando hayan alcanzado la posición social deseada” (Bolen 2002, p.78) para ser reconocidos como líderes de los procesos sociales y familiares. Así pues la actitud “desde su elevada posición goza de una perspectiva general, puede ver el detalle y tiene la capacidad de actuar rápidamente para atrapar lo que quiere” (Bolen, 2002, p. 26-27). Otras de sus características tanto físicas como psicológicas son: la hostilidad con sus hijos varones, puesto que los dioses paternos del Olimpo, temían fueran destronados y llevados a la muerte por sus propios hijos, así como ellos en algún momento lo hicieron, un poco recordando a Edipo Rey en la psicología freudiana, lo cual para Bolen, se llamaría el complejo de Cronos.

Las relaciones entre los dioses del Olimpo, recrean una sociedad patriarcal, donde el poder lo ostentaba y lo ejercía el hombre, tanto así que Zeus, después de matar al dios de los dioses Cronos (su padre), reparte los reinos entre sus hermanos Poseidón y Hades, ya que sus hermanas no tenían derechos sobre las propiedades, lo cual es propio de la cultura patriarcal. Aunque hoy en día, estos derechos los poseen tanto el hombre como la mujer, las relaciones entre los mismos se siguen presentando excluyentes. Asimismo en la época contemporánea se encuentran relaciones entre padres e hijos, donde aquellos tanto padres como madres con su maltrato psicológico y físico anulan el desarrollo de los niños y niñas, pueden llegar hasta el punto de quitarles a sus hijos e hijas el derecho a la educación, la salud, el libre desarrollo de la personalidad, que son derechos fundamentales. En muchos casos esta capacidad de control y poder, se refleja en hombres y mujeres que son gobernantes, jefes de ejércitos, presidentes,

en fin, hombres cuyo poder hace parte de un arquetipo autoritario y un arquetipo que cumple un rol de padre (la responsabilidad de una familia a su cargo). Además de Zeus, la actitud masculina que se construye en la cultura patriarcal, se presenta asimismo en el arquetipo del dios Poseidón como en el arquetipo del dios Hades. Estos aspectos sombra, de estos arquetipos poseen algunas características de padre (madre) y de hombre (mujer) reprimidas y descuidadas, sin embargo constituyen en sí mismos arquetipos separados. (Bolen, 2002, p.69)

Para gobernar, Zeus tiene una actitud clara “que exalta el control, la razón y la voluntad por encima de todas las demás cualidades” (Bolen, 2002, p.73). Cualidades estas que se evidencian en las culturas de orden patriarcal como la cultura occidental, en las que dichas características son alabadas y sustentadas por los padres y madres sobre sus hijos e hijas, en aras de constituir una sociedad donde el éxito tiene características excluyentes en diferentes niveles, intelectuales, económicos, físicos y de género.

El dios Zeus como arquetipo se refleja en hombres y mujeres desde la necesidad de decidir, posee una genealogía cargada de hombres-padres autoritarios, las madres eran incapaces de defender a sus hijos de sus propios padres. Así en la cultura patriarcal, los hombres y las mujeres que viven bajo este mito, vienen de familias con mucho poder económico, social y sus padres o madres poseen las características mencionadas anteriormente, su vida entonces será impulsada siempre a expandir el poder en diferentes campos sociales y personales.

Por su parte Hera como la diosa principal de El Olimpo y esposa de Zeus, efectivamente representa la diosa del matrimonio, su sentido de vida está puesto en construir un hogar y una familia, pero su característica primordial es permanecer al lado de su esposo cueste lo que cueste. Lo que marca a una persona con el arquetipo Hera sea hombre o mujer, es su deseo de realización como cónyuge que se da solamente con el rito del matrimonio; por tanto este arquetipo caracteriza a las personas fieles, leales y que aceptan cualquier adversidad con su pareja, incluso la infidelidad y el maltrato a sus hijos e hijas por parte de aquellos. Fuera de la necesidad de vivir en pareja, una lealtad férrea está presentes dentro del arquetipo Hera tanto en los hombres como en las mujeres y se hace presente en los comportamientos que asumen por los celos. La venganza y la ira que expresan frente a una aventura de su pareja es inmediata, sin embargo, siempre el objeto de su rabia será la otra persona, nunca su pareja, haciendo que estas personas se sientan fuertes ante sus acciones. (Bolen, 1994)

Ética de género

Por otro lado, Hermes es el dios de la comunicación conocido por ser el mensajero de los dioses; sin embargo Hermes estuvo más del lado de los humanos, que de sus mismos congéneres, los dioses. Su descendencia, muestra una de las características principales de este dios, su naturaleza andrógina y bisexual, su integración entre su *animus* y ánima, el vivir en el centro ya que desde que nació aprendió a robar y mentir, sin embargo ayudaba a propios (dioses) y extraños (seres humanos). Sus características representan el proceso de individuación junguiana, donde las uniones entre lo femenino, lo masculino, entre el yin y el yang, entre el engaño y la sinceridad, son fuente en sus transformaciones personales. Estas integraciones hacen que a una persona con el arquetipo Hermes le preocupe poco si algo es “ilegal o no es correcto” o si está bien o mal, su ingenio e inteligencia son grandes y las utiliza para estafar en los diferentes aspectos de su vida. Aunque poseer estas características según Bolen (2002), pueden ser útiles para comprender y ayudar a las personas con este arquetipo, al igual que en cada uno de los arquetipos.

Para el dios Hermes era cómodo moverse entre la morada de los dioses, El Olimpo y el lugar de los seres humanos, la Tierra y el submundo reino de la oscuridad y el inconsciente. Asimismo los hombres y las mujeres que poseen a Hermes como arquetipo principal o secundario, pueden combinar fácilmente el mundo social con el laboral de “los medios de comunicación y del comercio” como tiene gran facilidad para las relaciones interpersonales, puede desenvolverse además muy bien en la diplomacia, las representaciones multinacionales y la consecución oportuna de patrocinios financieros. Las características de una persona Hermes, se evidencian en su rapidez mental y su alta actividad física, normalmente se la pasan haciendo diferentes cosas y son difíciles de asir como el mercurio según lo que afirma Bolen (2002).

Desde la infancia los niños y niñas Hermes son activos, intrépidos, comienzan a hablar y caminar rápidamente, son alegres, poseen una gran empatía, lo que hace que se lleven bien con cualquier persona. Sin embargo, su gran actividad puede llevar a que tenga problemas en sus primeros años de estudio, además sus mentiras y triquiñuelas, pueden convertirle en un niño o niña que tome las cosas que no le pertenecen o invente historias fantásticas sobre sus necesidades, para su propio provecho y beneficio, claro está para la manipulación. Por consiguiente, la formación familiar y escolar darán las pautas necesarias para que Hermes pueda diferenciar adecuadamente entre el bien y el mal y aprenda a conseguir lo que quiere por medios algo menos peligrosos para su vida en sociedad;

puesto que de la actitud que posean tanto la madres como los padres, los niños y las niñas Hermes pueden recibir un mensaje distorsionado, o no, sobre su comportamiento. La alegría e intrepidez de estos niños, hacen que sus padres puedan reaccionar incluso con aprobación a sus engaños, puesto que son interpretados como comportamientos sagaces y de agilidad mental.

El arquetipo femenino que se compagina para ser pareja de Hermes en el viaje mítico, es el de Hestia. Mientras Hermes posee una vida independiente en sus múltiples ocupaciones, su pareja Hestia, estará en el hogar también con sus ocupaciones, como un matrimonio que se encarga de sus quehaceres individualmente.

Por último Dionisios según Bolen (2002), es el más completo de los dioses grecorromanos. Así como Hermes, Dionisios posee cualidades que se juzgan como buenas y malas, sin embargo este dios, no solo integra lo positivo y lo negativo, también lo extático divino y la muerte. Estos momentos extáticos, muestran el camino espiritual que han de seguir desde la infancia quienes viven el mito de Dionisios. La unión entre lo femenino y lo masculino en los hombres y mujeres con un arquetipo Dionisios, no es evidente físicamente como en Hermes, antes bien se da en las relaciones, donde los hombres y mujeres buscan un padre o una madre (dependiendo si es hombre o mujer) que los cuide o se da en el interior, donde se puede integrar el *animus* y el *ánima* y llegar a la individuación.

Con todo lo anterior en cuanto a los arquetipos de Bolen, se observa que la cultura patriarcal contemporánea, se evidencia como una sociedad donde los arquetipos, no se tienen en cuenta. El ser humano está esclavizado con los roles que representa y lo conducen a que no integre otros aspectos de su identidad, llevando así a los hombres y las mujeres a estereotipias psicológicas y culturales Bolen (1994). Esto trae consecuencias éticas, ya que reproducimos no solo una cultura de la dominación, sino que además no reconocemos que tanto en las prácticas familiares como formativas se están perdiendo las posibilidades de potenciar, desarrollar, comprender y trascender dichas características esenciales de cada ser humano, que se suceden desde un marco inconsciente y que pierden sentido al no reconocerse y no combinarse dentro de la configuración de las identidades particulares y colectivas. Antes bien se repiten las mismas proezas y tragedias presentadas y analizadas no solo desde el Psicoanálisis freudiano sino desde la Psicología Analítica de Jung y la psicología arquetípica de Bolen, la no concientización frena el desarrollo de la identidad tanto en los hombres como en las mujeres.

Ética de género

Cada día es más evidente la necesidad de imbricar lo ético-filosófico, con las ciencias humanas y sociales para la reflexión de la identidad, como se hace evidente en Ricoeur (1989, 2000, 2003). Asimismo Jung (1997), muestra como “la confrontación con un arquetipo o un instinto representa un problema ético de primer orden” ya que “El hombre masa” que deja toda comprensión al “Estado” o “sociedad”, “tiene la prerrogativa de ser siempre totalmente inocente de las catástrofes políticas y sociales en las que todo el mundo queda comprometido” (Jung, 1997, p.153). El hombre masa se constituye a partir de la alienación, producida por las exigencias de la conciencia colectiva, puesto que la sociedad, la política y la religión desean que el hombre viva en la identificación total con una verdad unilateral, dicha identificación según Jung (1997), “sería de cualquier modo una catástrofe, pues obstaculizaría toda evolución espiritual posterior” (Jung, 1997, p.164). En consecuencia, al quedar reprimidos los elementos valiosos del inconsciente colectivo se pierde la posibilidad de resignificación de aspectos arquetípicos en relación al género que es lo que más interesa en este trabajo.

Si se cambia la palabra espiritual por ética, cobra sentido la reflexión de género en lo arquetípico psicológico y el reconocimiento filosófico. “La reforma de la conciencia comienza en el hombre individual y es un problema secular” (Jung, 1997, p.167) nuevamente al cambiar secular por ético, permite visibilizar la relevancia de la ética de género en una reflexión psicológica y filosófica.

Por otro lado, la falta de conocimiento de las personas sobre los arquetipos, en aras de configurar una consciencia moderna dejando atrás una verdad unilateral medieval, para que el ser humano se relacione con un conocimiento científico de los objetos externos en la modernidad, ha generado la “inevitable masificación de la psique que de eso resulta destruye el significado del individuo y en consecuencia la cultura en general” (Jung, 1997, p.167). Debido a lo cual “aquel que sabe que de él depende algo, o que por lo menos algo debería depender, se siente responsable de su situación anímica y tanto más cuanto más claro ve cómo debería ser para llegar a ser más sano, más estable y más apto” (Jung, 1997, p.153).

Asimismo, dentro de las corrientes feministas, para una reflexión sobre la construcción del género en la cultura patriarcal que continúa caracterizando las relaciones entre los hombres y las mujeres en el siglo XXI, tienen distintos caminos de posicionamiento del feminismo en la filosofía y en la ciencia. Tal y como lo afirma Wylie (2001), existe una corriente de la teoría de la perspectiva feminista y otra que es el empirismo feminista.

Norma Liliana Ruiz Gómez

La primera centra sus avances teóricos en la mutabilidad social, cultural e histórica de la construcción de la identidad de género. Mientras que la segunda línea de pensamiento se focaliza en una construcción más rigurosa del desarrollo de la ciencia en una apertura más allá de una objetividad universalista.

La teoría feminista, se ha reformulado

En términos que reflejan un interés común por resistirse a las teorías reduccionistas de la ciencia que enfatizan un solo factor, tanto si el facto que esas teorías privilegian es interno (epistemológico) o externo (sociológico). Quienes se han ocupado recientemente de 'revaluar' la teoría del punto de vista feminista, tienen en cuenta las críticas al esencialismo en la caracterización de puntos de vista epistémicos y rechazan cualquier tesis en favor de un privilegio automático. (Wylie, 2001, p.197)

Con lo anterior, se muestra que también en la reflexión de las ciencias, existe una postura interna y externa de la construcción del conocimiento, si bien la presente investigación se dedica a los elementos internos y externos de la construcción de la identidad de los hombres y las mujeres, al ser un trabajo con perspectiva de género y con una postura epistemológica dialéctica como es evidente en el propio Ricoeur y Jung, es necesario evidenciar que se tiene en cuenta los fundamentos y los procesos psicológicos propuestos por Jung y los procesos sociológicos desarrollados por Ricoeur en la construcción del concepto género.

El capítulo que continúa, presenta la noción de género dentro de la perspectiva del concepto de la diferencia. En el capítulo se tienen en cuenta distintas áreas del conocimiento para dar cuenta de los conceptos construidos alrededor de dicha idea y las distintas posturas epistemológicas que han sido fuente de trabajo a nivel de la construcción teórica de la identidad de género.

Capítulo Tercero

El género: perspectiva desde la diferencia

El tercer capítulo presenta en su primer apartado una explicación acerca de cómo se constituye el concepto género desde la identidad narrativa de Paul Ricoeur. Según este autor, la identidad personal puede desarrollarse en identidades colectivas y sociales; las cuales cobran importancia en esta investigación, para la constitución de una ética de género desde el reconocimiento de la pluralidad y la diferencia de las identidades narrativas arquetípicas. El género puede entenderse como una identidad colectiva a la manera de las nociones de las identidades colectivas de Ricoeur (2005), como se presentó en el anterior capítulo.

El tema del género es mucho más amplio y complejo que el tema del feminismo, ni es igual ni se reduce a él. Hay culturas en las que el género llega hasta cinco tipos, como plantea Butler (2012) “masculino, femenino, lesbiano, homosexual y transexual” (Butler, 2012, p.259). En otras culturas se habla de tres (hombre, mujer, intersexual), sobre todo por la visibilidad que se hace hoy del tema de los intersexuales desde su condición biológica, lo cual ha complejizado el tema de género. Sin embargo para esta investigación, se considerará un enfoque de género exclusivamente desde los conceptos de las identidades masculinas y femeninas.

El capítulo continúa con un análisis desde la Antropología Simbólica, de la constitución del concepto género en la configuración del patriarcado desde la deconstrucción de las sociedades matriarcales a las sociedades patriarcales. En esta parte se muestra la construcción histórica que genera las identidades en los hombres y en las mujeres. Estas consideraciones se presentan como fundamento de la línea teórica que posee el presente trabajo en cuanto a la noción de género. El concepto de género se entiende como histórico y cambiante desde la constitución de las sociedades matriarcales a la transformación en sociedades patriarcales. Esta perspectiva permite definir una posición teórica frente a la identidad desde lo diferente, lo colectivo y lo diverso, en contraposición al supuesto antropológico en el que el género, tal como se entiende en algunas líneas teóricas del patriarcado, es innato en la humanidad.

La tercera parte del capítulo pasa de manera sucinta por las reivindicaciones de los feminismos de la igualdad en los debates contemporáneos, para mostrar cuáles han sido sus enfoques teóricos y sus luchas. Sin embargo, el argumento central en el capítulo va más allá de los feminismos de la igualdad. Por tal motivo se desarrolla, en la cuarta parte, las diversas perspectivas de género de la diferencia dentro de algunas teorías llamadas psicodinámicas donde se encuentran los feminismos de la corriente freudiana, lacaniana, junguiana y la arquetípica. A su vez se describen las concepciones de la identidad desde la corriente posjunguiana masculina.

Es en la diferencia en la que se puede construir una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica, puesto que el reconocimiento se da en la conciencia que tengo de mí en el otro, es decir la conciencia de la identidad y de la diferencia entre los hombres y las mujeres. Asimismo, es la diferencia que se encuentra en las posturas junguianas arquetipales que pueden articular una relación entre la identidad intersubjetiva, constituida desde la subjetividad y el inconsciente colectivo como está planteado en los escritos de Jung y la noción de identidad narrativa desde el *ídem e ipse* de la teoría de Paul Ricoeur. Estas dos posturas teóricas sobre las identidades de los hombres y las mujeres permiten una visión distinta sobre la diferencia de lo femenino y lo masculino, la cual no se focaliza solo en la diferencia anatómica o sexual, sino en el reconocimiento de la diferencia, de la pluralidad desde lo arquetípico. Por ende desde la articulación entre la teoría de la identidad narrativa de Paul Ricoeur, con la teoría de la personalidad de Carl Gustav Jung y de los feminismos psicodinámicos y la corriente posjunguiana tanto femenina como masculina podrá pensarse una reflexión sobre la construcción de una ética de género que atiende a las particularidades de cada persona desde su propia definición identitaria

narrativa arquetípica, la cual ha de trascender una simple categorización de la relación y jerarquización femenina y masculina como se comprende en las culturas patriarcales.

3.1 La identidad personal, la identidad colectiva y el género

En el capítulo anterior se habló de la definición de identidad personal de Paul Ricoeur (2003b), el fruto que se obtiene de la unión entre la historia y la ficción, el cual tiene una categoría práctica, en otras palabras, que remite a la reflexión sobre las preguntas por quién es el agente o sujeto de imputación de una acción. La identidad personal se construye imbricando la acción de un agente dentro de un contexto. Dicho contexto se representa por un momento y un espacio cultural, lo que para Heidegger (1971) sería un ser ahí, una posición ontológica donde el hombre y la mujer son arrojados a unas circunstancias que se experimentan en un determinado momento histórico. La historicidad permite entonces hablar de una identidad cambiante, que se transforma según el momento cultural en el que se desarrolla el ser humano. La identidad de los hombres y mujeres, es una identidad que se convierte en plural, las identidades intersubjetivas, que son identidades narrativas.

Ricoeur (2003a), afirma que existen dos partes que se relacionan dialécticamente para la construcción de la identidad narrativa, una es el *sí* y la otra el *mismo*. Donde el *sí* refiere a lo propio, mientras el *mismo* refiere a: “*otro, distinto, diverso, desigual, inverso*” (Ricoeur, 2003a, p. XII). Para el contexto teórico de la investigación, mismo se refiere a lo diferente. La diferencia relacional entre los hombres y las mujeres. El concepto de diferencia, en los enfoques de género hace referencia a ese otro. Sin embargo no solamente es el otro hombre ó mujer. El otro permite una diferencia que constituye la posibilidad de la doble consciencia del sí y de la existencia de otro como diferente.

¿Cómo se presenta entonces la identidad de los hombres y mujeres? A través de la narrativa, la cual permite imbricar la identidad personal con las identidades colectivas. Para la constitución de las identidades colectivas, Ricoeur (2005), propone que se configuran igual al proceso de la identidad personal como un sí mismo, en la identidad colectiva se configura desde el “nos-otros”.

Cuando se habla del “nos”, se hace referencia a lo que Ricoeur (2005) llama la *mismidad*, en este caso de una colectividad. Mientras que “otros” representa la *ipseidad* del colectivo o más específicamente de la identidad

colectiva. Sin embargo, nunca va a ser reiterativo el decir que dicha constitución de la identidad es una dialéctica, entre la *mismidad* y la *ipseidad*. Las identidades sociales o colectivas son constituida por el “nos” y por el “otros”; o sea implican la diversidad y la pluralidad. Con lo cual se puede visibilizar la pluralidad de las identidades de los hombres y las mujeres como una diversidad o diferencia entre la configuración de dichas identidades. La identidad cultural al ser constituida dentro de las relaciones intersubjetivas, se construye narrativamente es decir, se configura a través de interpretaciones del nos-otros.

Para la presente investigación, la perspectiva de las identidades colectivas o sociales, es la que se postula como punto de partida para comprender las identidades en el enfoque de género como fundamento para una ética incluyente. Entonces, el proceso de configuración de las identidades colectivas, como constitución de las identidades sociales, son para la investigación, las identidades de los hombres y las mujeres, que posibilitan hablar de identidades desde la perspectiva de género. Éste enlace entre la identidad personal, la identidad colectiva o social y la identidad de género, es el que amplía la reflexión de las acciones de las personas hacia la preocupación de esta investigación por las decisiones éticas entre los hombres y las mujeres, llamados por Ricoeur (2005) los agentes, a los que se les atribuye la imputabilidad de la acción.

Ricoeur integra de esta manera la configuración de las identidades al desarrollo de las capacidades y la imputabilidad de las acciones. Lo anterior da como resultado, una relación entre los derechos y las capacidades, ya que desde Ricoeur (2005) la idea central de una ética en el reconocimiento de la pluralidad, se centra en “la unión entre ipseidad y alteridad en la idea misma del derecho” (Ricoeur, 2005, p.179). Es decir dentro del contexto de la identidad colectiva, en la presente investigación, remite a los derechos de los hombres y de las mujeres, como lo plantea Ricoeur (2005) desde el reconocimiento.

Volviendo a retomar lo dicho en el primer capítulo, el reconocimiento representa el camino de las relaciones del “nos – otros”, ya que es el reconocimiento del sí mismo en la filiación, que se construye en la integración con la pluralidad y la alteridad. Ricoeur no se centra en la alteridad y pluralidad de lo femenino y lo masculino, sin embargo hace evidente que no se debe olvidar que allí se encuentran, que precisamente ellos al estar “ya ahí” (Ricoeur, 2005, p. 204) hacen visible la genealogía de lo humano, la cual parte del reconocimiento de la filiación dentro de las relaciones familiares para la configuración de las identidades.

Ética de género

De esta manera, al hablar de una identidad narrativa colectiva desde Ricoeur, es necesario tener en cuenta tres cosas: la identidad colectiva posee el mismo mecanismo de construcción de la identidad personal. Por esta razón, si se habla que en las identidades de los hombres y las mujeres, se parte de la narratividad, de la historia y de la cultura, queda entendido de que es en dicha construcción donde se suscribe el ser humano para configurar lo femenino y lo masculino. En segundo lugar es necesario adentrarse en el reconocimiento como la vía para una construcción de la identidad en la afiliación; un reconocimiento de la diferencia desde lo colectivo o social como de lo diferente que configura la identidad particular de cada hombre y de cada mujer. Por último, destacar la filiación de la estructura familiar para dar cuenta de la constitución simbólica en la configuración de la identidad narrativa en los hombres y las mujeres.

La cultura patriarcal es una narratividad que se configura desde la construcción de identidades colectivas desde el *idem*, el *ipse*, el inconsciente personal y el inconsciente colectivo para la configuración del constructo teórico de género. El género entonces se presenta como el marco para hablar de las identidades femeninas y masculinas y la cultura como el camino epistemobiológico para configurar la identidad colectiva y el género. De esta manera se justifica la importancia de generar una nueva visión de la identidad social a partir de la perspectiva del género desde lo arquetípico.

A continuación se presentan algunas consideraciones sobre el concepto de género. En un primer acercamiento, Gayle Rubín (1986) afirma que el género es el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana a través de las cuales se satisfacen necesidades transformadoras. Trasciende los lineamientos meramente biológicos del sexo y ubica tanto a hombres y mujeres como seres socialmente construidos. Es la organización social de las relaciones entre los sexos.

Barbieri (1993) dice que los sistemas de género, son conjuntos de prácticas sociales, representaciones simbólicas, normas y valores sociales y culturales, que las sociedades configuran a partir de la diferencia sexual anatómica y fisiológica. Los sistemas de género dan sentido a la sexualidad, la reproducción y la relación entre las personas.

Por su parte, Benería & Roldán (1992), plantean que, el género es una red de creencias, rasgos de personalidad, sentimientos, valores, conductas y actividades que diferencian a hombres y mujeres, a través de un

proceso de construcción social; el cual tiene una serie de características en donde la familia como la institución primaria organizan las relaciones de género en la sociedad. Es en esta unidad, donde la división sexual del trabajo como característica de la familia tradicional, la regulación de la sexualidad y la reproducción de los géneros se encuentran enraizados.

Una definición de género importante es la de Scott (1996), la cual tiene dos partes: en la primera se considera como elemento que constituye las relaciones sociales conformadas en las diferencias que distinguen los sexos y en la segunda, se comprende como una forma fundante de las relaciones de poder y dominación. Para la primera parte del género como una construcción cultural Scott (1996) propone, que la componen cuatro elementos que se interrelacionan. El simbólico, los conceptos normativos, el género en los aspectos institucionales y por último el componente de la identidad subjetiva.

El componente simbólico se constituye por las representaciones que se construyen en los distintos contextos socioculturales. Según Palacio, Sánchez y Sánchez (2007), en la dimensión simbólica se encuentran “los mitos y las representaciones como formas explicativas y de interpretación de los comportamientos de los sujetos, las cuales evocan posturas hegemónicas, subalternas, marginales y alternativas” (Palacio, Sánchez y Sánchez, 2007, p.33). En cuanto a los conceptos normativos, se estudian las interpretaciones de los significados de dichas representaciones simbólicas que dan cuenta por ejemplo de los conceptos: mujer, hombre, femenino, masculino; los cuales van formando una naturalización de sus sentidos en la cultura. El tercer elemento de los aspectos institucionales, aborda las organizaciones sociales en las que se hallan: el parentesco, la familia, los organismos educativos y políticos, entre otros. Para Palacio, Sánchez y Sánchez (2007), es necesario estudiarlos en su parte “histórica y de movilidad temporal para superar y desbordar una visión fijista y estática y encontrarle sentido a las continuidades, discontinuidades, rupturas y permanencias [...] de los procesos de configuración de las prácticas y los discursos sociales sobre el género” (Palacio, Sánchez y Sánchez, 2007, p.33) Por último en la configuración de la identidad subjetiva, se plantean los desarrollos teóricos de las corrientes teóricas del Psicoanálisis y de sus seguidores. Esta visión “entrelaza una serie de actividades, organizaciones sociales y representaciones culturales, históricamente específicas” (Palacio, Sánchez y Sánchez, 2007, p.33).

Las anteriores concepciones sobre género, conllevan a evidenciar, que el concepto género en la presente investigación, se apoya en las revisio-

Ética de género

nes de Scott (1996), en la de Palacio, Sánchez y Sánchez (2007) y en la de Domínguez (2012), quien establece que:

La categoría género es producto de las relaciones psíquicas y culturales que organizan las normas sociales pasadas y futuras, las formas de situarse en y a través de esas normas, y los estilos activos de vivir el propio cuerpo en el mundo. Precisamente por ser el género una construcción social, puede variar en cuanto a sus contenidos y órdenes jerárquicos, o desaparecer en función de las variaciones y las necesidades de las sociedades en cada etapa histórica. El análisis de género permite comprender (1) la dinámica de las relaciones sociales asentadas en las diferencias que distinguen a los sexos (símbolos, representaciones, normas y construcciones subjetivas), y (2) el ordenamiento primario de las relaciones de poder. (Domínguez, 2012, p. Inclusión – Exclusión)

Por último, lo expuesto lleva a decir que los conceptos: identidades masculinas, identidades femeninas, cultura, patriarcado y diferencia, se presentan entonces para desarrollar la configuración del concepto de género dentro de una cultura patriarcal. Por lo que se procede mostrando el desarrollo de las sociedades matriarcales y su deconstrucción a las sociedades patriarcales. Asimismo las nociones de masculinidad y feminidad en el concepto género, entendido este como el objeto de estudio dentro del marco del patriarcado.

3.2 Aproximación histórica de las sociedades matriarcales a las sociedades patriarcales

En esta parte, se analizan los hechos históricos que desde la Antropología Simbólica, se han estudiado para entender la constitución del patriarcado. Para lo anterior, se presentan los cambios sociales, culturales y simbólicos que originaron las sociedades matriarcales y sus distintas rupturas que llevaron al surgimiento de las sociedades patriarcales. Estos procesos a su vez permiten entender la dominación y la subordinación de la mujer y lo femenino presentes en la construcción del patriarcado no como elementos innatos de la humanidad, sino como conceptos históricos y cambiantes que han surgido en los propios cambios de las sociedades, los cuales han constituido las identidades de los hombres y de las mujeres, es decir, las identidades de género.

3.2.1 Sociedades matriarcales

En esta sección, a partir de algunos acercamientos antropológicos e históricos, se estudian los cambios surgidos en los comienzos de la configuración de las estructuras sociales en la humanidad, para la constitución del patriarcado. Esta noción ha empezado a adquirir auge para la identificación de las transformaciones ocurridas en el proceso histórico de la humanización, refutando las consideraciones del patriarcado como una estructura universal o natural, que ven de manera innata la subordinación biológica y simbólica de la mujer y lo femenino en la relación entre hombres y mujeres.

Para llevar a cabo este desarrollo teórico se plantean dos procesos, por un lado la construcción de las sociedades matriarcales y matrilocales; por otro, el surgimiento de las sociedades patrilineales y patrilocales que conforman la cultura patriarcal, donde la dominación es la condición principal en las relaciones de poder entre los hombres y las mujeres. Un ejemplo de poder, es aquel poder que se ejerce por las personas que controlan la producción de los alimentos y su distribución, pues en la medida que las sociedades se volvieron más complejas, generó y sigue generando riqueza por sus excedentes. De esta manera, no importa el sexo que se tenga para ser la autoridad dentro de la comunidad.³⁰ Lo que se ha mostrado desde la antropología, es que las mujeres tuvieron el poder durante largo tiempo, un poder colaborativo y solidario, no dominador. Esta afirmación presenta la posición teórica que sigue la presente investigación.

El recorrido histórico-antropológico que se propone enseguida da cuenta de evidencias y expresiones culturales materiales que muestran la cotidianidad de la vida en el paleolítico, luego en el periodo neolítico y de allí a las transformaciones que se dieron durante el siglo VIII a.C., que sirvieron para la consolidación de la estructura patriarcal, para dar cuenta de las deconstrucciones simbólicas de lo femenino y lo masculino, a través de la historia.

30 En resumen, no hay base alguna que apoye el modelo teórico de los cazadores-recolectores que habla de los varones como proveedores y de las hembras como seres dependientes e improductivos. Lo cierto es que las mujeres toman a menudo la principal responsabilidad de las actividades productivas y reproductoras, pues proporcionan la comida corriente de sus hijos y maridos al paso que cumplen con un considerable compromiso temporal y social con la siguiente generación (Kay, 1978, p.194).

Para profundizar sobre los aspectos antropológicos de las sociedades horticultoras y agrícolas remitirse a Kay (1978) *La mujer: un enfoque antropológico*.

Ética de género

Para poder seguir el origen, evolución y momento actual de las dinámicas sociales y culturales entre los hombres y mujeres, es necesario remitirse a la Historia,³¹ a la Antropología Arqueológica y la Antropología Simbólica en el estudio de la configuración de los Mitos de Fundación. Para ello, se parte de la premisa que “para el matriarcado en particular, el mito ofrece todavía otra garantía de autenticidad” (Bachofen, 2008, p.31). La Historia permite conocer el desarrollo de los hechos frente a los acontecimientos en una sociedad y cultura.

La Antropología Arqueológica presenta los hallazgos materiales que constituyen la expresión de los valores, costumbres y tradiciones de una cultura. Mientras que la Antropología Simbólica proporciona las interpretaciones sobre la cosmovisión de las culturas. En este orden de ideas, estas diferentes perspectivas, permiten un panorama de los fenómenos sociales y culturales que se dieron a través de la Historia en la configuración de las relaciones entre los hombres y las mujeres.

Desde lo antropológico, la organización de la sociedad se da por la necesidad de adaptación a las nuevas circunstancias que comienzan a presentarse ante los grupos de humanos, como los cambios climáticos, la búsqueda y cosecha de los alimentos y el cuidado de los recién nacidos. De modo que las mujeres empiezan a conformar una red de colaboración entre ellas para el cuidado de los hijos e hijas y la recolección de los alimentos para la comunidad. Por su parte, los hombres³² se encontraban dispuestos a defender el grupo y liderar el desplazamiento hacia nuevas regiones para la obtención de recursos. La caza no era tan prolija como se suele considerar, por tanto, las comunidades podían sobrevivir por medio del trabajo de recolección de las mujeres (Rodríguez, 2000).

Lo anterior constituye lo que se ha denominado comunidades matrilineales o matrilocales³³, las cuales se caracterizan por presentar igualdad

31 La Historia de las mujeres se encuentra en Lerner, (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Editorial Crítica.

32 Aunque se utiliza en la literatura antropológica la palabra macho. Si consideramos que la evolución de los hombres y mujeres que estamos tomando aquí parte del género *homo*, se utilizará hombre para hablar de los varones de la raza humana que parte de los homínidos y mujer para el ser humano hembra.

33 Lo matrilineal se presenta cuando los lazos comunitarios se establecen a través de los lazos maternos. Lo matrilocal, es cuando se presenta un matrimonio, el hombre va a vivir a la casa de los parientes de la mujer. Así mismo sucede con lo patrilineal y lo patrilocal.

de condiciones tanto de los hombres como de las mujeres, aunque son ellas las que controlan la producción y distribución de recursos, no hay dominación, ni explotación. Cuando surge la necesidad de generar cambios dentro de la adaptación de estas comunidades horticultoras a una de mayor especialización hacia la agricultura, se comienzan a organizar las estructuras del parentesco desde lo patrilineal y lo patrilocal, sobre lo cual se profundizará más adelante.

El proceso cognoscitivo de los homínidos estaba fundamentado en lo analógico o mitológico, donde la explicación sobre la realidad se construye en las acciones, funciones y prácticas sociales cotidianas. Por ejemplo, algo que asombraba a los hombres era la capacidad de creación y control de la mujer respecto a la procreación; como consecuencia de esto, se forjó la adoración, religiosa, social y cultural de la diosa en las comunidades primitivas. La relación entre la configuración de las deidades, tanto femeninas como masculinas, en los seres humanos, de acuerdo a Rodríguez (2000), cambian “según las necesidades económicas y sociopolíticas de cada cultura y momento histórico” (Rodríguez, 2000, p.25). Con lo cual no solamente se evidencia una cosmogonía mítica-religiosa, sino una manera de relacionarse entre los hombres y las mujeres³⁴.

Las dinámicas sociales entre hombres y mujeres se articulaban en los procesos de sobrevivencia en el mantenimiento de las cuevas y la obtención de recursos para satisfacer sus necesidades básicas. En atención a lo cual fue necesario constituir nuevas maneras de relacionarse socialmente, con base en el reparto sexual de funciones, lo que complejizó los procesos cognoscitivos del lenguaje, memoria, toma de decisiones, etc. Las nuevas relaciones, llevan a consolidar una forma de división social. Esta primera división social de los sexos, se concreta en la función de caza de los hombres y en la recolección y cuidado de los niños y niñas por parte de las mujeres. Estos procesos se originan hacia el 30.000 a.C. (Rodríguez, 2000). Dando origen a la cultura que se desarrolla a través del inconsciente colectivo, como sustrato objetivo de la configuración de las identidades de los hombres y mujeres.

34 En los cambios culturales, “comprender la historia pasada de la mujer y las causas de la desigualdad e inferioridad que han caracterizado su situación hasta el momento presente” (Rodríguez, 2000, p. 26). Sin embargo, no es objetivo en la investigación profundizar sobre el recorrido de la historia de las mujeres, la configuración religiosa y mitológica del nacimiento de la diosa, la configuración del politeísmo y por último la consolidación del monoteísmo, sino mostrar que el patriarcado no es un proceso universal y natural en la historia de la organización de la sociedad.

Ética de género

Es necesario apuntar que desde la Antropología³⁵:

[Se...] han hallado sociedades en las que la asimetría sexual no comporta connotaciones de dominio o subordinación. Es más, las tareas realizadas por ambos sexos resultan indispensables para la supervivencia del grupo, y en muchos aspectos se considera que ambos tienen el mismo estatus [...] tienen papeles y estatus diferentes, pero son iguales. (Lerner, 1990, p.37)

Aunque la división del trabajo a largo plazo se constituye en el preámbulo para que se generen las desigualdades entre hombres y mujeres, es la implantación de la agricultura la que comienza a generar un proceso de segmentación social, de segregación y de discriminación, que se presenta luego del neolítico, de esta manera, “la imagen de un hombre de las cavernas sosteniendo un garrote en una mano y arrastrando de los pelos a su resignada pareja con la otra, que muchos tienen por histórica, no tiene absolutamente nada que ver con nuestro pasado remoto” (Rodríguez, 2000, p.187).

Las sociedades de los homínidos en el paleolítico, se caracterizan por un control igualitario sobre los recursos para la consolidación de los grupos y la supervivencia. Las relaciones colaborativas se daban entre las mujeres a través de la estructura social matriarcal y matrilocal que también se presenta en la constitución mitológica³⁶, por lo que cobra gran importancia retomarla. Al respecto, Bachofen (2008) señala que “las tradiciones míticas [...] de aquellos tiempos en los que se pusieron las bases del desarrollo histórico del mundo antiguo; aparecen también como la manifestación de la mentalidad originaria, como revelación histórica inmediata, y por consiguiente como fuente histórica de la mayor autenticidad”. (Bachofen, 2008, p. 29-30)

35 Estudios sobre antropología feminista se encuentran en: Linton, S. (1979) “La mujer recolectora: sesgos machistas en Antropología” en Harris, O. y Young, K. (comps.): *Antropología y Feminismo*. Barcelona: Anagrama; Moore, H. L. (1991). *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra; Thurén, B-M. (1993). *El poder generizado. El desarrollo de la Antropología feminista*. Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid.

36 Existen dos corrientes teóricas frente a la constitución de la mitología y el pensamiento analógico, una como fuente de la configuración de una estructura social y económica, la otra viceversa. Es decir, los desarrollos sociales y la cotidianidad constituyen la construcción de las imágenes míticas religiosas.

Con base en lo anterior, los símbolos relacionados con la creación, la procreación y la fecundidad, generan la idea de las diosas femeninas. De esta manera las cosmovisiones de las deidades mujeres, que representaban a las sociedades matriarcales. Hasta que fueron relegadas, en palabras de Rodríguez (2000), por:

Diversas elaboraciones de dioses masculinos que encajaban mejor con las necesidades míticas de culturas patriarcales que, durante su proceso de desarrollo, generaron nuevas estructuras familiares, sociales, productivas y políticas, absolutamente distintas a las precedentes, que demandaron también planteos cosmológicos, cosmogónicos y teológicos novedosos sobre los que poder fundamentarse, justificarse y prestigiarse. (Rodríguez, 2000, p.138)

Esta nueva manera de configuración relacional se originó de manera conjunta con los cambios que implicaba la supervivencia de la humanidad; por ejemplo, luego de la división del trabajo ya mencionada, se encuentra la emergencia de los excedentes en la producción, lo cual lleva al establecimiento de la propiedad privada y la asunción de las guerras como anuncio de la necesidad de la adquisición del poder y el control para la sobrevivencia.

El análisis antropológico de la arquitectura, agricultura, escultura y restos de entierros de la cultura de los homínidos, seres que comienzan el proceso de humanización., ha dado como resultado el hallazgo de figuras previas al periodo paleolítico que todavía no muestran diferencias ni subordinación en la jerarquización entre los hombres y las mujeres. Por otra parte, los descubrimientos del paleolítico superior y del neolítico, específicamente las estatuillas llamadas “diosas de la fertilidad”, hacen pensar que ya se generó entonces una ruptura frente a las representaciones simbólicas de la creación del cosmos, en donde la mujer se constituye como la Madre Dadora, como la Diosa Madre.

El proceso de la configuración de la mujer como dadora de vida, también es planteado por Carl Gustav Jung a través del arquetipo de madre (1997), hecho que también se resalta en la antropología simbólica (Rodríguez, 2000). Estas comunidades primitivas vivían alrededor de un tótem ancestral, símbolo de identificación individual y colectiva. El tótem es representado por un animal o una planta que sella la relación de parentesco a través de la comida totémica ritual, heredado por filiación matrilineal. El tótem servía de símbolo representativo de la comunidad ante otras, ya

Ética de género

que en estas tribus no existía la propiedad privada y lo compartían todo: la tierra, el alimento, los hombres, las mujeres y los hijos³⁷.

En este orden de ideas, se consideran esos primeros clanes totémicos como sociedades matriarcales, porque eran organizaciones sin jefes, totalmente participativas y comunitarias basadas en el modelo vincular alimentario femenino. Esta concepción genera, por su efecto simbólico, una admiración mística hacia la mujer, lo femenino, que deviene, por su capacidad procreadora y nutricia, en diosa creadora. La gestación y el amamantamiento no pueden ser reproducidos por los hombres que se creen así escindidos del poder de la vida, desconocedores aún de su rol biológico en la fecundación.

La transformación de las sociedades matriarcales, las cuales eran horticultoras y cazadoras, a las agrícolas, genera otro cambio socio cultural que culmina con el poder entendido como dominación: convierte la participación total de sus miembros con la naturaleza y sus productos en la propiedad privada de algunos. Esto quiere decir que la cosmogonía de la diosa y la hegemonía de la mujer cambia para dar lugar a la propiedad privada de la misma, de sus hijos e hijas y de lo producido por su trabajo. Describir la transición de las estructuras sociales matriarcales a las patriarcales permite comprender, hasta cierto punto, el salto que dio lugar a la sociedad patriarcal y a la familia como núcleo de la sociedad, lo que promovió nuevos cambios del pensamiento simbólico y del lenguaje conceptual hacia lo patriarcal.

Así pues, dentro de los procesos históricos de hominización entre el paleolítico y el neolítico, se encuentran desarrollos sociopolíticos, culturales y económicos que presentan distintas maneras de relación entre hombres y mujeres, con la naturaleza y con su diosa. Las relaciones de la época primitiva, derivan en estructuras societales donde la dominación no se evidencia en los seres humanos, sino que se compartían la autoridad y el control sobre la dinámica cultural; posteriormente se focalizan la autoridad y el control en la mujer producto del pensamiento mítico de la diosa y el efecto social de la procreación. Después, a través de las transformaciones socioeconómicas y religiosas en la división del trabajo, el poder se desplaza hacia colectivos de hombres y mujeres, configurándose una comunidad horticultora. Finalmente, en las sociedades agrícolas, un poder

37 Las ideas de madre, dadora de vida y de alimento, diosa; es un pensamiento analógico mitológico de los homínidos. Su consecuencia de lo femenino como hegemónico, es un desplazamiento a lo concreto y visible. Se nace del origen del cuerpo de la mujer, se subsiste del alimento de su cuerpo y es este el mismo modelo de génesis y de vínculo con el tótem, considerado, como la madre nutricia original de la que todos los sujetos del clan nacen y se alimentan.

dominador se constituye y es ostentado por el hombre, y de esta manera se inicia el camino hacia la subordinación de las mujeres, lo que configura la estructura del patriarcado.

Es necesario insistir que en las sociedades matriarcales o matrilocales, el poder que se configuraba en las relaciones entre hombres y mujeres era un poder colaborativo y solidario entre los miembros de la comunidad. De acuerdo con esto, no solamente fue el excedente el que constituye la subordinación, sino la necesidad de controlar y de conquistar nuevas tierras, obtener nuevos productos y de tener más hijos e hijas para consolidar el poder de una comunidad sobre otras. Este proceso constituye la importancia de la propiedad privada y lleva a considerar a la mujer como objeto de intercambio con otras comunidades, transformando así la importancia del poder y el simbolismo de lo creador y lo solidario de lo femenino y de las relaciones colaborativas hacia la preponderancia de la dominación y la posesión masculina.

Lo anterior presenta un punto álgido para comprender que una reflexión de una ética de género, necesita analizar las rupturas históricas en los ámbitos sociales, culturales, económicos y simbólicos que constituyeron el patriarcado. Este análisis sobre las sociedades matriarcales y que continúa con el patriarcado, se realiza en la presente investigación con el objetivo de proponer una postura teórica que desplace el universalismo de la cultura patriarcal y lo devuelva al lugar de un proceso que se construyó en las distintas sociedades, históricamente.

Las sociedades en el paleolítico son comunidades que se relacionan desde la igualdad entre los hombres y las mujeres. Luego en el neolítico al surgir simbólicamente la importancia del poder creador de la diosa, las comunidades pasan a sociedades matriarcales o matrilocales con relaciones colaborativas, en las cuales no existía la dominación y explotación. Por último, a través de los cambios que se fueron presentando a nivel social, económico y simbólico, se constituye la asunción de unas relaciones desiguales y de exclusión de la mujer y lo femenino en la cultura patriarcal, proceso que se estudia a continuación.

3.2.2 El patriarcado

La estructura matrilineal y matrilocal es una forma adaptativa adecuada para las comunidades horticultoras. Sin embargo, para Redman (1990):

El estatus de las mujeres cambió de forma notable con la aparición de la sociedad compleja [...] Se ha propuesto que

Ética de género

los orígenes de la agricultura y de la vida sedentaria en aldea suponen el inicio de una serie de cambios que condujeron a una creciente diferenciación del status de hombres y mujeres [...] el cambio en las prácticas económicas como en la organización de las casas supuso una creciente diferenciación entre los roles masculino y femenino en las actividades productivas y en la organización social. Con la intensificación de la agricultura y el desarrollo del urbanismo, estas divisiones se institucionalizaron mediante una serie de creencias, de costumbres e, incluso, de leyes. (Redman, 1990, p. 57-58)

Las funciones de los hombres, como la caza, la defensa y la expansión de las zonas de explotación agropecuaria, se convierten en prácticas primordiales para la supervivencia de las comunidades, con lo cual desaparece lo matrilocal. Como lo plantea Rodríguez (2000)

Sólo el varón, dotado de más fuerza física y capaz de desligarse de la actividad productiva y de crianza, pudo hacerse cargo de las tareas de supervivencia, El varón se convirtió en el proveedor que nunca había sido antes y la mujer quedó atada a su función como reproductora y encargada de las tareas del hogar, actividades que fueron perdiendo prestigio en la misma medida en que comenzaron a valorarse los excedentes productivos que originarían nuestra civilización. (Rodríguez, 2000, p. 322-323)

El simbolismo de la mujer y lo femenino como poder creador se ve subvalorado en la posibilidad de procurar tierras y conquistar otras comunidades. Las mujeres pasan a ser propiedad privada de los hombres, los hijos e hijas se convierten en elementos de posesión de los hombres, como ya se mencionó con anterioridad. De esta manera, se genera un poder de dominación de los hombres sobre otros hombres, otras comunidades y sobre las mujeres. En consecuencia, los hijos e hijas son nuevas generaciones de mano de obra para la familia de los hombres, formándose las sociedades patrilineales y patrilocales. Lo anterior se traduce en la pérdida del poder y del control colaborativo y solidario por parte de las mujeres, Rodríguez (2000) precisa:

[...] ellas comenzaron a verse más desprotegidas, disminuyendo sus derechos igualitarios al tiempo que se incrementaba su explotación e inseguridad [...] Las mujeres serían convertidas finalmente en un bien mueble, de gran importancia

socioeconómica, eso sí, debido a su capacidad para procrear [...] y para trabajar en la manufactura de alimentos". (Rodríguez, 2000, p.200-201)

Este proceso fue el que constituyó el patriarcado, el cual se ha pretendido natural e innato en los seres humanos. Como se mencionó, al principio la estructura de las sociedades no poseía diferencias entre los hombres y las mujeres, en las comunidades se requerían de las funciones de todos para subsistir. Con la primera división en sociedades horticultoras y con la representación del totemismo colectivo, se constituyen las sociedades matriarcales. El nacimiento de la agricultura y la segunda división del trabajo, provoca la ruptura de la constitución de la estructura matriarcal y el inicio de la estructura patriarcal y la dominación del hombre hacia la mujer. "El período de la "formación del patriarcado" no se da "de repente" sino que fue un proceso que se desarrolló en el transcurso de casi 2.500 años, desde aproximadamente el 3.100 al 600 a.C". (Lerner, 1990, p. 125). Proceso que no se abordará exhaustivamente en la presente investigación porque excede los objetivos de la misma.

Los hallazgos arqueológicos que muestran los primeros pasos mitológicos para el cambio de lo matriarcal a lo patriarcal, son las figuras masculinas que comienzan a surgir en la época neolítica, como representaciones de un poder inferior. Así encontramos que, en los inicios de la mitología griega³⁸, Zeus y los demás dioses como Dionisios y Apolo, se constituían en dioses estacionales al amparo del poder de la (s) diosa (s). Después, fueron adquiriendo las características otorgadas al poder masculino dominante, erigiendo una sociedad patriarcal.

Estas nuevas formas de comunicarse y las mitologías transformadas, como se ha argumentado a lo largo de la presente exposición, construyen a su vez nuevas formas de relación entre los hombres y las mujeres, conformándose la subyugación y dominación sobre la mujer que nace en las sociedades patriarcales dominantes. Cabe insistir en que lo anterior se origina debido a la pérdida de poder y autonomía, tanto de la imagen como del concepto de la diosa y el consecuente detrimento de la estructura social matrilineal, migrando hacia lo patrilineal y patrilocal. Todo esto contribuyó para el alejamiento de la mujer de actividades físicas y

38 No solo desde la mitología se evidencia una discriminación frente a las diferencias biológicas entre los hombres y las mujeres, como lo plantea Aristóteles en palabras de Etxebarria (2000). Esto se profundizará en la parte de Corrientes teóricas de los feminismos de la diferencia.

Ética de género

socioeconómicas que formaliza una dinámica femenina de inferioridad e incapacidad para ejecutar un cierto tipo de actividades. Por lo anterior, fue “necesario” que los hombres “protegieran” a las mujeres, hecho que se evidencia en el discurso de las religiones, las normas y los valores de las sociedades agrícolas que fueron heredados a las culturas de nuestra época.

Con los nuevos aportes técnicos de la agricultura, los hombres ocuparon una posición productiva que era la que ostentaba la mujer en la estructura horticultora. La mujer, por lo tanto, pasó a un rol menos productivo, un rol reproductivo y de subordinación dentro de la comunidad, lo que “incrementó el dominio social ejercido por el varón y ello repercutió modificando la estructura familiar – que disminuyó y se hizo patriarcal – forzando la aparición de las primeras elaboraciones míticas acerca de la inferioridad *natural* de las mujeres” (Rodríguez, 2000, p. 296). Esto puede verse también en los comienzos del neolítico que representa un panteón de dioses y diosas en pugna por el poder.

Dentro del proceso de subordinación de la mujer por el hombre, este dotado de más fuerza física y capaz de desligarse de la actividad productiva y de crianza, puedo hacerse cargo de las tareas de supervivencia [...] la mujer quedó atada a su función reproductora y encargada de las tareas del hogar, actividades que fueron perdiendo prestigio en la medida en que comenzaron a valorarse los excedentes productivos que originarían nuestra civilización (Rodríguez, 2000, p. 323-323).

Asimismo, la estructura familiar cambia con la agricultura, desaparece la poligamia y se adopta la monogamia, la cual es una forma adaptativa a los nuevos cambios culturales, De esta manera las sociedades matrilineales y matrilocales pasan a sistemas patrilineales y patrilocales, “culminando finalmente en la familia y sociedad patriarcal, ferozmente monógama y restrictiva para las mujeres aunque los varones pudiesen tener un número indefinido de concubinas en su hogar familiar” (Rodríguez, 2000, p.325).

A partir de lo anterior, se puede decir que los procesos identitarios y culturales de los seres humanos, pasan por distintas etapas de configuración desde las estructuras sociales, como ya se ha dicho en varias ocasiones. La primera, en la que las relaciones entre hombres y mujeres son igualitarias. La segunda, con el desarrollo de los símbolos mitológicos hacia la diosa como la mujer con el control y el poder sobre la creación y la nutrición, aún con la estructura matriarcal y matrilocal, en la cual comienza a observarse, una distribución de estatus, sin discriminación de la mujer hacia el hombre, a razón de una dinámica colaborativa. Por último

las comunidades matriarcales debido a las transformaciones en la agricultura que a su vez genera cambios en los aspectos sociales, religiosos, económicos y políticos, se transforman en sociedades patriarcales, las cuales han generado una construcción de las relaciones entre los hombres y las mujeres sustentada en la desigualdad.

Con este recorrido, que comienza en los albores del paleolítico y los homínidos hasta nuestros días, se pretende mostrar los cambios históricos, antropológicos y mitológicos que configuran el patriarcado. Con lo que se podría concluir que no es un proceso universal y natural de los seres humanos, sino que surge en las transformaciones de las organizaciones sociales a través del tiempo.

3.2.3 Masculinidad y feminidad en el género y el patriarcado

Los cambios surgidos en las distintas épocas y sociedades, ha empezado a adquirir auge para la identificación de las transformaciones ocurridas en el proceso histórico de la humanización; ya que “la necesidad de estudiar el dominio masculino y las consiguiente subordinación de la mujer sigue estando presente en primer plano en diversas producciones en el campo de estudios de género” (Santos, 2009, p. 23). Muchos de los estudios han dejado a un lado las consideraciones del patriarcado como una estructura universal o natural, como una forma de relación entre hombres y mujeres donde la subordinación es innata a las sociedades humanas desde lo biológico y lo simbólico como en Marx (1959), Engels (1884), Lévi-Strauss (1982), Scott (1996), Millet (1995), Rodríguez (2000), Bachofen (2008), entre otros. Es importante tener en cuenta esto, puesto que la presente investigación se sustenta en que la identidad de los hombres y las mujeres, es decir la identidad de género, posee una subjetividad arquetípica, sin un esencialismo de la desigualdad biológica fundante de la subordinación de la mujer.

El género es un concepto histórico, construido no sólo para las mujeres, sino también para los hombres, el cual ha permeado los distintos espacios sociales, culturales, económicos y políticos de la realidad Rubín (1986). La noción del género se desarrolla como crítica de la cultura patriarcal o el patriarcado. Autoras como Serry Orten (S.F)³⁹ Françoise Heritier (1996),

39 Para esta autora, la valoración inferior de las mujeres se debe a que son consideradas en todas las culturas como más próximas a la Naturaleza que los varones. Así, la dicotomía Naturaleza/Cultura se revela como una construcción que no es neutra en

Ética de género

Gerda Lerner (1990), profundizan en la configuración del patriarcado y lo han visto como un proceso universal o natural de la humanidad.

Ortner (como se citó en Harris 1979) se cuestiona:

¿Cuáles podrían ser las pruebas de que una cultura en concepto considera inferiores a las mujeres? Tres tipos de datos bastarán: 1) elementos de la ideología cultural y declaraciones de los informadores que explícitamente desvalorizan a las mujeres concediéndoles, a ellas, a sus funciones, a sus tareas, a sus productos y a sus medios sociales, menos prestigio que le concedió a los hombres y a sus correlatos masculinos; 2) artificios simbólicos, como el atribuirles una cualidad contaminante, que debe interpretarse con el contenido implícito de una afirmación de inferioridad; y 3) los ordenamientos socioestructurales que excluyen a la mujer de participar o tener contacto con determinadas esferas donde se supone que residen poderes sociales. (Harris, 1979, p.11).

Por otro lado, desde el feminismo Millet (1995) y desde la Antropología Rodríguez (2000), han mostrado que la hegemonía del poder de los hombres sobre la mujer y sobre ellos mismo, no se desarrolla de manera innata en la humanización, sino que se constituye como resultado de procesos mitológicos y socioeconómicos. Bachofen (2008), por ejemplo, afirma que: “El comienzo de toda evolución, sin embargo, está en el mito. Toda investigación profunda de la Antigüedad, por lo tanto, se reduce inevitablemente a él. Él es quien lleva en sí mismo los orígenes, y solamente él puede revelarlos” (Bachofen, 2008, p.32).

Afirmaciones de este tipo subrayan la importancia de analizar las relaciones entre la mitología de la creación y los cambios socioeconómicos y culturales que se presentan desde la aparición de los homínidos, la configuración de las sociedades matriarcales y la constitución de lo patriarcal desde el siglo III a.C., hasta la actualidad⁴⁰. Esta perspectiva visibiliza la construcción histórica y cambiante sobre lo social y económico, la cual ha

cuanto al género: la Naturaleza se caracteriza como femenina y la Cultura como aquello que trasciende y domina la Naturaleza, lo propiamente humano, lo masculino. (Carranza, S.F. p.114-115).

40 Esta parte es solo un abrebocas sobre el proceso de la configuración matriarcal y patriarcal, para argumentar el patriarcado como una construcción histórica, no universal, lo cual debilita el argumento sostenido por Ortner.

mutado de múltiples formas a lo largo de la historia de la humanidad. Históricamente no son conceptos estáticos, por tanto no significan lo mismo antes que ahora. Asimismo, mostrar los cambios de lo femenino y lo masculino, presentando además que la valoración de las desigualdades entre los hombres y las mujeres no es en términos de dominación constitutiva de los seres humanos, sino nacida en los cambios económicos, políticos, sociales y mitológicos.

El patriarcado es el punto de partida desde el cual se desarrolla teóricamente la noción de género. Por ello, al hablar de género es preciso enfatizar que se está hablando de una cualidad histórica construida no sólo para las mujeres, sino también para los hombres. Una de las virtudes de la teoría de género como aquí se propone es que permite analizar, desde una nueva óptica, tanto la situación de las mujeres como la de los hombres.

La división de roles en la agricultura, que se ha señalado en las páginas anteriores, evidencia que no siempre el poder lo ha poseído el hombre. Los hombres comienzan a aparecer dotados de un conjunto de características “sobrenaturales” por las razones ya mencionadas. La competencia y la rivalidad han sido características de las relaciones entre los hombres, pero también las alianzas y los pactos entre ellos. Asimismo, los hombres han legislado sobre las relaciones de propiedad, no sólo de los territorios, sino de las mujeres y de sus hijos e hijas.

Los hombres tienen a su disposición las potencialidades de su condición de género como la fuerza física, pero las características particulares de su modo de vida, permiten o impiden que las realicen. En estas circunstancias, el patriarcado ha supuesto un comportamiento determinado para los hombres, que en ocasiones ha resultado una pesada carga social y psicológica, nada fácil de llevar. Según la estructura social patriarcal, los hombres deben ser fuertes, invencibles, no temer a nada, deben ser proveedores de recursos, en fin, una serie de habilidades, cualidades y capacidades difíciles de mantener en lo social, familiar y a través del tiempo, como lo plantean Bly (1998) y Chinen, (1997).

Sin embargo, así como todas las mujeres son diferentes, los hombres también lo son, y debe quedar sentado que “ser diferentes no significa inevitablemente ser desiguales” (Lagarde, 2012). Cabe señalar que no todos los hombres poseen dichas características asignadas por el patriarcado a los llamados “machos”, y que la permanencia de este imaginario provoca el surgimiento de las connotaciones peyorativas que se la han atribuido a los hombres.

Ética de género

Las caracterizaciones de lo femenino y lo masculino están sujetas todavía a estereotipos. Aun cuando no haya consciencia de ello, el patriarcado surgido como dominación hacia la mujer actúa en contra de una masculinidad sana y una feminidad íntegra, ya que perpetúa una relación de subyugación que excluye tanto a las mujeres como a los hombres entre sí y escinde a la persona de sus arquetipos ánima y *animus* Jung (1997). La integración de estos arquetipos ofrece la posibilidad de configurar una persona con consciencia de sus características subjetivas e intersubjetivas⁴¹. En primera medida, es necesario reconocer la parte femenina y masculina que se encuentra en cada ser humano. Esto represente una postura distinta sobre lo que se ha entendido por igualdad, tal y como lo presenta Di Nicola (1991): “La idea de igualdad, como la de cierta diferencia, está ligada a una cultura de la identidad que considera al hombre como modelo de la humanidad” (Di Nicola, 1991, p.105-106). La postura de la presente investigación, se sustenta bajo la premisa que la parte femenina se encuentra en el inconsciente de cada hombre y la parte masculina en el inconsciente de cada mujer. En este sentido cambia el “marco de interpretación unitaria de la realidad, en la que la pluralidad de formas de lo existente ha de estar inscrita en una unidad interpretativa, con la convicción implícita de que solo el uno es en sentido propio, mientras lo múltiple es *doxa*, apariencia y engaño” (Di Nicola, 1991, p.106). Este planteamiento sobre la realidad, se encuentra también en Haslanger (2001) “las mujeres tienen un acceso a la realidad distinto al de los hombres” (Haslanger, 2001, p.140). Sin embargo queda invisibilizado por la cultura patriarcal y el esencialismo masculino.

En segundo lugar se requiere evidenciar las diferentes manifestaciones de la feminidad y masculinidad; ya que “la cultura de la diferencia pretende partir de la cualidad originaria de la dualidad humana” (Haslanger, 2001, p.139). La reflexión que se extiende hacia la deconstrucción de las relaciones de dominación del imaginario del patriarcado. Con lo anterior, se puede hablar de una igualdad de los derechos.

Luego de lo anterior, la integración de lo femenino y lo masculino, el reconocimiento de las diferencias para la construcción de las identidades masculinas y las identidades femeninas, se avanza hacia una deconstruc-

41 Asimismo, este proceso, pudiera leerse en la vivencia humana de la identidad narrativa, con la conciencia de las características de la parte subjetiva (la memoria como *idem*) y las transformaciones identitarias que el ser humano puede construir en el encuentro con la otredad (lo intersubjetivo *ipse*) para retomar lo dicho por Ricoeur (2010a).

ción de la igualdad; “porque la meta de la auténtica igualdad exige la búsqueda concomitante de la diferencia” (Di Nicola, 1991, p. 137). De este punto, se pasa a la deconstrucción de la noción diferencia sexual, la cual se realiza desde la perspectiva de Butler (2012) quien afirma que:

La diferencia sexual nunca viene totalmente dada ni está totalmente construida, sino que es ambas cosas de una forma parcial. De modo que de lo “parcial” se resiste a cualquier significado claro de “partición”; por tanto la diferencia sexual funciona como una escisión, pero quizá sea menos importante que los términos que se superponen y se tornan borrosos sean la feminidad y la masculinidad más que la problemática misma de la construcción, incluso cuando aparentemente no se puede acceder a este momento previo si no es a través de la construcción. (Butler, 2012, p.263)

El paso siguiente es tener en cuenta que la diferencia sexual es fundante pero no se absolutiza, o sea que se construye en una narratividad específica subjetiva y objetiva. Y así terminar con la reflexión ética del reconocimiento de la diferencia en el género. Esto quiere decir pensar en la identidad, pensar en las relaciones de los hombres y las mujeres en lo público y lo privado y brindar un nuevo camino de la ética del reconocimiento de Paul Ricoeur añadiendo a sus planteamientos los de la perspectiva arquetéptica.

Lo anterior, parte de estar del lado de la afirmación de Butler (2012): “El feminismo se ocupa de la transformación social de las relaciones de género” (Butler, 2012, p 289), y para esto ella propone que “la teoría es en sí misma transformadora” (Butler, 2012, p.289). Declaración en la que la presente investigación se encuentra de acuerdo, puesto que se construye la presente perspectiva teórica a partir de nuevas miradas de las perspectivas conceptuales del género, el feminismo y las masculinidades.

El proceso de socialización de las identidades masculinas en lo que se ha llamado el patriarcado, está mediado por la demostración constante de la fortaleza de los hombres. Por lo tanto, su comportamiento no puede ser sensible, ya que es una característica que se ha asociado con el cuidado como esencia femenina. Esta situación ha llevado a una gran mayoría de hombres a no expresar sus emociones y a competir por la hegemonía, entendida como dominación y subyugación. En las prácticas culturales, muchos hombres se han visto privados de los afectos tanto los recibidos como los expresados, por ser considerados precisamente terreno de lo femenino.

Por lo anterior, al ser la crianza considerada una responsabilidad femenina, la intervención del padre es muy limitada. Esta caracterización, claro

Ética de género

está, se ha venido subvirtiendo y el patriarcado marcado de otrora se ha ido desvaneciendo, mediante las transformaciones desde finales del siglo XX. Las reivindicaciones de las mujeres, que ya no quieren estar situadas en un plano inferior, han llevado al hombre actual a una incertidumbre tal, que muchos se preguntan ¿qué significa ser hombre actualmente?, ¿dónde está la verdadera masculinidad?, ¿qué es ser un verdadero hombre? Bly, (1998). Los feminismos de la igualdad reivindican a la mujer y no tienen en cuenta las reflexiones de los hombres. Lo anterior genera en algunas posturas teóricas de la masculinidad el pensar y conceptualizar sobre los nuevos posicionamientos de los hombres en la sociedad actual.

Al presente, los hombres viven una disminución de las características de la dominación masculina. Aunque ser fuertes todavía es parte de su identidad, algunos ostentan una menor rivalidad y mayores características colaborativa, algunos desarrollan nuevas formas de afectividad prohibidas en la masculinidad dominante, y realizan labores domésticas. Estos cambios han enriquecido la vida de los hombres que los han asumido, puesto que se han tomado el espacio de lo privado integrando otras partes a su identidad. (Segarra, 2000).

La masculinidad dominante se ha deconstruido, configurándose como parte de los cambios necesarios para una ética del reconocimiento de las diferencias de género, para construir una verdadera igualdad de oportunidades en la diferencia. La igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres no tiene porqué anular las diferencias entre lo femenino y lo masculino, antes bien se hace necesario integrar los espacios que se piensan exclusivos a determinado género.

Las sociedades configuran responsabilidades, actitudes, funciones, valores y una visión del mundo desigual entre mujeres y hombres. Los hombres se perciben fuertes al ocupar posiciones de poder, llevando a la exclusión de las mujeres, las cuales tienen una serie de necesidades, oportunidades y limitaciones que son propias de la sociedad patriarcal dominante. Una manifestación clara de esta situación es el uso del lenguaje, generalmente en masculino, que pretende incluir a las mujeres y lo que hace es invisibilizarlas.

Por consiguiente, el concepto de género se convierte en la noción central de la teoría feminista, construida en el centro de la sociedad patriarcal. La noción de género surge a partir de la idea de que lo femenino y lo masculino, no son hechos naturales o biológicos, sino construcciones culturales Rubín (1986). La ética de género reconoce que lo femenino y lo masculino son conceptos construidos y por ello configuran una reflexión

que los resignifica para pedir un trato diferente de acuerdo a las necesidades particulares de los hombres y las mujeres.

Lo antes expuesto constituye un camino para sobrepasar la igualdad que promueve solamente respetar los derechos universales. La ética del reconocimiento de la diferencia narrativa arquetípica que se propone en la presente investigación, da un paso más, recupera las reflexiones sobre la igualdad e introduce la perspectiva de la diferencia, donde “cada uno, cada una, está ubicado en algún punto de una amplia gama de posibilidades y asume su lugar de forma diferente según la cultura a la que pertenezca” (Santos, 2009, p. 123). Todo lo anterior, permite la reflexión del género para apuntalarse hacia una ética de género con la reflexión de las diferencias en la pluralidad de las identidades masculinas y femeninas que se constituya en una reflexión identitaria, ética y política.

La división de la realidad externa de los órdenes sociales entre lo femenino y lo masculino, ha generado representaciones de exclusión de la mujer en diferentes aspectos y ámbitos, tales como las relaciones de poder, la salud, el derecho, el trabajo, la educación, la participación social, entre otros. Existen múltiples manifestaciones que nos demuestran que las relaciones entre hombres y mujeres son desiguales y excluyentes. En el proceso de socialización a los hombres se les enseña a experimentar desde niños a construir roles activos, mientras a las niñas se les premia por la prudencia y la ternura. Esta socialización diferenciada limita la capacidad autónoma de las niñas, y de las mujeres adultas. Esta división se sustenta en estereotipos, prejuicios y tabúes.

La desigual valoración social y política del hombre y la mujer también ha determinado un desigual acceso al tiempo libre, al ocio, al descanso, a la recreación, e inclusive al placer. La desigualdad entre los hombre y las mujeres no es algo que solamente sustenta el hombre en los campos políticos, económicos y profesionales es una exclusión que en la mujer se desarrolla en los espacios de lo íntimo y lo inmediato. Las diferencias de los roles entre los hombres y las mujeres, se nominan no solo desde lo parental, sino además dentro de las objetivaciones entregadas por las instituciones entre ellas la Iglesia, el Estado y la que compete la Escuela misma como marco social primordial entre los valores dominantes de una cultura en un momento y espacio determinado.

Es preciso abrir una reflexión en torno al discurso de género del siglo XXI que a pesar de su capacidad de adaptación a los cambios culturales aún no se asienta del todo en el principio de la diferencia. En la actualidad los hombres continúan privados de espacios considerados femeninos. Sin

Ética de género

embargo como lo afirma Boscán (2008) dada las transformaciones de la familia en sus sistemas de relación, el hombre ha logrado penetrar las ranuras del espacio doméstico y se ha involucrado mucho más en las prácticas afectivas familiares. Prácticas que no se tienen en cuenta en los feminismos de la igualdad que solo reflexionan sobre la inclusión de la mujer en lo político.

El desafío parece ser la creación de nuevos espacios y rasgos diferenciales que no supongan desigualdades por pertenecer a determinado sexo y/o género. Esta tarea debe ser realizada por mujeres y hombres de manera conjunta. De lo contrario cada vez será más grande la brecha que nos separa por caminos excluyentes y más inútiles los esfuerzos que promuevan una ética de género desde el reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

3.3 Feminismos de la igualdad

La teoría feminista nace en la época de la ilustración como proceso de vindicación de los derechos de las mujeres. La desigualdad de la mujer nace en los comienzos de la división del trabajo, con el respaldo de la propiedad privada y el mantenimiento de la subordinación de la mujer a las funciones sexuales y reproductoras, como se mencionó con anterioridad.

La vindicación de los derechos de las mujeres, fue promulgada en 1791 por Olympe de Gouges, quien escribe *La Declaración de los Derechos de la mujer y de la ciudadana*, la cual es una copia de cada punto de la declaración del hombre con el cambio de la palabra hombre por la de mujer. Igualmente surge del texto la *Vindicación de los Derechos de la Mujer* (1792), de la inglesa Mary Wollstonecraft, centrado en los intereses éticos y personales de las mujeres de la época.

Las vindicaciones se constituyen principalmente en torno al derecho a la educación, el derecho al trabajo y el derecho al voto. Este movimiento feminista, irá tomando fuerza en el siglo XIX y se hacen visibles sus resultados en el siglo XX a nivel mundial, con la ejecución del voto por parte de la mujer y la constitución de los feminismos que son llamados de la igualdad.

Los feminismos de la igualdad constituidos en el siglo XX, se desarrollan entre las décadas de los sesenta y setenta, dividiéndose en tres orientaciones, la liberal, la radical y la socialista. El feminismo liberal, reivindicaba la igualdad de oportunidades que llevaría a la liberación, entendida ésta como la independencia de las mujeres. Las características de este feminismo, dan cuenta de una reivindicación de igualdad de derechos

entre los hombres y las mujeres, la posibilidad de la mujer de autodeterminarse, la elección personal sobre el aborto, el derecho a la educación y una igualdad de oportunidades sustentada en una teoría de la justicia.

Por otro lado, el feminismo socialista visibiliza una nueva manera de utilizar el marxismo a ultranza en un marxismo que se focaliza en las relaciones del sistema de producción y además en la opresión de las mujeres. Destacan que es necesario explicar el patriarcado desde la dominación del hombre hacia la mujer, pero también, en una relación de dominación económica.

El feminismo radical se centra en visibilizar y tomar autoconsciencia de la opresión de las mujeres dentro del marco del patriarcado. Sus conceptos teóricos entonces focalizados en el patriarcado, ponen énfasis a las relaciones dominantes de los hombres sobre las mujeres, la violencia en sus expresiones en el trabajo sexual y la pornografía. Denuncian además, la opresión sustentada por la postura freudiana de la construcción de la identidad mediante el Complejo de Edipo.

De esta manera, los feminismos radicales, dan la entrada en los años ochenta a la constitución del feminismo cultural, cuyo interés rebasa la opresión para centrarse en las necesidades de las mujeres. Donde se encuentran las investigaciones sobre los afectos femeninos, la maternidad y el punto de vista de la mujer sobre las relaciones personales y sociales, dando origen a los feminismos de la diferencia.

Las reivindicaciones fundamentales de los feminismos de la igualdad, se articulan en torno al derecho a la educación, el derecho al trabajo, los derechos matrimoniales y respecto a los hijos y, por último, el derecho al voto. Más adelante, en el siguiente apartado, se presentan los feminismos llamados de la diferencia, donde se sustenta conceptualmente el presente trabajo investigativo. No sin antes decir que “no se trata tanto de disolver la diferencia a favor de una consigna política de la igualdad, cuanto de resolver la propia relación desigualitaria para dejar paso precisamente a las diferencias en su máxima expresión” (Posada, 1993, p. XV). O como diría Lyotard (1996) “El objetivo de una literatura, de una filosofía y tal vez de una política sería señalar diferencias y encontrarles idiomas” (Lyotard, 1996, p.26).

Para profundizar en los feminismos de la igualdad, remitirse a Amorós, C. y De Miguel, A. (2005). *Teoría feminista: De la ilustración a la Globalización. De la ilustración al Segundo Sexo*. Madrid: Minerva. Amorós, C. y De Miguel, A. (2005). *Teoría feminista: De la ilustración a la Globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad*. Madrid: Minerva. Amorós, C.

y De Miguel, A. (2005). *Teoría feminista: De los debates sobre el género al Multiculturalismo*. Madrid: Minerva. Valcárcel, A. y Romero, R. (2001). *Pensadoras del siglo XX*. Instituto Andaluz de la Mujer. Centro de Documentación y Publicaciones. Beltrán, E. M. (2008). *En Feminismos Debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial.

3.4 Corrientes teóricas de los feminismos de la diferencia

Dentro de las distintas corrientes teóricas feministas que proponen la inclusión de género, se encuentran las teorías que abordan la reivindicación y la emancipación de la mujer para alcanzar la igualdad, como se presentó con anterioridad. Por otro lado, se encuentran corrientes feministas y de enfoques de género que simpatizan con la equidad⁴² a partir de la promoción de la igualdad de oportunidades, desde la diferencia de género; a este segundo grupo de corrientes se adhiere la postura teórica en que se sustenta la presente investigación. De esta manera, en la construcción de las identidades femeninas y masculinas se entenderá la perspectiva de género desde la diferencia relacional, en una deconstrucción de la cultura patriarcal.

Cabe resaltar que el género no debe entenderse como las diferencias en la tendencia sexual o como las diferencias anatómicas del sexo. El género debe de comprenderse como las diversas partes que configuran la identidad relacional de los hombres y mujeres, entre las que se encuentran, según Carl Gustav Jung (1997a, 1997b, 1999), los arquetipos. A su vez, estos se toman como imágenes primigenias que son representaciones dadas en el inconsciente personal, y que datan del inconsciente colectivo, la socialización y los contenidos interiorizados, los cuales construyen una nueva perspectiva de identidad, descansando en la puesta en escena de una persona con un “yo natural” y “social” o una “identidad narrativa”. Igualmente Ballantyne (2009) afirma que la identidad se construye teóricamente desde distintas posturas dentro del debate entre las identidades subjetivistas, entendidas como el enfoque que sustenta la constitución de la identidad desde el inconsciente, y las identidades no esencialistas o constructivistas que se centran en una configuración de la identidad intersubjetiva. McNay (1999), se centra en las implicaciones de

42 Para algunos traductores la palabra equidad se traduce del *fairness* de Rawls, mientras que otros la han traducido como imparcialidad. Dentro del contexto de la presente investigación, se utilizan indistintamente y refieren a un concepto de ética, de política y de justicia en donde las relaciones y distribuciones se hacen a la manera de igualdad de oportunidades, politizando las diferencias de género.

la coherencia del sujeto frente a la noción de identidad de género; trata el cómo hombres y mujeres negocian el proceso de la estructuración del género adoptando el dualismo entre el esencialismo y constructivismo. Al respecto, como se mencionó con anterioridad, la identidad es entendida como un proceso que se construye “a partir de lo subjetivo y se resignifica en lo intersubjetivo” (Ruiz, 2004a, p.42; Ruiz, 2004b, p.8)

Por su parte, las posturas teóricas sobre el género como la de Cazés (1998), expuestas en su obra *Enfoque Sintetizador de Género*, plantean que al hablar de género se proyecta una cualidad histórica construida no sólo para las mujeres, sino también para los hombres. Este enfoque sintetizador de género permite analizar, desde una nueva óptica, no solo desde los feminismos, tanto la situación de las mujeres como la de los hombres, dando como resultado, por ejemplo, que los nuevos estudios sobre la división de roles incluya aspectos analíticos evidenciando que no todo ha sido favorable para los hombres en distintos aspectos de la sociedad y la cultura.

Otra referencia conceptual, útil para la argumentación que se realiza en este apartado, es la del patriarcado. Menjívar (2010) señala que la cultura patriarcal se expresa a través de las relaciones de dominación entre los hombres con ellos mismos o hacia las mujeres. Lo anterior también es planteado por Viveros (2002) lo que buscan los hombres en sus relaciones con otros hombres es ser, “héroes de sus propias fantasías o ser varones dignos de admiración, principalmente entre sus propios compañeros” (Viveros, 2002, p.214). Careaga (2006), por su parte, añade que estas relaciones se encuentran mediadas por el poder y la hegemonía en lo político, económico, religioso, legal y social, colocando al hombre jerárquicamente superior frente a la mujer e incluso ante otros hombres. Lo central de estas concepciones es que sitúan los procesos de dominación conformando una perspectiva de víctima-victimario, lo cual, aquí se sustenta, no permite dar cuenta de toda la complejidad en las relaciones sociales y esta situación puede provocar, peligrosamente, la reproducción de los sistemas de jerarquía y desigualdad.

Es preciso señalar que lo masculino y la masculinidad, como conceptos, nacen de rupturas históricas. La masculinidad, entendida como la hegemonía del hombre en las prácticas sociales patriarcales, no se ha dado siempre en las culturas; en los orígenes de la humanidad, las comunidades fueron igualitarias, luego fueron colaborativas en las sociedades matriarcales, como ya se apuntó en la primera parte del presente capítulo.

Ética de género

En el segundo capítulo se abordó la noción identitaria de Carl Gustav Jung y la identidad narrativa de Paul Ricoeur. A partir de ese análisis se concluyó que era necesario integrar lo femenino con lo masculino en el desarrollo de la noción de la identidad, lo cual permite observar nuevos procesos de interacción y socialización para llevar a los hombres y a las mujeres a consolidar una nueva manera de construirse como sujetos individuales y socioculturales, inmersos en un mismo escenario de concertación social, sin desigualdad y al mismo tiempo salvaguardando sus diferencias.

Cabe mencionar que más de un autor ha dado pie a que la desigualdad sea vista como algo “natural” o inevitable. Por ejemplo, la propuesta de Kant (1990)⁴³ sobre la desigualdad se sustenta en las diferentes características de la inteligencia y la virtud, lo que respalda distintas formas de acercamiento a lo moral, el filósofo señala: “Me cuesta mucho creer que el bello sexo sea apto para los principios y no quisiera ofenderlas con ello, pues los principios son sumamente raros también entre los hombres” (Kant, 1990, p.71). Trasladado a la época actual, este pensamiento sustenta cómo a “las mujeres, a las que se les ha asignado menor capacidad moral, se las supone así incapaces de libertad jurídica activa, son ciudadanos pasivos, no legisladores sino coprotegidos” (Etxeberria, 2000, p.25). Estas posturas, permiten entonces comprender y son la fuente de la desigualdad de género.

De lo anterior se construyen distintas posturas que se han objetivado para dar cuenta de los caminos desarrollados dentro del entendimiento de la diferencia, de la igualdad y de la desigualdad. Por ejemplo en Etxeberria (2000), se encuentran tres maneras de expresión de la diferencia.

- a) La diferencia se da por naturaleza, entendida como desigualdad, la cual se presenta dentro de la filosofía clásica de Platón y Aristóteles y en la modernidad, la postura kantiana. La igualdad y la desigualdad que ve entre los hombres y las mujeres Platón (1988) en *La República* para llevar el Estado, las sustenta diciendo que

No existe en el regimiento de la ciudad ninguna ocupación que sea propia de la mujer como tal mujer ni del varón como tal varón, sino que las dotes naturales están diseminadas

43 La postura teórica de Kant se suscribe dentro de la época de la Ilustración, donde se constituye la Declaración de los Derechos Humanos como fuente de igualdad que se rebela en contra de la desigualdad sustentada en épocas anteriores visible en Platón y Aristóteles desde las funciones y fines de los hombres y las mujeres.

das indistintamente en unos y otros seres, de modo que la mujer tiene acceso por su naturaleza a todas las labores y el hombre también a todas; únicamente que la mujer es en todo más débil que el varón. (Platón, 1988, p.269).

Por su parte Aristóteles (1994), centra la diferencia en la función de las hembras y los machos en cuanto a la reproducción y afirma que, “la mujer es como un macho estéril” (Aristóteles, 1994, Libro 1, 15, p.110). Lo anterior muestra las dos posturas de los dos filósofos más importantes de la época clásica. Por otro lado, la propuesta de Kant, dentro de la época de la Ilustración, constituirá las bases para la Declaración de los Derechos Humanos como fuente de igualdad que se rebela en contra de la desigualdad sustentada en épocas anteriores visible en los clásicos mencionados desde las funciones y fines.

- b) La diferencia se da en las desigualdades constituidas en las distintas culturas, las cuales se construyen a partir de las diferentes cosmogonías, mitologías y las construcciones éticas y morales desde lo simbólico, de la cual se hablará en la segunda parte.
- c) La diferencia en la desigualdad de los derechos, donde hay una contestación a dicha desigualdad, generando un discurso entre la postura kantiana y la filosófica de Benhabib, teoría que se explicará en el apartado de la ética de la diferencia en el universalismo interactivo.

Es pertinente puntualizar que las nuevas tendencias teóricas sobre las diferencias entre hombres y mujeres, desde la construcción de la identidad masculina y femenina, se integran históricamente, y se articulan a las diferencias relacionales, sociales y simbólicas. De esta manera, los arquetipos requieren la inclusión consciente en nuestra vida cotidiana para que reconstruya lo relacional, no la diferencia sexual (la cual ha legitimado la desigualdad entre los hombres y las mujeres y una racionalidad excluyente de la modernidad), para posibilitar una ruptura hacia la equidad y la construcción de un nuevo paradigma relacional y cultural, a partir de una ética del reconocimiento de las diferencias.

En Latinoamérica, los movimientos feministas cobraron nuevas fuerzas durante la segunda mitad del siglo XX, lo cual se evidenció en la Cumbre de Beijing en 1995 (Álvarez, 1998). Este repunte ha permitido la integración de género, tanto de los roles como en las actitudes, configurando nuevas identidades individuales y sociales, con miras a la autorrealización que permea la anomia psicológica y social. De este modo se hace posible construir una masculinidad y una feminidad incluyentes en un proceso social equitativo.

Ética de género

A partir de lo señalado, podría concluirse que la noción de diferencia en el género, es entendida como lo relacional que configura la particularidad y la pluralidad dentro de las identidades femeninas y masculinas, dentro de una perspectiva de enfoque de género. Tal y como lo afirma Di Nicola (1991) es necesario revisar las definiciones sobre diferencia, las cuales no estén “establecidas *a priori* ni dictadas por los hombres” (Di Nicola, 1991, p.103). La diferencia necesita resignificarse en el “reconocimiento recíproco hombre-mujer” (Di Nicola, 1991, p.103).

Como ya se puntualizó, la idea de la desigualdad parte de la una equiparación entre los conceptos de la desigualdad y diferencia. La diferencia era entendida para Aristóteles (1996) como la desigualdad, es decir utilizaba los dos términos como si fueran sinónimos y esto es lo que constituye el punto de lucha de los feminismos de la igualdad. Más allá de los feminismos de la igualdad, se encuentran los feminismos de la diferencia, donde la construcción de la identidad del otro y la propia conlleva al reconocimiento y a la pluralidad. Así, dentro de las teorías feministas, las mujeres han sido nombradas por los hombres como *lo diferente* y diversos enfoques se han apuntalado en la relación entre feminismo y diferencia. Al respecto, Beltrán & Maquieira (2008) señalan que:

Desde los trabajos realizados en el terreno de la teoría psicoanalítica, pasando por las filósofas deconstructivistas, hasta las manifestaciones teóricas de las mujeres negras o de las mujeres lesbianas, la noción de diferencia cobra una gama de significados con énfasis variados. (Beltrán & Maquieira, 2008, p.15)

De esta manera, se encuentran distintos conceptos de diferencia en las perspectivas feministas que definen problemáticas distintas. En esta línea argumentativa, se puede encontrar,

La diferencia de las mujeres consideradas como un grupo cuyo denominador común está en la maternidad o en la disposición para el cuidado, por ejemplo, nada tiene que ver con la diferencia atomista, desintegradora de categorías, que propone la postmodernidad.

Esta pluralidad de teorías de la diferencia sugiere que cualquier clasificación debe tomarse más como un instrumento de trabajo que como un esquema completo y cerrado. (Beltrán & Maquieira, 2008, pp. 15-16)

Por lo anterior existen conceptos sobre la diferencia desde lo biológico, una desde lo histórico, una diferencia desde lo político, entre otras. Sin embargo la línea teórica de la presente investigación, se sustenta desde la diferencia de los feminismos de la corriente psicodinámica y la junguiana – arquetípica. En este orden de ideas, se analizan a continuación, las dos corrientes teóricas de este tipo de feminismos de la diferencia.

3.4.1 Corriente de los feminismos psicodinámicos

El constructo teórico diferencia de ésta investigación, se presenta como una visión particular que transgrede la visión tradicional de una diferencia biológica nacida desde Aristóteles (1996). La concepción de diferencia, en la filosofía posmoderna, propone un reconocimiento de la alteridad, que permite visibilizar la pluralidad que se encuentra presente en la reflexión sobre la identidad, las relaciones sociales y la identidad de género.

Los feminismos psicodinámicos, nacen de las perspectivas del desarrollo de la identidad tanto de Freud (1992), como de su seguidor Lacan (1956). Es claro para Elizabet Wright, que “Freud plantea que la diferencia sexual es el significado asignado a la diferencia anatómica de los órganos masculinos y femeninos, interpretada en términos de presencia y ausencia” (Wright, 2004, p.28). Mientras que la lectura que Lacan hace de Freud se centró en el estructuralismo y de allí pasó al postestructuralismo, o la textualidad. Por último la posmodernidad pone el acento en la deconstrucción, que para la presente investigación se entiende como el surgimiento del concepto de la diferencia.

Se presentan a continuación de manera muy sucinta, que entienden tanto Freud (1992) como Lacan (1956), sobre la configuración de la identidad desde el Complejo de Edipo y luego se muestran las implicaciones que han tenido sobre los feminismos. Para realizar este desarrollo, se utilizarán solamente el libro *El yo y el ello y otros escritos* de Freud y el *Seminario 4* de Lacan⁴⁴.

44 Siguiendo las palabras de Santos (2009): Sería bastante largo enumerar los prejuicios androcéntricos que se encuentran en la obra de Freud [y de Lacan], así como muy dispendioso y fatigante intentar acá la reseña detallada de discusiones que han sido muy importantes en la evolución de la teoría psicoanalítica y que, de una u otra manera, influyeron para que a partir de una interpretación tan sesgadamente misógina como la de Freud [y Lacan] se pudiera llegar a la teoría actual que, aunque con limitaciones, ofrece una mayor amplitud al pensamiento y a la investigación”. (Santos, 2009, p.67)

Ética de género

Para Freud (1992), la identidad de los hombres y las mujeres, se configura desde el Totemismo como ya se ha planteado y desde el Complejo de Edipo. El cual es pensado para mostrar el desarrollo de la identidad del Niño. En este aspecto, Freud (1992) plantea que desde muy temprana edad, el niño pone la investidura del deseo sobre el seno de la madre y sobre la elección objetal por apoyo del padre. Este proceso constituye la entrada a la identificación primaria parental. Sin embargo “el refuerzo de los deseos sexuales hacia la madre, y por la percepción de que el padre es un obstáculo para estos deseos, nace el complejo de Edipo” (Freud, 1992, p.33) y se desarrolla en el Niño el deseo de obtener a su madre, apartando al padre de su lado, para lo cual debe identificarse con éste para poder acceder a ser el objeto de deseo de la madre.

Para mostrar el desarrollo de la construcción de una identidad en la mujer, la interrogante freudiana sobre la configuración de su Complejo de Edipo, la enmarca en el proceso de la constitución del superyó y la etapa de latencia para la resolución del complejo. Para lo cual se hace la siguiente pregunta:

¿Puede atribuírsele también una organización fálica y un complejo de castración? La respuesta es afirmativa, pero las cosas no pueden suceder de igual manera que en el varón. La exigencia feminista de igualdad entre los sexos no tiene aquí mucha vigencia; la diferencia morfológica tiene que exteriorizarse en diversidades del desarrollo psíquico. [...]El clítoris de la niña se comporta al comienzo en un todo como un pene, pero ella, por la comparación con un compañerito de juegos, percibe que es “demasiado corto”, y siente este hecho como un perjuicio y una razón de inferioridad. (Freud, 1992, p.185-186)

Por su parte, el Complejo de Edipo en Lacan (1956), parte de la articulación de la teoría lingüística de Saussure (1945) con la noción de Complejo de Edipo de Freud (1992). Para Lacan (1956) en la constitución del complejo, entre los niños y las niñas, existen diferencia, ya que los niños poseen el falo (pene). Esta posesión les da la entrada al Complejo de Edipo por el miedo a la castración (miedo a la pérdida del falo), mientras que la niña desde la falta, entra dentro del Complejo de Edipo en la comparación de la posesión del pene con el niño.

Si el complejo de Edipo significa algo, es que a partir de cierto momento la madre es considerada y vivida en función del padre. [...] Es el nombre del padre, que instauro la existen-

*cia del padre en la complejidad con la que se nos presenta.
[...]*

La introducción de este elemento simbólico aporta una dimensión nueva, radical, a la relación del niño con la madre. [...]

Es la función imaginaria del padre, en la medida en que este juega el papel agresivo, represivo, supuesto por el complejo de castración. (Lacan, 1996, clase 12, Parte 2, párrafos 11 y 12)

En lo antes expuesto se pueden apreciar las posturas teóricas freudiana y lacaniana frente a los procesos de igualdad entre los hombres y las mujeres. La actitud conceptual en Freud y en Lacan, muestran una equiparación entre igualdad y diferencia. Las diferencias anatómicas entre los hombres y las mujeres generan una naturalización de la desigualdad en la construcción de la identidad. Asimismo, la referencia hacia un sentimiento de inferioridad que acompaña lo que para Freud es una falta, presupone un argumento claro que apunta a continuar con la naturalización de la desigualdad psicológica, la cual ha trascendido a los espacios de la cotidianidad y la reflexión ética, ya que algunos teóricos de la ética, presentan el argumento de la diferencia sexual para hablar de una desigualdad ética.

Esta falta que también se encuentra en Lacan, en lo real, no tiene su sustento en el orden del inconsciente desde Jung (1997, 2004); puesto que los arquetipos principales que se son estructurantes y estructurados por el inconsciente, el *ánima* y el *animus* se encuentran en cada hombre y mujer, con lo cual no podría hablarse de una falta. Además de lo anterior, es necesario plantearse que la identidad de género en la presente investigación parte precisamente de esas representaciones arquetípicas. Esto quiere decir que la postura conceptual que se desarrolla, se aleja de la construcción de género del Psicoanálisis freudiano y lacaniano. En palabras de Butler (2007) “la teoría psicoanalítica siempre ha admitido la función productiva del tabú del incesto; es la que genera el deseo heterosexual y la identidad de género diferenciada” (Butler, 2007, p.169).

Las distintas posturas teóricas sobre la diferencia, dan la entrada a variados énfasis en los feminismos psicodinámicos. Por un lado, se encuentran los feminismos de la diferencia, donde las mujeres son consideradas desde una postura psicológica con las cualidades de la maternidad

Ética de género

y el cuidado. Por otro lado, se encuentran los feminismos de la diferencia posmoderna que radicalizan la noción de diferencia desde la deconstrucción universalista. Finalmente, los feminismos de los movimientos de las mujeres negras y lesbianas, que reivindican la diferencia de clase, etnia, raza, para una reflexión multiculturalista.

Para Beltrán & Maquieira (2008) existen tres vertientes de los dichos feminismos:

1) el enfoque ético-psicológico de la diferencia y el pensamiento maternal⁴⁵; 2) la postmodernidad y sus ramificaciones feministas; y 3) los feminismos específicos que cuestionan la categoría de género como categoría universal. (Beltrán & Maquieira, 2008, p.247)

Esta parte, se centra en el feminismo de la diferencia desde la corriente de la Psicología Dinámica, la cual se desprende del Psicoanálisis⁴⁶, que articula la segunda y la tercera perspectivas; como argumento de recreación de las culturas en el inconsciente y lo subjetivo. Como lo plantea Santos (2009), Michele Montrelay, Luce Irigaray y Helene Cixous, basan sus aportes en el planteamiento de que lo femenino como “lo otro”, situado por fuera de lo simbólico y anterior al lenguaje [tal y como lo comprenden Freud y Lacan]⁴⁷, tendría enormes posibilidades de producción al subvertir el falocentrismo imperante” (Santos, 2009, p.122). Tal idea central, es la que se está trabajando en la presente investigación; puesto que lo femenino y lo masculino como representantes del *ánima* y el *animus* de Jung (1997, 2004), desarrollan la subversión sobre la naturalización y el desarrollo de las representaciones de la dominación por parte del hombre y la masculinidad.

45 Igualmente, los feminismos de la corriente freudiana, se centran en la diferencia sexual para hablar de una ética de la diferencia desde las características propias entendidas como femeninas, entre las que se encuentra la ética del cuidado de Carol Gilligan. Para profundizar sobre la ética del cuidado remitirse a: Gilligan, C. (2003). *In a different voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press: Paidós.

46 Dentro de la Psicología Psicodinámica, se agrupan el Psicoanálisis freudiano, la Psicología Analítica o Profunda de Carl Gustav Jung, la Psicología individual de Alfred Adler, el Psicoanálisis inglés de Melanie Klein, la bioenergética de Wilhelm Reich, el Psicoanálisis interpretativo de Jacques Lacan, y otras psicologías que se inician en la consideración del inconsciente y la dinámica entre el conflicto de las fuerzas opuestas que lo constituyen.

47 La bastardilla es de la autora de la presente investigación.

Entre las autoras del feminismo psicodinámico tanto de Freud como de Lacan se encuentran innumerables seguidoras. Sin embargo aquí solo se tomarán las ideas principales de Butler (1990, 2007, 2012), Flax (1995), Clément y Kristeva (2000), Lauretis (1990) y Bonder (1998); puesto que son consideradas como las abanderadas de los desarrollos más importantes de ésta corriente feminista.

Como lo propone Flax (1995), “muchas feministas (incluida yo misma) son escépticas ante los motivos de quienes niegan la existencia de la subjetividad o de una realidad ‘exterior’ constituida en parte por relaciones de dominio no textuales” (Flax, 1995, p.358). La integración entonces, de lo subjetivo y el “exterior”, da cuenta de la línea teórica en la que se basa esta investigación; puesto que la construcción de las identidades femeninas y masculinas poseen una parte *idem* subjetiva y otra *ipse* o intersubjetiva, utilizando palabras de Ricoeur (2003b).

Para Butler (2012), el género es un concepto que se desarrolla históricamente, el cual es entendido como “una forma cultural de configurar el cuerpo, está abierto a su continua reforma, y [...] la anatomía y el sexo no existen sin un marco cultural [...Por tanto] términos tales como masculino y femenino son notoriamente intercambiables” (Butler, 2012, p.25). De esta manera, “si la diferencia no es una clave para referirse a la normatividad heterosexual, entonces está claro que necesita ser articulada de forma que la diferencia se entiende como aquello que trastorna la coherencia de cualquier postulado identitario” (Butler, 2012, p.286), donde se reflexione sobre la construcción de lo masculino y lo femenino en los hombres y las mujeres.

Asimismo, Lauretis (1990) señala que dentro de teorías de género que tienen que ver con el lugar de los hombres en el feminismo y los distintos feminismos en relación a la teoría, hay divisiones entre un pensamiento político feminista, un discurso feminista y una subjetividad feminista (Lauretis, 1990, p. 24-25). La subjetividad en la identidad también se encuentra en Bonder (1998); la autora propone una perspectiva que permite un acercamiento a las discusiones de las demandas que la sociedad actual atraviesa. Bonder dice que:

Tenemos la impresión que en este anhelo de subjetividad conviven en tensión la nostalgia de la vivencia de la ilusión, que busca re-encarnarse en ideales tranquilizadores de viejo cuño; y también la experimentación de otros modos de percibir, sentir y expresar la subjetividad y vivir las relaciones inter-

Ética de género

subjetivas, que en este fin de siglo quizás pueda hacer posible cumplir una deuda civilizatoria pendiente: la construcción de diferencias no jerárquicas. (Bonder, 1998, p. Del Anhelado de subjetividad y sus posibles respuestas)

La idea anterior es importante para esta investigación, porque considera la subjetividad como la construcción de la identidad a partir de una parte inconsciente y otra parte intersubjetiva, desde las cuales puede hablarse de transformaciones y la posibilidad de constituir las diferencias del reconocimiento filial, como propone Ricoeur (2005). Si bien, rememora un feminismo de la igualdad, es importante resaltar las diferencias relacionales e intersubjetivas que se presentan entre los hombres y las mujeres y la posibilidad de realizar una deconstrucción al paradigma cultural de la dominación y la jerarquización de las diferencias.

Además de lo anterior, Bonder (1998) afirma que es necesario tener presente la subjetividad dentro de los procesos de la construcción de la identidad entre hombres y mujeres. Esto es relevante dentro de la investigación para sustentar la dialéctica de una identidad y de los procesos de género dentro de la subjetividad y la intersubjetividad.

Por su parte, Clément & Kristeva (2000) comprenden al ser humano como un conjunto de características; señalan que: “No somos ni puro cuerpo ni puro espíritu, sino la conjunción de las pulsiones y del sentido, su tensión recíproca”⁴⁸ (Clément & Kristeva, 2000, p. 80). Esta afirmación la respaldan desde el Psicoanálisis donde explica que en el Complejo de Edipo “la niña, que ama a su padre y se compara con su hermano, no

48 Como lo evidencia Young (1990), Kristeva también presenta otra tensión en toda expresión lingüística tiene un movimiento dual, según su concepción, al que ella se refiere como el momento “simbólico” y el momento “semiótico”. Lo simbólico nombra la función referencial de la expresión lingüística, el modo en que ésta sitúa a quien habla en relación con una realidad que esta fuera de él o de ella. Lo semiótico nombra los aspectos inconscientes, corporales de la expresión lingüística, tales como ritmo, tono de voz, metáforas, juegos de palabras y gestos. [...] Los diferentes tipos de expresiones lingüísticas tiene diferentes relaciones entre lo simbólico y lo semiótico. El lenguaje científico, por ejemplo, intenta suprimir los elementos semióticos mientras que el lenguaje poético los enfatiza. Sin embargo, ninguna expresión lingüística carece de la dualidad de una relación entre lo simbólico y lo semiótico, y el significado se genera a través de la relación entre ambos” (Young, 1990, p. 110-111).

Esta apreciación que hace Young sobre Kristeva, muestra una posibilidad de entendimiento de una manera de acercarse a una ética comunicativa, sin el énfasis universalista e imparcial de Habermas. Tema que se hablará en el capítulo cuarto, cuyo énfasis está en la ética de género.

escapa [al] encuentro fálico [...] La fase fálica es, pues, estructural para los dos sexos, pero de forma diferente para la niña y el niño” (Clément & Kristeva, 2000, p.80). En otras palabras, las autoras presentan cómo en la interpretación psicoanalítica el niño se encuentra en la postura de poseer el poder (falo), mientras la niña se confronta con la impresión de extrañeza. De esta manera, cuando el niño y la niña, en la socialización, entran en el poder establecido por el patriarcado, la niña, ahora mujer conservará la extrañeza o diferencia que constituye el nacimiento de la diferencia sexual.

El argumento utilizado por las autoras Clément & Kristeva (2000), puede presentar otra posibilidad de cómo el Psicoanálisis impacta a las teorías feministas postestructuralistas, desprendiéndose de ella lo que se ha llamado diferencia en lo sexual. Con esto, se presenta una crítica en cuanto a que la diferencia sexual no puede constituirse como condición *sine qua non* de la diferencia de género, ya que las diferencias se generan en los cambios sociales; de esta manera, se convierten en representaciones distintas para cada cultura, así sea la patriarcal.

Ricoeur (2004a) también revisa el Psicoanálisis para hablar de la constitución de la identidad, como se muestra en el primer capítulo. Sin embargo lo importante en éste punto son las similitudes entre los argumentos de la perspectiva ricoeuriana y la de los feminismos psicodinámicos, los cuales plantean la posibilidad de encontrar una parte subjetiva explicada desde el inconsciente para la construcción de la identidad.

Por su parte, Flax (1995), en su integración del Psicoanálisis, las teorías feministas y las filosofías posmodernas, comprende también el análisis de género en las culturas occidentales bajo el esquema del patriarcado y la dominación. Comprende las diferencias anatómicas como constitutiva del género femenino y masculino. Sin embargo, descuida el estudio del género como un concepto relacional, por tanto “ninguna de nosotras puede hablar por la “mujer”” (Flax, 1995, p.86); porque tal persona “no existe nada más que dentro de un conjunto específico de relaciones que ya son de género.” (Flax, 1995, p.86). Estas relaciones se construyen plurales en distintas identidades y se configuran diferentes desde distintas perspectivas.

Cabe señalar que Flax articula el estudio de la diferencia, a partir de una crítica hacia el planteamiento freudiano y postestructuralista de Lacan, los cuales centran su atención en la constitución de la identidad desde un análisis en la etapa del Complejo de Edipo, dejando de lado la

Ética de género

primera fase donde los hombres y las mujeres, en relación con su madre, no tienen un yo definido desde el género.⁴⁹

Su supuesto se perfila en una deconstrucción de la teoría freudiana y de las teorías en general sobre la construcción de la identidad, donde se pueden observar las diferencias psicológicas y no solo anatómicas entre los hombres y las mujeres, para integrarla a las teorías feministas de la diferencia, sin que se privilegie la una sobre la otra (Flax, 1995, p.165).

Para la presente investigación se postula una diferencia en lo relacional, es decir, una diferencia desde las teorías feministas psicodinámicas donde se integran ese “yo” interno, simbólico y esencial, con lo cultural e intersubjetivo; en palabras de Flax: “algo debe existir dentro y entre las personas que no sea sólo un efecto del discurso dominante” (Flax, 1995, p.375). Así pues, hay una parte esencialista la cual nos vuelve a recordar el *idem* y una parte resignificada en lo cultural, la *ipseidad*, enfoque de la identidad de Ricoeur y de las teorías feministas psicodinámicas.

Para finalizar esta sección, luego de presentar distintas visiones de las teorías feministas de la diferencia, es pertinente detenerse en dos reflexiones provocadoras en un sentido constructivo. La primera, de Clément & Kristeva (1992), quienes cuestionan: “¿se puede entrever una síntesis de estos mundos tan diversos? ¿un nuevo sincretismo? No hemos llegado a ello. Nos queda maravillarnos ante las diferencias [...] Aquí y ahora, las diversidades” (Clément & Kristeva, 1992, p.221). Las deconstrucciones que han posibilitado una nueva perspectiva de la noción de diferencia, permite vislumbrar un panorama que se abre para continuar con caminos teóricos, conceptuales y metodológicos para los feminismos desde una diferencia relacional. La segunda, de Ricoeur: “¡El otro es mi semejante! Semejante en la alteridad, otro en la similitud”

49 Aquí se hace necesaria la reflexión entre el proceso de identificación del hombre y de la mujer, desde la pérdida del amor y no la pérdida del poder (falo).

Elizabeth Wright (2004), parafraseando a Juliet Mitchell, dice que:

[Esta] argumentaba que la posición de Freud y Lacan acerca de la diferencia sexual era descriptiva más que prescriptiva, que ellos mostraban las condiciones del patriarcado, más que promoverlas. Para Mitchell, las teorías de Freud acerca del inconsciente y la diferencia sexual muestran de qué manera el deseo es canalizado para reproducir relaciones patriarcales de poder, y cómo las mujeres están sujetas al patriarcado (Wright, 2004, p.19)

Para profundizar en la teoría fálica Lacaniana remitirse a Lacan (1981). El seminario de Jacques Lacan, Libro XX. Buenos Aires: Paidós.; Para profundizar en el feminismo Lacaniano remitirse a: Wright, E. (2004). Lacan y el posfeminismo. Barcelona: Gedisa.

(Ricoeur, 2000, p.65). Las relaciones entre mujeres y hombres en la conciencia del otro desde la diferencia, desde el reconocimiento mutuo, para la inclusión de género.

La propuesta argumentativa que permite analizar el problema de la diferencia para el presente trabajo investigativo, es analizar la teoría de Jung desde la visión del feminismo arquetípico. Esto da pie a que se pueda utilizar la postura de género arquetipal para encontrar la identidad subjetiva y colectiva de los hombres y mujeres, con ello es posible respetar la diferencia relacional, para entender al inconsciente colectivo como estructurante y transformador. En la noción de *idem* y *el ipse* de la identidad narrativa de Paul Ricoeur (2003a, 2005), también se encuentra este ángulo transformador y dialéctico, que permite el reconocimiento de la consciencia del sí mismo y el otro desde la diferencia.

3.4.2 Corriente posjunguiana femenina

La cultura está constituida por concepciones simbólicas, cada cultura particular posee sus propias mitologías e imaginarios que se objetivan en reproducciones rituales, simbólicas y materiales, para significar y resignificar la tradición, tanto desde lo mitológico como desde lo institucional, construyéndose en historia tradicional y renovada, Geertz (1997).

El género y las otras condiciones sociales como la raza, la edad, la clase, estructuran modos de vida particulares y desarrollan sus propias conformaciones culturales. Esto es posible ya que en los grupos humanos coexisten una identidad sustentada por la pertenencia y la identificación con los otros y una identidad particular que emerge como particular, la cual se evidencia desde los símbolos, los cuales no solo son colectivos en su esencia, sino también individuales, como lo plantean (Ricoeur, 2005), Jung (1997, 2004), Berger & Luckmann (2001), Levi-Strauss (1982), Mead (1968), entre otros.

Es así que las comprensiones sobre las diferencias relacionales entre hombres y mujeres han tenido diferentes frentes epistémicos. Desde lo lingüístico, una pareja conceptual, por ejemplo, puede ser dicotómica y dialéctica a la vez. La expresión hombre y mujer se suscribe en este caso. Hombre y mujer se dan sentido mutuamente; sin la mujer, el concepto de hombre como sexo determinado carecería de sentido y viceversa. Sin embargo, (Ramírez, El espacio del género, el género del espacio, 1995) afirma:

Pero mientras la concepción dicotómica vaciaría la palabra «mujer» de significado propio, reduciéndola a la mera negación de la masculinidad («mujer» = «no-hombre») la

Ética de género

pareja dialéctica respeta el valor de ambos, hace a cada concepto participe en la construcción del sentido del otro. (Ramírez, 1995, p. Espacio e Identidad en el paradigma mental de Occidente)

En este sentido, las representaciones de los dioses griegos, tanto arquetipos como imágenes arquetípicas, no solo existen en parejas olímpicas que puedan ser posibilidades de transformaciones culturales a todo nivel, sino que de acuerdo con Pinkola (2001) existen además dioses que en diferentes culturas, poseían a la vez características que se han llamado femeninas y masculinas. En la cultura japonesa: Inari; en la indígena mesoamericana: *Viracocha*; en la cultura griega y romana: Hermes; en los egipcios: Atum, entre otros. El mismo Jung (1997, 2004) planteó como muestras de ello a los arquetipos *ánima* y *animus*, independientemente del sexo de la persona.

Así pues, en la concepción de pareja en la cultura patriarcal, el problema fundamental de la desigualdad consiste sobre todo en un capricho de concebir la relación hombre-mujer como una dicotomía sin tomar en cuenta lo dialéctico. Los sistemas que se sustentan en una oposición en lo conceptual, constituyen el primer elemento estructurante de todo pensar conceptual humano, es decir, lo clasificatorio⁵⁰.

El ser humano expresa además la dicotomía con el *logos* y el *mythos*. La presencia del *logos*, en su forma más general y arquetípica, se expresa en el hecho de concebir la oposición entre Identidad y Diferencia. Ramírez (1995), señala:

50 Marulanda (2002) refiere este proceso de la siguiente manera:

En la medida en que el mamífero pudo reconocer las secuencias de los sonidos y vincularlos temporalmente con las esquivas imágenes, en la penumbra de las noches de luna, no solo fue interiorizando la noción del tiempo (inexistente en el reptil que vive en un mundo sin tiempo) sino que hubo de enfrentarse a la primera y vital dicotomía de su existencia: ¿'se acerca'.../ 'se aleja'..?

Esta primera y necesaria dicotomía, asociada a otras experiencias sensitivas almacenadas en su memoria, empezaría a generar otras dicotómicas representaciones del mundo, no menos vitales: rápido/despacio, predador/alimento, huida/persecución; pero ante todo, daría cabida a la representación del antes y el después, fundamento epistémico-biológico de nuestra visión dual del mundo. No en vano el antes y el después es lo único que nos ha permitido identificar la dirección del tiempo, la "flecha del tiempo", así como no es gratuito que el a.C. d.C. parta en dos nuestra historia y represente un hito fundante en la civilización occidental (Marulanda, 2002, p. 9).

Sin esa encrucijada constitutiva del pensar racional no existiría un mundo concebido humanamente. La pareja de Identidad y Diferencia es el paradigma de todo un inacabable sistema de oposiciones, entre las cuales el pensar y el obrar humanos se mueven como entre Escila y Caribdis. El movimiento del pensamiento al que llamamos discurso o razonamiento, se hace posible gracias a esa oposición conceptual de identidad y diferencia, modelo arquetípico de todas las otras oposiciones conceptuales. (Ramírez, 1995, p. Espacio e Identidad en el paradigma mental de Occidente)

Lo interesante de la oposición conceptual arquetípica de identidad y diferencia, desde el punto de vista que se considera aquí, no es la oposición, sino la asimetría que la oposición cobra, en las representaciones y en la cultura occidental. En la cultura oriental por otra parte, existe la pareja de opuestos denominados Yin/Yang dentro de la filosofía china. Existen en principio dos maneras de concebir la relación de oposición entre identidad y diferencia, desde la simetría e igualdad, o desde lo asimétrico dominador. Ramírez (1995) puntualiza que:

La identidad siempre necesita de la diferencia para constituirse. Nos identificamos por relación a lo diferente. Más cuando reina la armonía entre lo idéntico y lo diferente, mi propia identidad arranca de la consideración respetuosa de lo otro, sin destruir sus matices diferenciales, su diferenciada diferencia. (Ramírez, 1995, p. Espacio e Identidad en el paradigma mental de Occidente).

Por otro lado, se encuentran planteamientos como los de Badinter (1993) quien expone que:

[...] la necesidad de diferenciarse del otro no es un producto del aprendizaje sino una necesidad arcaica [...] El acto cognoscitivo empieza a operar a partir de la distinción y la clasificación, pero sobre todo, a partir del dualismo. El niño aprende a clasificar gentes y objetos en dos grupos, uno parecido a él; el otro opuesto. (Badinter, 1993, p.108)

Esto puede interpretarse como una diferencia que genera desigualdad asimétrica o puede interpretarse precisamente como la diferencia arquetípica relacional que finalmente se transforma en los cambios de espacio y tiempo culturales. Esta segunda interpretación se enlaza con la construcción de la identidad narrativa de Ricoeur (2003a, 20005), donde

Ética de género

la constitución de las identidades colectivas, se transforman mediante el cruce entre el contexto y lo histórico. Somers (1994), comprende la identidad narrativa como relacional y habla en plural sobre las identidades de los hombres y las mujeres, lo cual es necesario para que se puedan contextualizar el estudio de la constitución de la identidad. Somers (1994) presenta a Patrizia Violi, quien plantea la construcción de las subjetividades masculinas y femeninas, sustentadas en lo arquetípico universal, para dar cuenta de las experiencias que necesitan narrativizarse con la finalidad de hacerse visible en la construcción de las identidades sociales (Somers, 1994, p.630). Lo arquetípico universal es la configuración de la identidad desde el inconsciente colectivo, donde se encuentran imágenes primigenias que se comparten filogenéticamente por los seres humanos.

Así, la Psicología Arquetípica muestra la posibilidad de comprender lo femenino y lo masculino, para reconocer las características de los dioses y las diosas y a partir de esto, construir una sociedad entendida desde el género relacional deconstruyendo la cultura patriarcal, que brinda la diferencia y por ende posibilita una ética del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica. La diferencia, entonces, se configura dentro de la construcción de la identidad en los distintos espacios y tiempos sociales y culturales, en los seres humanos en tanto particulares y plurales. La pluralidad en la identidad posibilita la inclusión entre los hombres y las mujeres. A su vez, permite una visión de las identidades que desde la perspectiva de género son femeninas “y” masculinas, en lugar de masculinas “o” femeninas, ya que esto hace que las teorías de género sean excluyentes. Es decir, es preciso el análisis de las condiciones identitarias tanto de los hombres como de las mujeres para construir un enfoque de género integral y en consecuencia incluyente.

Es necesario evidenciar que, desde este punto de vista, el proceso de construcción de la identidad se constituye en lo subjetivo y se transforma en lo intersubjetivo. El aspecto subjetivo dentro de éste contexto da cuenta de los arquetipos femeninos y masculinos de los hombres y las mujeres, que a través del mito vital recrean distintas maneras de ser. Una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica, la cual se propone en este trabajo puede pensarse como una propuesta que integre un desarrollo moral dentro de la cultura contemporánea, fuertemente marcada por la hegemonía patriarcal mediante el análisis de las características de los arquetipos de los dioses y los arquetipos de las diosas griegos.

Jung (1997) por su parte en la elaboración de su teoría, hace referencia al *ánima* y el *animus* como elementos centrales del sí mismo, y a los

componentes de feminidad y masculinidad que remiten a una bisexualidad estructural en el ser humano y a la tensión de opuestos que se genera al interior de las actuaciones humanas. Este autor manifiesta interés por la dimensión de lo femenino, alentado por la fuerza de los movimientos feministas en el contexto histórico de la segunda mitad del siglo XIX, representado en las luchas de las mujeres por la emancipación y el rescate de sus derechos civiles.

En esta línea teórica, se puede decir que Jung en algunos de sus textos, plantea una diferenciación entre lo que es imagen arquetípica y arquetipo, de tal manera que no es posible reconocer en el arquetipo una idea innata o una imagen, sino una posibilidad, un potencial de imagen. En otras palabras, el arquetipo estructura los contenidos o imágenes particulares adquiridos por cada sujeto en su historia personal. Esto no quiere decir que el sujeto humano se convierta en objeto de fuerzas arquetípicas incontrolables; por el contrario, el proceso de individuación muestra la forma en que la persona resignifica aspectos de las representaciones arquetípicas que integran su identidad.

En este punto es preciso volver a decir que los arquetipos son posibilidades de ideas heredadas que estructuran y son estructuradas por el inconsciente colectivo, las cuales predisponen actitudes en cada ser humano y se manifiestan en las características de todas las culturas. De tal manera que las imágenes arquetípicas como lo expone Jung (como se citó en Sharp, 1997) son las formas en las que se representan los arquetipos y “constituyen el contenido básico de religiones, mitologías, leyendas [...y en consecuencia son elementos identitarios]”⁵¹ (Sharp, 1997. p.94).

El arquetipo cambia en cada persona, surge de tal manera que no tiene existencia al margen de la experiencia concreta de cada individuo. De la misma manera, el arquetipo no puede ser considerado simplemente como una idea pasivo-explicativa de la experiencia humana; por el contrario, presenta una gran capacidad de movilidad y de influencia en la cultura. Las formas arquetípicas operan sobre el curso de la humanidad, y como tal, son también sujetos de la historia y creadores de cultura.

El estatuto ontológico de la imaginación creativa, propuesto por Jung (2004) es simbólico, así que solo puede comprenderse como una hermenéutica de sentido que puede llevar al entendimiento de estados psicológicos profundos, al análisis de procesos culturales y de fenómenos de

51 La bastardilla es de la autora de la presente investigación.

Ética de género

orden artístico y religioso. Sin embargo, cabría aquí una distinción entre la concepción epistemológica referida a la tendencia junguiana (escuela clásica) y la tendencia posjunguiana (escuela arquetipal y la escuela arquetípica), ya que es en este punto donde se inscribe el debate entre estas escuelas. Jung se acerca más a una tendencia hermenéutica, mientras que los psicólogos arquetipales se ubican en un procedimiento más fenomenológico.

La escuela arquetipal en el debate filosófico referido a lo Uno y lo Múltiple, opta por la multiplicidad. Hillman (1980) plantea que en lo múltiple está contenido la unidad de lo Uno, sin que por esto se pierda las posibilidades de la existencia de lo múltiple. Por tanto, lo arquetípico, en el sentido categorial universal junguiano, no existe; lo que se presenta es una perspectiva arquetipal, individual, aplicada a cualquier imagen típica, significativa para cada individuo. En consecuencia, se rechaza el sustantivo arquetipo y lo sustituyen por el adjetivo arquetípico. Por consiguiente, cualquier imagen puede ser arquetipal para cada persona, generándose una aproximación fenoménica a ella.

Según Hillman (1980) el analizado explora su propia experiencia sobre el fenómeno imaginal, sin hacer referencia a interpretaciones de carácter racional, dadas a partir de conceptos previos a las imágenes, el arquetipo, como en el caso de la escuela clásica junguiana. Es así como en el análisis junguiano clásico, se percibe una aproximación hermenéutica-fenomenológica a la imagen, en tanto que existe un primer nivel experiencial que luego es interpretado de cara a los arquetipos universales. El nivel hermenéutico que se observa en el enfoque clásico, es reduccionista, en tanto que obliga a coincidir la experiencia imaginal con conceptos generales, en lugar de atenderse a la imagen, sin interferir en la inteligibilidad de los fenómenos.

De la postura teórica junguiana se generan tres corrientes: la Evolutiva, la Psicología Arquetipal de James Hillman, y la Simbólica o Arquetípica, donde se encuentra Jean-Shinoda Bolen, Allan B. Chinen y Clarisa Pinkola Estés. En la corriente evolutiva hay una profundización en la transferencia y la contratransferencia en el proceso clínico. En la arquetipal James Hillman, desarrolla la noción psique desde lo imaginal de los arquetipos. En la simbólica o arquetípica, Bolen (1994, 2002), se centra en el desarrollo de una psicología femenina y una psicología masculina desde los arquetipos de las diosas y dioses griegos. Por su parte, Chinen (1997) se centra en los arquetipos mitológicos del masculino profundo y Pinkola (2001) estudia los arquetipos mitológicos femeninos de la mujer salvaje, “la que protesta a voces contra la injusticia” (Pinkola, 2001, p.17).

El enfoque arquetípico, es en el que se profundiza dentro de la investigación puesto que Bolen (1994, 2002) es la única autora en Psicología que desarrolla una manera de comprender tanto las distintas identidades femeninas como las masculinas, dentro de los distintos sistemas psicológicos. Asimismo, puede integrarse dicha perspectiva de lo femenino y lo masculino con Pinkola (2001) y Chinen (1997).

En el primer capítulo ya se ha planteado parte de la perspectiva de Bolen (1994, 2002). Sin embargo a continuación se analizará la concepción de la autora sobre la psicología femenina y la masculina y su importancia para la propuesta de esta investigación sobre una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

En la década de los setenta Bolen, se integra al Instituto de Carl Gustav Jung de San Francisco, en sus propias palabras, comienza a incorporar “percepciones feministas a la psicología arquetípica junguiana” (Bolen, 1994, p.23), dentro de su libro *Las diosas de cada mujer*, plantea sus diferencias con la Psicología Profunda de Jung y propone una manera distinta de ver la configuración de la personalidad.

Es importante destacar las siguientes palabras de Jean-Shinoda Bolen (1994): “Sólo mis colegas junguianos/as eran conscientes de que yo estaba (y estoy) proponiendo nuevas ideas sobre la psicología femenina, que difieren de algunos conceptos de Jung, así como integrando perspectivas femeninas junto con psicología arquetípica de Jung” (Bolen, 1994, p. 30). En la teoría de Bolen “se introducen dos nuevos conceptos psicológicos adicionales, pero no muy elaborados [...] las “diosas proporcionan una explicación de las contradicciones entre el comportamiento de las mujeres y la teoría de Jung de los tipos psicológicos.⁵²[...] Yo creo que los arquetipos de las diosas proporcionan una explicación a las excepciones en las mujeres (Bolen, 1994, p.31).

Estas dos citas del primer libro de Bolen, dan cuenta de la importancia de su perspectiva de género en la psicología con sus avances conceptuales sobre el desarrollo de los arquetipos femeninos, más adelante la com-

52 Según Bolen (1994):

Los tipos psicológicos de Jung, se supone que una persona es de actitud extravertida o introversa; utiliza el sentimiento o el pensamiento para afirmar su actitud, y percibe mediante la intuición o la sensación (a través de los cinco sentidos). Además, se supone que una de estas cuatro funciones (el pensamiento, el sentimiento, la intuición y la sensación) es la más conscientemente desarrollada y en la que más se confía; cualquiera que sea ésta, se presupone que la otra mitad es la menos consciente o en la que menos se confía. (Bolen, 1994, p.30)

Ética de género

pleta con la psicología masculina con su libro *Los dioses de cada hombre*. A partir de la experiencia Bolen (1994), plantea que tanto los hombres como las mujeres experimentan el arquetipo de un dios y una diosa particular en sus vidas: “Los dioses y las diosas representan diferentes cualidades de la psique humana. El panteón de las deidades griegas, masculinas y femeninas, existe íntegramente en nuestro interior en forma de arquetipos” (Bolen, 1994, p.13). El conocimiento de los arquetipos masculinos y femeninos en cada hombre y mujer permitirá, en palabras de la autora, “re-memorar” las partes desmembradas⁵³. Dichas partes, en esta investigación, se configuran dentro de la identidad de los hombres y las mujeres, con sus características femeninas y masculinas, para permitir con su reflexión crítica una integración social y cultural, hacia una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

Es la diversidad de arquetipos la que constituye las distintas identidades de los hombres y las mujeres, y de acuerdo a Bolen (1994), “cada uno tiene impulsos, emociones, necesidades características que dan forma a la personalidad” (Bolen, 1994, p.24). Sin embargo, para explicar las variaciones que pueden encontrarse en la conformación de identidades, no basta tomar en cuenta únicamente la diversidad de arquetipos, sino que es necesario asumirlos como caracterizadores de las estructuras básicas de los hombres y las mujeres, que se particulariza en una identidad narrativa particular constituida por la “familia, la clase, la nacionalidad, la religión, las experiencias de la vida y el tiempo en que vive, su aspecto físico y su inteligencia” (Bolen, 1994, p.26), no obstante, “todavía podemos observar que sigue cierto patrón arquetípico, al recordar a un dios particular” (Bolen, 1994, p.26).

En el proceso de conocimiento de los arquetipos y los cambios que pueden suceder en las distintas etapas de la vida, la comprensión de las representaciones de los dioses y las diosas, como lo propone Bolen (1994) “ha de ir a la par con el conocimiento del patriarcado” (Bolen, 1994, p.35) desde una psicología sistemática de lo femenino y lo masculino. Asimismo en la psicología femenina y masculina, la psiquiatra dice que el conocimiento de los dioses y las diosas “puede aumentar el conocimiento y la aceptación de sí mismo, abrir el camino para que los hombres se comuniquen entre sí y dar poder a los hombres y a muchas mujeres para tomar decisiones” (Bolen, 1994, p.36). Estas decisiones, a su vez, pueden llevar a los hombres y las mujeres a una ética de género donde se resignifican los símbolos patriarcales de los arquetipos mitológicos cuyas diferencias

53 Como el *animus* reprimido por las mujeres y el *ánima* reprimido por los hombres.

relacionales entre lo femenino y lo masculino permita una consciencia interior y exterior de cada hombre y mujer, y no solo en simbolizaciones como las de Artemisa y Apolo, “los gemelos andróginos que pueden simbolizar los roles no estereotipados de los hombres y de las mujeres, y que son posibles únicamente cuando se desafía el poder del patriarcado” (Bolen, 1994, p.351).

Por otro lado, el recorrido arquetípico que propone Pinkola (2001) rumbo a la individuación, se desarrolla en cuatro distintas fases: a) Distinción entre la loba y el hombre oscuro, b) Integración de la noción de identidad, c) Desarrollo del ánima y d) Integración de la anciana. Este recorrido se realiza con el fin de lograr el proceso de la individuación en las mujeres.

La primera fase comprende la distinción de dos arquetipos en específico; el primero es el arquetipo animal de la loba, la misma Demeter que se enfrenta con la muerte y la resurrección y es la que integra la racionalidad con la mitología (Pinkola, 2001, p.28). El segundo arquetipo es el del hombre oscuro, aspecto importante en la integración que propone esta psicóloga posjunguiana, la cual da cuenta del impacto que el contexto social, cultural y político tiene sobre el proceso de individuación, siendo una ventana para demostrar que en las corrientes arquetípicas no solo se consideran el inconsciente individual y/o el inconsciente colectivo, sino que también hay un impacto del “mundo exterior, en la vida personal o en la cultura colectiva exterior” (Pinkola, 2001, p.58).

La segunda fase integra a la noción de identidad cuatro características que, de acuerdo a Pinkola (2001), se han convertido en “objeto de especial controversia acerca de las mujeres” (Pinkola, 2001, p.61). Estas características son: “no tener una visión integral, no tener una profunda perspicacia, no tener voz original, no emprender acciones decisivas” (Pinkola, 2001, p.61). Los anteriores elementos han sido, de alguna manera, condiciones que los movimientos feministas combaten dentro de sus agendas políticas. Al respecto, Pinkola (2001) apunta que:

Por ejemplo, hoy en día en distintos lugares del mundo, si una mujer adopta una postura política, social, espiritual, familiar o medioambiental, [...] o si habla en nombre de los que sufren o los que no tienen voz, con demasiada frecuencia se examinan sus motivos para averiguar si se ha “desmadrado”, es decir, si se ha vuelto loca. (Pinkola, 2001, p.196)

La tercera fase se sustenta en el desarrollo de la intuición, entendida como la capacidad del ánima que permite integrar los ciclos vitales.

Ética de género

Con la intuición, que viene del arquetipo materno, se encuentra la mujer con el hombre salvaje, con su capacidad instintiva desarrollada. Es en este nivel donde se vuelve necesario hablar no solamente de los feminismos para una ética de género, sino de la construcción de la masculinidad para comprender cómo se integra este hombre salvaje dentro del proceso de individuación, tanto en relación con mujeres como en relación con otros hombres. Lo anterior se sustenta cuando Pinkola plantea que existe “la dualidad masculina y la femenina” (Pinkola, 2001, p.100), refiriéndose al *animus* y el ánima en cada hombre y mujer⁵⁴.

Para terminar con el proceso de individuación que propone Pinkola (2001), la cuarta fase refiere a la integración de la sabiduría de la anciana/o y el regreso al hogar que es simbolizado por el hijo/a y la creatividad; en palabras de la autora: “cuando una mujer tiene que luchar por lo que en justicia le corresponde, siente que su deseo de regresar a casa está absolutamente justificado” (Pinkola, 2001, p.234).

En esta etapa de la vuelta al hogar, hay una integración de la “mujer medial”, como la llama Pinkola (2001), la cual es capaz de tener “el punto intermedio entre los mundos de la razón y de la imagen, entre la sensación y el pensamiento, entre la materia y el espíritu, entre todos los contrarios y todos los matices de significado que se puedan imaginar” (Pinkola, 2001, p.235). A partir del apasionamiento, entendido como la posibilidad de hacer y crear, se continúa con las masculinidades arquetípicas o corriente posjunguiana masculina, enfoque necesario para proponer una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

3.4.3 Corriente posjunguiana masculina

Un concepto ineludible para el presente trabajo investigativo que propone una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica, es el de masculinidades. Palacios (1998), plantea la mas-

54 Para la Clarissa Pinkola Estés:

El *animus* se puede considerar más bien una fuerza que ayuda a las mujeres a afirmarse en el mundo exterior. El *animus* ayuda a la mujer a exponer sus pensamientos y sentimientos interiores específicamente femeninos de una manera concreta —emocional, sexual, económica y creativa y también de otras maneras— en lugar de hacerlo según un esquema calcado de un desarrollo masculino estándar culturalmente impuesto en una cultura determinada (Pinkola, 2001, p. 256).

culinidad como tema de estudio de las Ciencias Sociales y la consolida a partir de tres ejes. En primer lugar, los cambios sociales derivados de las tendencias postmodernas al desplazar el sentido y significado de lo colectivo y el privilegio privado e individual producen lo que se llama la crisis de las identidades, las cuales exigen repensar el sujeto; ésta es una de las posiciones que argumenta la necesidad de hablar sobre lo masculino (y lo femenino), pertinente a esta investigación.

El segundo eje está constituido por la revolución sexual producto de los movimientos feministas, los cuales buscaban la emergencia de una nueva perspectiva de relación entre los hombres y las mujeres, pública y privadamente. En consecuencia, el último eje se sitúa en la apertura del espacio público, configurado por lo político y económico, que expresa nuevos paradigmas de la masculinidad y la femineidad en los escenarios cotidianos.

Cabe señalar que existen diversas posiciones desde las cuales entender la masculinidad. Clatberbaugh (como se citó en Minello, 2002), propuso seis perspectivas para la consideración de dicho concepto: a) las conservadoras, en donde la dominación de los hombres es natural; b) las profeministas, donde la masculinidad es una construcción social y puede cambiarse la relación de dominación; c) el movimiento de derechos de los hombres, donde se evidencian las injusticias hacia ellos; d) las mitopóéticas, donde la masculinidad es arquetípica; e) las planteadas por los enfoques socialistas, en las cuales sustenta sus raíces en la estructura de clases, y f) las de grupos específicos como los homosexuales y hombres de color, en donde pueden integrarse otros grupos (Minello, 2002, p.15-16).

Por su parte, Connell (2003) plantea que hay cuatro definiciones de masculinidad, las cuales también se pueden plantear en la femineidad, de hecho es una concepción que se puede relacionar con la que tiene Scott (1996) sobre el género, la cual fue mencionada anteriormente. Esta relación también ha sido evidenciada por Palacio, Sánchez y Sánchez (2007). Las conceptualizaciones de masculinidad de Connell (2003) son: las que se ponen del lado de los esencialismos de lo masculino. Las definiciones que se suscriben a las corrientes positivistas, en las que según Santos (2009) cae en el problema de “equiparar *hombre con masculino y mujer con femineino*, las definiciones positivistas ignoran los múltiples matices y mezclas que se presentan en la realidad y que precisamente no permiten su reducción a un esquema simple” (Santos, 2009, p.32). Las terceras definiciones, dan cuenta de los criterios de normatividad o naturalización de los significados de la masculinidad. Por último, las definiciones que se

Ética de género

acercan a las concepciones semióticas, las cuales definen lo masculino y lo femenino desde un sistema de diferencias simbólicas.

Es necesario afirmar, que lo masculino y la masculinidad, como constructos teóricos que nacen de rupturas históricas, dan como resultado la existencia de distintos movimientos sobre la masculinidad. La postura teórica en la que se sustenta esta investigación es la línea junguiana, o corriente que se le ha llamado mitopoética, cuyo mayor exponente es Robert Bly (1998), quien plantea un reencuentro con la verdadera masculinidad. El proceso de individuación para Robert Bly da cuenta del Proceso a seguir para el encuentro del hombre salvaje presenta, en *primer lugar, la relación y separación de madre. En segundo lugar, el vínculo y separación con el padre. En tercer lugar se presenta la madre masculina, proceso que es difícil de que suceda puesto que muchos hombres se quedan en la segunda fase, sustentada por la cultura patriarcal. Por último la integración de la energía del guerrero, Dionisios o Apolo como arquetipo fundante del hombre salvaje, sucedido esto cada hombre está preparado para el matrimonio con la Mujer Sagrada o la Reina. "Habiendo abandonado la iniciación, nuestra sociedad tiene dificultades para conducir a los jóvenes hacia la masculinidad. (Bly, 1998, p.180)*

En otras palabras, Bly propone la necesidad masculina de re-encontrarse con el masculino salvaje. Algunos autores, como Moore y Gillette (1993), Kimmel (2000) y Menjívar (2004), han criticado este movimiento mitopoético interpretando una veta de posible misoginia, ya que los encuentros que se han realizado desde la década de los ochentas en Estados Unidos, incluyen solo a hombres⁵⁵. Dejando a un lado esta controversia que no es el foco de esta investigación, es necesario puntualizar que dicha masculinidad no se observa solo en los hombres sino también en las mujeres, pues si seguimos a Jung, el *animus*, arquetipo fundante de lo masculino, se encuentra en ambos, hombre y mujer.

Así, la necesidad de la resignificación de la masculinidad de Bly, no tiene porqué excluir a las mujeres, ya que en el propio recorrido se integra lo femenino, que dentro del patriarcado se comprende como

55 Para profundizar sobre los críticos se encuentra Moore, R y Gillette, D. (1993): La nueva masculinidad: Rey, guerrero, mago y amante. Barcelona: Paidós.; Kimmel, M. y Bonino, L. (2000) en *Varones, Género y subjetividad masculina* de Mabel Burini, M. y Meler, I. Barcelona: Paidós.; Menjívar, M. (2004). De ritos, fugas, corazas y otros artilugios: Teorías sobre el origen del hombre o de cómo se explica la génesis de la masculinidad en Cuadernos Digitales: ISSN: 1409-4681 VOL. 9 No.25. Universidad de Costa.

perteneciente a la mujer. Asimismo, dentro del proceso de individuación propuesto por Bly (1998) y por Chinen (1997) se tiene en cuenta la pluralidad de las expresiones arquetípicas tanto femeninas como masculinas.

Al respecto de lo anterior, Chinen (1997)⁵⁶ propone cuatro etapas en las que se configura el viaje de individuación en los hombres o más allá del héroe como el autor lo propone. El héroe según Chinen es el arquetipo que va unido al arquetipo del patriarca. Estos dos arquetipos han sido los símbolos del patriarcado, donde el héroe ostenta las cualidades del riesgo, el coraje, la agresión, la fortaleza, etc. Mientras que el patriarca se configura con la imagen del poder y el autoritarismo. El arquetipo del héroe es más evidente dentro del curso vital en la etapa de la adolescencia y en los adultos jóvenes. En tanto el patriarca se hace más presente en la edad media donde se comienza el camino hacia la individuación. “El héroe es el patriarca en ciernes, y el patriarca es el antiguo héroe” (Chinen, 1997, p. 29).

El camino de la individuación entonces según Chinen (1997), parte de lo masculino heroico en un primer momento (Zeus, Hades, Poseidón). Luego en un segundo momento se integran los arquetipos de lo femenino para asimilar el arquetipo del femenino interno (Atenea) y de esta manera, como tercer y último paso terminar el proceso de individuación con el masculino profundo (Hermes, Tramposo-cazador), donde se encuentra integrada el ánima⁵⁷.

En su libro *Más allá del héroe* (1997), Chinen muestra cómo diferentes arquetipos, por ejemplo el mago que rapta a la princesa, pueden ser leído como Hades o Zeus, los cuales tipifican la actitud patriarcal. De esta manera, el patriarca que no integra la imagen del ánima, simbolizada por Atenea diosa de la sabiduría, se convierte en un tirano.

56 Así mismo lo dice en su libro. “Aunque Bly celebra hoy lo masculino profundo, durante muchos años alabó las virtudes de lo femenino y rindió culto a la Diosa”. (Chinen, 1997, p. 220)

57 En la individuación para Allan B. Chinen, el arquetipo del masculino profundo “es más inconsciente que el ánima. Esto puede parecer sorprendente, pero la mayoría de hombres dan por sentado su masculinidad y asumen que ésta es simplemente lo que la sociedad dice que es: concretamente el héroe y el patriarca. Los hombres no exploran las bases de la masculinidad. Por otra parte, puesto que los rasgos femeninos en un hombre se consideran vergonzosos en la mayoría de sociedades, los hombres rápidamente prestan atención al ánima y a lo femenino interno cuando emergen a mitad de la vida, aunque sólo sea para reprimirlas”. (Chinen, 1997, pp. 221-222)

Ética de género

Igualmente Chinen (1997), afirma que la masculinidad profunda tiene integrados los arquetipos masculinos, los femeninos y el femenino profundo. Los arquetipos que son ejemplo de la individuación o del masculino profundo son Hermes y Dionisios. Las cualidades positivas y negativas de la comunicación en la cultura contemporánea, las ofrece Hermes. En esta línea argumentativa, es ineludible conocer la mentira o el engaño, que utiliza este arquetipo para reconfigurar una ética de género del reconocimiento narrativa y arquetípica. Asimismo, la integración de lo femenino y lo masculino se encuentra en el dios Dionisios, en el cual también se configura en el arquetipo dichos rasgos del tramposo dentro de su narrativa mitológica.

Con la afirmación anterior es preciso reconocer que en la Grecia antigua los emperadores dramatizaban los rituales a sus dioses, de donde se sustentan las fiestas dionisiacas y se legitima la posibilidad de extender el conocimiento que se suponía exclusivo de una clase social. Lo dicho permite retroalimentar las formas estéticas y lo que ha sido llamado lógica dionisiaca en la que el mito se recrea y el conocimiento del ser humano se resignifica. En virtud de ello, puede hablarse también de una transformación ética en los hombres y mujeres que se puede generar en la cultura contemporánea. Esta ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica, será desarrollada en el capítulo cuarto.

Regresando a Chinen (1997), cabe resaltar que defiende con denuedo, la característica del “humor macabro” que puede transformar y redimir las tragedias. Es el ingenio de Hermes, Dionisios o del arquetipo del Tramposo lo que “ayuda a los hombres [y las mujeres]⁵⁸ maduros a integrar la tragedia y la muerte” (Chinen, 1997, p. 96). Esta nueva actitud de vida conlleva, en palabras de Chinen (1997):

[...] una aceptación de los fallos humanos, en lugar de una altanera condena de los mismos. Su actitud simboliza otra tarea para los hombres maduros: abandonar el idealismo exigente, moralista y con frecuencia rígido de la juventud, a cambio de una posición ética más humana y más humilde.
(Chinen, 1997, p. 97-98)

De esta manera, el arquetipo del tramposo permite afrontar tanto en hombres y mujeres los sentimientos de envidia, frustración y desesperación ya que “utilizan el humor para desintoxicar la cólera y la agresión de

58 La bastardilla es de la autora de la presente investigación.

los hombres, al contrario de lo que hacen los héroes y los patriarcas que las glorifican” (Chinen, 1997, p.101).

Otro aspecto de consideración sobre el arquetipo del tramposo, que podría recuperarse en el proceso de individuación en los hombres y las mujeres, según Chinen (1997) es que “gracias a su capacidad de mediar, el Tramposo-chamán equilibra los opuestos y las paradojas [...] Mercurio, el Tramposo de la alquimia europea, fue considerado bueno y malo, hermoso y feo, viejo y joven, creador y destructor, todo al mismo tiempo” (Chinen, 1997, p.182). El arquetipo del tramposo puede equipararse con el de Hermes o Mercurio, en cuanto a las habilidades de la comunicación y la capacidad de encontrar salidas así sean poco ortodoxas a los problemas de la cotidianidad; ya se ha mencionado con anterioridad que el arquetipo de Hermes, posee tanto cualidades femeninas y masculinas. En este sentido, el arquetipo del Tramposo-chamán, integra en sí mismo lo femenino y lo masculino, y puede desarrollarse tanto en los hombres como en las mujeres.

Todo lo anterior muestra cómo se puede resignificar los arquetipos tanto masculinos y femeninos para una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica. Sin embargo, habría que decir con Butler (2012). “Nadie puede situarse dentro de una definición del feminismo [o de la masculinidad]⁵⁹ que no haya sido impugnada” (Butler, 2012, p.247). Antes bien, “el simbolismo del futuro [del género] será aquel en que la feminidad [y la masculinidad] tenga[n] múltiples posibilidades” (Butler, 2012, p.247) de construcción en las diferencias.

La identidad narrativa se desarrolla dentro de la historicidad, lo que permite hablar de un tiempo determinado en un espacio particular, o en otras palabras, la identidad narrativa se desarrolla dentro de una cultura. Por lo anterior, la identidad narrativa es mimética y dinámica. Al ser la identidad arquetípica una narrativa de desarrollo de la identidad dentro de un mito, los arquetipos y las imágenes arquetípicas pueden transformarse dentro de la historia de vida. Los arquetipos se resignifican y son miméticos. La mutabilidad de la identidad, presenta una resignificación de los arquetipos y viceversa.

Igualmente, los arquetipos cambian al pasar del paradigma de la identidad en singular a la identidad en plural y de ésta manera, se puede transformar la visión del patriarcado con la lectura de la Psicología Analítica

59 Las bastardillas son de la autora de la presente investigación

Ética de género

de Jung y la corriente posjunguiana con los autores Jean-Shinoda Bolen, Allan Chinen y Clarisa Pinkola Estés. Desde el Psicoanálisis, la corriente psicodinámica hasta las corrientes posjunguianas, se afirma que los hombres y las mujeres, en el proceso de darse cuenta, se constituye una resignificación que impacta a su proceso de construcción de las identidades masculinas y femeninas. En éste sentido, el darse cuenta de la existencia de los arquetipos, permite una resignificación y por tanto, una transformación que para la investigación, se focaliza en una ética de género del reconocimiento d la diferencia narrativa y arquetípica.

Por último, el planteamiento que debe de abordarse una vez que se ha mostrado la importancia del análisis del género, en la construcción de una ética de género, desde la resignificación y la integración de los arquetipos femeninos y masculinos es el de ¿Qué elementos requiere una ética de género utilizando del reconocimiento de la diferencia narrativa arquetípica?, esto se aborda en el siguiente capítulo de la presente investigación.

Capítulo Cuarto

Una ética de género: desde el reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica

El presente capítulo tiene como objetivo argumentar los fundamentos para señalar una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica. Para el desarrollo de dicho propósito el capítulo se encuentra integrado por cuatro partes. En la primera parte se realiza un abordaje, entendido como la articulación entre la identidad narrativa, el género y la teoría ética para brindar los elementos teóricos que se desarrollan para comprender una ética de género dentro de la perspectiva ricoeuriana. En la segunda parte se encuentran las comprensiones de las articulaciones de la teoría de la acción y la teoría ética. Parte en la cual se evidencia la justificación ética de la presente investigación desde la imbricación del análisis de la identidad narrativa hacia las identidades femeninas y masculinas de los hombres y de las mujeres que permita configurar una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica dentro del marco del patriarcado.

El tercer apartado del cuarto capítulo se construye para mostrar la posibilidad de la articulación de la teoría de la identidad narrativa de Paul Ri-

coeur con las nuevas concepciones nacidas de la teoría de la personalidad de Carl Gustav Jung. Lo anterior se realiza para desarrollar una moralidad desde el desarrollo humano en la deconstrucción de una cultura patriarcal desde la Mitología Griega con la perspectiva teórica de la psicología femenina y la psicología masculina de Jean-Shinoda Bolen.

El capítulo termina con una propuesta teórica sobre una ética de género desde el reconocimiento de la diferencia, donde se plantean las perspectivas de las éticas de la diferencia de Xabier Etxeberria (2000), Luce Irigaray (2010) e Iris Marion Young (2000), en relación con la ética de Seyla Benhabib (2006a, 2006b), la ética de Nancy Fraser (2008) para finalizar con la ética del reconocimiento desde la fundamentación teórica de Axel Honneth (1997, 2010, 2011) y Paul Ricoeur (2000, 2005). Aunque Fraser es una teórica de la corriente de los feminismos de la igualdad, se hace pertinente incluir sus conceptos sobre la justicia y la politización de los procesos sociales y culturales entre los hombres y las mujeres, para proponer una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

Las dos últimas partes pretenden dar una apertura hacia una propuesta de una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica, que nace de la articulación de la teoría de la identidad narrativa de Paul Ricoeur con la teoría de la personalidad de Carl Gustav Jung y los fundamentos teóricos de los feminismos psicodinámicos de Butler, Flax, Bonder, Clément & Kristeva, entre otros, con los principios teóricos de la psicología femenina y la psicología masculina de Jean-Shinoda Bolen.

4.1 Identidad narrativa, género y teoría ética

La identidad narrativa desde la noción ricoeuriana apunta en última estancia a responder al siguiente cuestionamiento: “¿quién es el sujeto moral de la imputación?”. Y para ello, Ricoeur (2005) se apoya en una ética kantiana universalista y una aristotélica. La ética aristotélica, privilegia el compartir, la reciprocidad y el reconocimiento. El reconocimiento que se desarrolla en el proceso de la construcción de la identidad narrativa, parte de los relatos que poseen un espacio específico y un tiempo particular, esto constituye la historicidad de las personas dentro de las identidades de los hombres y las mujeres en el análisis con enfoque de género. Como se ha evidenciado en los dos capítulos anteriores, la narratividad dentro de la presente investigación se centra en los arquetipos de las identidades femeninas y masculinas.

Ética de género

La pregunta ricoeuriana, sobre el sujeto de la imputación, lleva en primera medida a responderse por el ¿quién?, lo cual remite a la teoría de la identidad narrativa y en segunda medida a una reflexión ética sobre el agente de la acción. Asimismo, una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica, lleva a pensar en la configuración de las identidades de los hombres y las mujeres y las acciones que dichos agentes objetivan a través de las narraciones y relatos. Esta identidad, como ya se discutió antes, es una identidad que precisamente se configura desde dicho cuestionamiento moral. Es una identidad que se constituye desde el reconocimiento de la diferencia como se presentó también en el segundo y tercer capítulos.

Los hombres y las mujeres se convierten en agentes, por medio del narrarse. En este orden de ideas, una ética de género involucra el reconocimiento de la diferencia en las identidades personales y las identidades colectivas dentro de la historicidad de los seres humanos. La historicidad “hecho fundamental y radical de que elaboramos la historia, de que nos encontramos en ella y de que somos seres históricos” (Ricoeur, 1999, p.84).

Con el argumento anterior, la identidad narrativa es el proceso que se configura desde el desarrollo del reconocimiento de la alteridad o de la diferencia. Esto lleva a pensar la integración de la consciencia de lo plural, lo diverso, lo diferente. En el presente trabajo investigativo se sostiene que la identidad narrativa se constituye con el reconocimiento de una perspectiva de la historicidad arquetípica, la cual representa las transformaciones identitarias de los hombres y las mujeres a través de los arquetipos como reconocimiento mítico narrativo de la consciencia individual y social, permitiendo construir una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

Tal y como lo presenta Ricoeur (1999a) la configuración de la identidad del agente dentro de la narratividad, se construye a través del relato, de la historia de una vida. “La identidad de la historia forja la del personaje” (Ricoeur, 1999a, p.218). Contar la historia, la vida de una persona, de un agente, configura una cohesión entre lo permanente y lo cambiante de la identidad de un personaje, tal y como se constituye en la narración de un relato. Ricoeur (1999a) encuentra también la narratividad en Aristóteles dentro de la *Poética*. Ricoeur (1985) plantea que la estructura narrativa es la que permite comprender las acciones humanas, que se redesciben en la ficción. Según Ricoeur (1985), la *Poética* muestra la integración entre

*La función “mimética” de la poesía – es decir, en el contexto de su tratado, de la tragedia – con la estructura “mítica” de la fábula construida por el poeta. [...] la tragedia no “imita” la acción sino porque la “recrea” en el nivel de la ficción [... de la poesía]⁶⁰. Se dirige directamente a la esencia de la acción, precisamente porque relaciona *mythos* y *mimesis*, es decir, en nuestros términos, ficción y redescrición (Ricoeur, 1985, p.103).*

La cita anterior, afirmación que también se encuentra en Ricoeur (2010), permite visibilizar una identidad narrativa entre la historia de las acciones humanas que se reinterpretan, se vuelven *mimesis*. La *mimesis* entendida como “fábula” de la acción y la reinterpretación de la acción y las narratividades arquetípicas que con el sentido de redescrición, permiten integrar el *mythos* o “elaboración de la trama” (Ricoeur, 1999, p.220) con la identidad y el *ethos*. El *ethos* según Ricoeur (2007) es “aquello que se *estima bueno*”. Por tanto según este autor la ética, es un término que utiliza para definir “la aspiración de una vida cumplida bajo el signo de las acciones estimadas buenas” (Ricoeur, 2007, p.241).

Para una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica, el *mythos* es representado por las narrativas arquetípicas de lo femenino y lo masculino que cobran importancia en la diferencia relacional de las identidades de los hombres y las mujeres. Esta manera de reconocimiento puede deconstruir las reflexiones teóricas sobre el *ethos* o las acciones que se han considerado buenas, las cuales se han configurado dentro de una cultura patriarcal excluyente.

Por consiguiente, el sujeto de imputación para la presente investigación son todos los hombres y las mujeres que desarrollan prácticas excluyentes dentro de la cultura patriarcal contemporánea. En este orden de ideas, para responder la segunda parte de la cuestión, ¿quién es el sujeto moral de la imputación? En lo atinente a esta imputación, Ricoeur (1981), se centra en la teoría de la acción y en sus relaciones con la teoría ética, la cual se desarrolla en el segundo apartado del presente capítulo.

4.2 La teoría de la acción y la teoría ética

Ricoeur (1981, 2000) parte de una integración entre la teoría de la acción con una teoría ética. El presente apartado se dedica a desarrollar las relaciones que existen entre estas dos teorías, argumentadas principal-

60 La bastardilla es de la autora de la presente investigación.

Ética de género

mente en su libro *El discurso de la acción*. Para comenzar, según Ricoeur (1981) es necesario reflexionar:

Una filosofía de la acción que no se limite a una simple epistemología de la ciencia de la acción, es decir, de la ciencia del comportamiento para el psicólogo y de la ciencia de las tensiones sociales para el sociólogo, una filosofía propia de la acción ¿debe ser solamente una ética? (Ricoeur, 1981, p.10)

En esta línea argumentativa, cuando se está hablando de las prácticas que realizan los hombres y las mujeres, la reflexión podría tender hacia el análisis fenomenológico y hermenéutico del ser humano, o hacia la reflexión ética para desarrollar las tensiones pertinentes de un estado deseable de comportamiento. El análisis fenomenológico hermenéutico del presente trabajo investigativo ha permitido reflexionar sobre una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica desde la aproximación ricoeuriana y de la Psicología Analítica. Asimismo, este interés en la ética desde la noción de la identidad narrativa en Ricoeur, se encuentra en Dienes (2003), afirmando que la ética de Ricoeur, es:

La «eticidad de la identidad», es la cualidad que la identidad posee al constituirse, en el respeto y reconocimiento del «otro» [...] Hay una analogía entre esta dimensión ética del «sí mismo» y el proyecto aristotélico de «vida buena» mediante la relación solidaria y justa (ética) y la vida en las instituciones (política). El «sí mismo» es capaz de cualquier contravalor que pueda reconocer en el «otro», lo que inclina a la humildad y a verle como un igual y, por tanto, a respetarlo y a considerarlo como a uno mismo. (Dienes, 2003, p.45)

Los argumentos del trabajo de Dienes suponen una notable aportación de Ricoeur respecto al desarrollo de las éticas aristotélica y kantiana. En esta imbricación que se hace en la reflexión de reconocer en el otro, un otro diferente, puesto que “el proceso de la ética renace sin cesar a partir de su origen en la mutualidad de libertades” (Ricoeur, 2000 p. 82) hace pensar un desarrollo conceptual del reconocimiento a la mutualidad del hombre y la mujer y la libertad de lo femenino y lo masculino. En palabras de Ricoeur (2000): “¡El otro es mi semejante! Semejante en la alteridad, otro en la similitud⁶¹ [...] reconocimiento de la libertad en segunda persona es el fenómeno de la ética” (Ricoeur, 2000, p.65).

61 Tal y como se planteó en el capítulo tercero.

La teoría de la acción, que nos permite reconocer el agente y la reflexión ética, se apoya en tres conceptos clave: el agente, la intención y el motivo. La intención, según Ricoeur permite visibilizar los dos frentes de un análisis lingüístico. Por un lado una observación desde una postura teórica causalista y por el otro lado un estudio que tiende hacia la comprensión del sentido mismo de la intención dentro de una acción comunicativa con el otro. El concepto de intención puede entenderse desde una intención del deseo. También puede analizarse una intención teleológica que no se encuentra en el centro de las causas y efectos, sino desde la interpretación de la acción; es decir dar sentido a una acción, lo que se acerca a la comprensión de la hermenéutica y es la manera de acercamiento de la presente investigación.

La intención dentro de la ética es la intención de un agente que tiene consciencia de sí y posee una intención con un fin que se puede convertir en un fin último. Lo anterior, lleva a reflexionar una segunda relación de la intención con la ética, donde se articula “la noción de fin [...] por medio de la idea del bien” (Ricoeur, 1981, p.47). Tal y como lo propone en *Caminos del Reconocimiento*, el “bien supremo tiene un nombre, la felicidad [...] el hombre – se afirma- posee, aparte y por encima de todas las tareas particulares, una tarea propia, un *ergon*: vivir una vida “realizada” [...]” (Ricoeur, 2005, p.93). La intención lleva a pensar en el motivo por el cual se da una intención que posee un agente, el sujeto de la acción. El proceso para una reflexión ética, sigue el siguiente recorrido según Ricoeur: “Asignar una acción a alguien es en primer lugar identificar al sujeto de la acción” (Ricoeur, 1981, p.60). Asimismo, “asignar una acción a alguien es decir que él es el portador de la intención. Inversamente, la intención lleva la marca de la persona [...] cuando se *imputa* la acción a alguien: se le atribuye la intención” (Ricoeur, 1981, p.63).

Una reflexión ética entonces lleva tres pasos: seleccionar una acción dentro de los procesos de una causalidad y una finalidad teleológica, identificar la persona el quién de la ética y por último imputar la acción a esa persona. Dentro de la presente investigación el primer paso da cuenta de la acción identificada como la desigualdad de género que concibe una ética sin reconocimiento y sin integración de la diferencia. En el segundo paso, las personas identificadas son los hombres y mujeres a quienes como tercer paso, se les imputa dichas desigualdades dentro de la institución de la cultura patriarcal.

Por todo lo anterior, el primer capítulo de la presente investigación analiza las teorías de la identidad de Paul Ricoeur, Carl Gustav Jung y la

Ética de género

corriente arquetípica. El segundo capítulo presenta la explicación de las teorías y las prácticas de los hombres y mujeres que generan la exclusión y la desigualdad de género. Por último en el tercer capítulo se presente el tercer paso, que es la imputación de las acciones, se ha mostrado como se ha dado la exclusión en las prácticas de dominación en el patriarcado. Igualmente se ha presentado como el entendimiento del concepto desigualdad como antónimo del concepto diferencia es erróneo dentro de las reflexiones identitarias y éticas. Asimismo, se mostró que la desigualdad tomada como un proceso naturalizado dentro del proceso de dominación en el patriarcado ha configurado una exclusión en la ética y una desigualdad en el género. Lo anterior, permite realizar una reflexión con la integración de las acciones, el agente con su desarrollo las identidades para finalizar en una aproximación hacia una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

Ricoeur (2010a) plantea que, en la reflexión

De la teoría de la acción, se reconoce plenamente el carácter intencional de una acción cuando se encuentra la respuesta a la pregunta ¿qué? En términos de una respuesta a la pregunta ¿por qué? Comprendo lo que usted se propuso hacer si logra explicarme por qué realizó tal o cual acción. (Ricoeur, 2010a, p.187)

En este sentido, el presente trabajo investigativo ha presentado qué ha pasado en la ética de la igualdad y la diferencia sexual, y por qué se han generado dichas acciones humanas, desde las razones en la construcción de la identidad narrativa y de género en el marco del patriarcado.

Dentro de la reflexión de una filosofía de la acción y de la ética, Ricoeur (1981), se pregunta: “Es la filosofía de la acción la ética en el sentido de Aristóteles o de Kant? [...] la descripción de la acción es el pilar sobre el que puede construirse la ética. ¿Cómo? Volvamos a partir de la red conceptual, intención, motivo, agente, responsabilidad” (Ricoeur, 1981, p.25). Para dar respuesta a sus cuestionamientos, Ricoeur manifiesta que,

El discurso de la acción precede al discurso ético [...] la responsabilidad es el punto de convergencia de los dos discursos: consiste en asignar la acción a un autor, lo que puede ser comprendido en el marco de la fenomenología lingüística, a lo que se añade una promesa en primera persona mediante la cual el sujeto ético se hace cargo de las consecuencias de sus acción. (Ricoeur, 1981, p.25-26)

La persona o el agente es el ser capaz de narrarse, por ello, es quien puede hablar de los otros como de sí mismo y de realizar acciones, dentro de un contexto social y temporal. El agente se encuentra inscrito en una narratividad y una historicidad que le permiten y desde las cuáles puede reflexionar sobre sus acciones, que para la presente investigación dicha narratividad es arquetípica. De ésta manera, el agente construye su identidad narrativa a través de las relaciones intersubjetivas en el narrarse y a través de la historia de su vida dentro de un espacio y un tiempo determinados. Las personas dentro de la presente investigación, son los hombres y las mujeres que construyen sus identidades narrativas entendidas a la manera de Ricoeur con su *mismidad* y su *ipseidad*. Sin embargo ya se ha afirmado dentro de los capítulos primero, segundo y tercero que dicha identidad se puede articular a la manera como Carl Gustav Jung propone la construcción de la personalidad, desde un inconsciente personal y un inconsciente colectivo, lo cual se refleja en el *animus* y el *ánima* que posee todo ser humano.

Las identidades se resignifican en las narrativas simbólicas y arquetípicas que nos permite la comprensión y la deconstrucción de las distintas narrativas de los hombres y de las mujeres. Los relatos simbólicos, se pueden expresar a través de los arquetipos de la Mitología Griega, leídos desde la psicología femenina y la psicología masculina de Jean-Shinoda Bolen.

Ricoeur (1999b, 2000) afirma que hablar de razonamiento práctico es determinar los motivos que tiene el agente para realizar una acción. Así pues, al establecer la acción, es necesario remitirse al motivo por el cuál, se da la acción, ya que existe una relación entre las motivaciones y las acciones. En éste sentido, el agente se convierte en el principio de la motivación de la acción, pues depende de su deliberación para las elecciones sobre sus acciones.

En éste punto de su argumentación, Ricoeur (1999b, 2000) acude a la definición de Aristóteles (2000) de la virtud, como el estado que dirige una decisión para dar cuenta de la reflexión ética y de la norma moral, para conseguir el punto medio en el cual se integran en el razonamiento práctico; puesto que este razonamiento, no se encuentran solo los motivos racionales, sino, que se integra con los componentes psicológicos y axiológicos que permiten la acción del agente.

Por otro lado Ricoeur (1999b, 2000, 2007), afirma que la razón práctica en Kant (2007), entra en la imbricación de la noción de libertad con la noción de ley. Desde el punto de vista de Ricoeur, lleva a una postura

Ética de género

moral necesaria de integrar a la noción ética. Este argumento lo sustenta en la necesidad de ampliar, la obligación moral de la ley del imperativo categórico kantiano, para lo cual avanza nuevamente a “la noción aristotélica de *areté* – mejor traducida por el término “excelencia” que por la triste palabra “virtud” – me parece más rica en significación que la estricta idea de la sumisión al deber” (Ricoeur, 1999, p.125. Ricoeur, 2000, p.230). Por consiguiente, la ética vuelve a adquirir una combinación entre la parte de los motivos o deseos y lo axiológico. Como lo plantea Ricoeur (1999b) “Aristóteles daba mejor cuenta de la estructura específica del orden práctico cuando forjaba la noción de deseo deliberativo y reunía deseo recto y pensamiento justo en su concepto de *phrónesis*” (Ricoeur, 1999b, p.126; Ricoeur, 2000, p.230).

Además de realizar una reflexión crítica sobre Kant, Ricoeur (1999b, 2000) también realiza una sospecha sobre Hegel (1985) en la necesidad de distinguir “ontológicamente entre espíritu subjetivo y espíritu objetivo, o más bien entre la conciencia y el espíritu” (Ricoeur, 1999a, p.235). Ricoeur (1999b, 2000) rechaza la reificación del espíritu objetivo, ya que plantea una disociación de la fenomenología sobre la hermenéutica y la interpretación ontológica del ser. Igualmente, está en contra de hipostasiar el espíritu objetivo “en la pretensión de saber del espíritu, de saber del Estado” (Ricoeur, 2000, p.237). En éste sentido, para Ricoeur este compromiso de saber dentro de la reflexión dentro del conocimiento en la ética y la política, no puede aceptarse, ya que propone una “dicotomía entre la intención y el hacer” (Ricoeur, 2000, p.237), lo cual traslada a

La idea de que el individuo se sabe en el Estado, que se sabe a sí mismo en el Espíritu objetivo. Pues si un hombre o un grupo de hombres, un partido, se arroga el monopolio del saber de la práctica, ser arrogará también el derecho de hacer el bien de los hombres a pesar de ellos. Es así como un saber del Espíritu objetivo engendra la tiranía. (Ricoeur, 2000, p.237)

La dialéctica para conceptualizar la razón práctica entre el espíritu objetivo y el espíritu que retoma de Hegel (1985), transporta a Ricoeur nuevamente a reconocer en Aristóteles la vigencia de la construcción de una ética en comunidad a través de la intersubjetividad. En éste punto, Ricoeur realiza metodológicamente la construcción del concepto de razón práctica de la misma manera que la construcción de identidad narrativa.

En la identidad narrativa se presentan la dialéctica entre el *idem* y el *ipse* que dan cuenta de la consciencia de sí y como a través de la consciencia de sí a través del otro se configura la identidad. En la razón práctica, a través de la comprensión que poseen los seres humanos de sus acciones, sobre la comprensión de las acciones de los otros, es que se construye dialécticamente las relaciones entre la libertad y la institución, para rebasar la absolutización hegeliana.

La reflexión de Paul Ricoeur de la libertad lo envía a estudiar el reconocimiento en las distintas relaciones de las personas, para el desarrollo de una ética del reconocimiento, post-aristotélica, post-kantiana y post-hegeliana, lo cual se ampliará en la última parte del presente capítulo. A continuación se propone un análisis moral desde la perspectiva teórica de Jean-Shinoda Bolen dentro del marco del desarrollo humano. La configuración de la narratividad arquetípica, visibiliza el encuentro entre el *idem* entendido como la parte subjetiva, como el inconsciente personal en la dialéctica con la *ipseidad* como la parte intersubjetiva que se relaciona con el inconsciente colectivo donde se encuentran los distintos arquetipos. Esta narratividad arquetípica de las identidades de los hombres y las mujeres, evidencia como puede realizarse la reflexión de una ética de género desde la perspectiva de los feminismos posjunguianos.

4.3 La narratividad arquetípica como perspectiva moral en el desarrollo de una ética de género

La identidad narrativa responde a la imputabilidad de las acciones bajo el cuestionamiento de ¿quién es el agente de las acciones? Esta pregunta, puede pensarse en la configuración de la identidad en una narratividad contextualizada e histórica, es decir la identidad narrativa es la fusión entre historia y ficción como ya se ha mostrado.

La Psicología Arquetipal, promueve una reflexión sobre la ética. En palabras de Adams (1999): “La psicología imaginal [o arquetipal]⁶² invita a los individuos a comprometerse con el mundo y asumir su responsabilidad social y política” (Adams, 1999, p.177). Dentro de la presente investigación, la reflexión se centra en una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica. Como lo plantea Young-Eisendrath (2000), una relación entre los hombres y las mujeres con una “dependencia madura” permite una reflexión ética que lleva a tomar decisiones libres de “nuestros propios deseos [como mujeres...], ver cómo y por qué estas decisiones

62 Las bastardillas son de la autora de la presente investigación.

Ética de género

tienen carencias y no son perfectas, desarrollamos una sincera tolerancia hacia nuestras propias faltas y hacia las de los demás, y una generosidad dirigida a querer ayudar” (Young-Eisendrath, 2000, p. 213-214). Esta perspectiva, de la Psicología Arquetipal que propone la autora, tiene implicaciones ético-morales que se toman como punto de partida para relacionar la identidad narrativa personal con la identidad colectiva.

Igualmente, Young-Eisendrath (2000), al situar la mujer en una posición de preocupación por reconocer su deseo, genera una auto-responsabilidad sobre el potencial y el desarrollo de la reflexión ética. Lo anterior, según la autora, exige “articular una identidad a lo largo del tiempo, que nos sitúa sólida y rotundamente en el centro de nuestros propios sentimientos y motivaciones contradictorias” (Young-Eisendrath, 2000, p.216). Se realiza esta articulación en la integración entre la identidad y las motivaciones, es decir, la construcción de una identidad narrativa permite construir una reflexión ética en la vida cotidiana tanto de hombres como de mujeres. Asimismo, como lo plantea Braidotti (2005) “[el] feminismo de la diferencia sexual debe fijar su atención en la importancia política del deseo, [...], su papel en la constitución del sujeto. [...] más exactamente, el deseo ontológico, el deseo de ser, la tendencia del sujeto a ser” (Braidotti, 2005, p.38).

Por otro lado, Ricoeur (2003b) afirma que el Psicoanálisis permite “desenmascarar lo reprimido y lo que reprime para hacer ver lo que hay detrás de las máscaras”⁶³ (Ricoeur 2003b, p.192). Los contenidos detrás de la máscara, admiten el ingreso a “los significados ausentes del deseo a las obras que actualizan las fantasías [*fantasme*] en un mundo de cultura y, de esa manera, las crean como realidad de grado estético” (Ricoeur, 2003b, p.192); ya que la función de la máscara es la de producir una imagen simbólica de ser humano, es decir, la función a la que se recurre dentro de las fiestas dionisiacas y las narraciones de las tragedias griegas. En

63 En este orden de ideas, en la Psicología Analítica Neumann (1960) afirma que:

El sistema psíquico que permanece más bien en el inconsciente es la Sombra; el otro, la personalidad aparente o Persona. La formación de la Persona es una realización esencial de la consciencia moral. Solamente con su auxilio se hacen posibles la costumbre y la convención, la vida social de la comunidad y la ordenación moral de la sociedad (Neumann, 1960, p.24).

El concepto de sombra según Neumann (1960) es “el lado no reconocido de la personalidad, que se opone al Yo centrado en la claridad de la conciencia, presentándose generalmente como una figura sombría, siniestra y maligna, entrar en disensión con la cual implica una fatalidad” (Neumann, 1960, p.127)

este sentido, la identidad narrativa no solamente produce obras estéticas, sino obras que permiten un análisis ético en las identidades de género narrativas arquetípicas.

Por otro lado, Nietzsche (1998) estructura su propuesta ético-estética desde lo apolíneo y lo dionisiaco. Apolo es el dios de la belleza, es el dios bueno, es considerado el dios del arte, es representado desde las imágenes oníricas que se producen en el inconsciente. Las imágenes se muestran como representaciones estéticas superiores, verdaderas. Para que no se desvanezca en el colectivo el ser humano, existe la finitud, la limitación, la sensatez entre lo onírico y la realidad cotidiana, entre la individuación y lo colectivo. Todo esto representa la función apolínea.

Por su parte Dionisios, es el dios del éxtasis, representado a través de las imágenes de la embriaguez considerada como un estado malo. Dionisios es el dios de los estados modificados de consciencia que hacen aflorar elementos del inconsciente. Es el dios de la libertad, de lo subjetivo; rompe con las limitaciones, para llegar a lo ideal.

Las dos posibilidades estéticas la apolínea y la dionisiaca no pueden estar una sin la otra para crear un continuo devenir y desarrollo de la vida imaginaria, simbólica y real de los seres humanos. Así pues, como lo dice Romero (2001) parafraseando a Nietzsche. Apolo, como una divinidad ética, exige cordura de los suyos, para poder mantener dicha ética a través del conocimiento de sí mismo. Lo apolíneo debe ser considerado como un principio artístico y a la vez, en relación con los seres humanos, ético. Mientras que Dionisios, entendido como representante de lo superior y la verdad, se configura a través de la experiencia del ser. Se hace patente al individuo la verdad del ser y en consecuencia la verdad de su ser singular. De esta manera, aparece la unidad del colectivo, revelando el exceso de lo colectivo dionisiaco y la razón de la individuación apolínea.

Por lo anterior esta lógica estético ética, se da entre el ser humano colectivo (inconsciente colectivo: arquetipos) y el ser humano individual (inconsciente individual: mitos), que posibilita construir un diálogo ético a través de lo simbólico del mito. Esta perspectiva estética, ética y mitológica se configura mediante la integración de los arquetipos femeninos y masculinos a través de la articulación del *logos* y del *mythos* (Apolo - Dionisios), posibilitando así la propuesta de una ética de género sobre la base del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

Por su parte, Etxeberría (2000) presenta un ejemplo del análisis desde la hermenéutica fenomenológica de Ricoeur para mostrar cómo

Ética de género

Antígona da cuenta de un relato mítico – simbólico que devela “la potencia de dignidad y libertad de las mujeres” (Etxeberría, 2000, p.36). El mismo filósofo cita a Steiner (1987) para visibilizar cuales son las condiciones necesarias para comprender los conflictos entre los seres humanos:

Las constantes principales del conflicto propias de la condición del hombre. Esas constantes son cinco: el enfrentamiento entre hombres y mujeres; entre la senectud y la juventud; entre la sociedad y el individuo; entre los vivos y los muertos; entre los hombres y Dios [o los dioses].⁶⁴ (Etxeberría, 2000, p.36-37)

Esta postura metafórica y analógica de lo simbólico del mito, se convierte en la explicación de cómo las racionalidades estéticas, pueden leerse desde la ética; como es el caso de la Antígona de Sófocles. Por lo que los mitos con su racionalidad estética simbólica pueden ser interpretados desde la praxis para la inclusión de una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

De acuerdo con lo anterior se puede decir que el mito brinda la posibilidad de la vivencia de la experiencia personal e íntima, compartida en el colectivo como intencionalidad última de las distintas racionalidades éticas, estéticas y técnicas desde la perspectiva moderna, como lo plantearía Habermas (1993), como “un proyecto inacabado”. Si bien el mito es constructor de conocimiento, como lo interpreta Jung, es necesario retomarlo para entender la construcción de identidad; la representación del proceso donde el sujeto es el que se configura y construye realidad.

En este sentido, en la construcción de identidad los seres humanos son los agentes, los actores y autores de su narratividad como lo plantearía Ricoeur (2005). Por tanto, es viable utilizar el mito para pensarse como agentes en y con los demás en el sentido de lo subjetivo. Aquella subjetividad como una manera en que el sujeto se relaciona consigo mismo tal y como lo plantea Hegel (1985). Donde la subjetividad se reconoce en la búsqueda del individualismo, el derecho a la crítica, la autonomía de la acción para alcanzar la individuación. La subjetividad se constituye como lo plantearía Hegel (1985) en el principio de la Edad moderna, el cual permite completar el proyecto moderno desde una identidad ética, estética con consciencia incluyente.

64 La bastardilla es de la autora de la presente investigación.

Por lo tanto, la propuesta hegeliana puede ser interpretada como una invitación donde la identidad narrativa puede ser conformada con una ética desde las distintas expresiones del conocimiento mitológico en los arquetipos de los hombres y las mujeres, como indica Jung (1997). Esta visión sobre el mito no da cuenta de una postura de lo necesario para pensar la filosofía misma de la modernidad, más bien es útil para pensar la manera como se relaciona lo estético, lo técnico y lo ético en la construcción de identidad. Esto permite develar las posibilidades que el mito y el arquetipo generan en el encuentro de las relaciones de los hombres y las mujeres y así visibilizar las diferencias que posibilitan el encuentro de las identidades femeninas y masculinas para una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

La historia recobra el sentido filosófico al pensar una construcción de la identidad que trasega en su narratividad temporal y configura relatos que cobran vida en la reflexión histórica tanto desde lo filogenético arquetípico como lo cultural externo. Esta identidad articula, la subjetividad, la objetividad y la intersubjetividad, ya que se suscribe en lo narrativo temporal, en el tiempo biográfico y en lo colectivo arquetípico.

La cultura como ya se ha planteado se transforma en la consciencia de los mitos y los arquetipos vividos en cada persona. Este proceso logra el paso hacia el reconocimiento de las diferencias y el reconocimiento de la sombra en palabras de Jung (1997), para realizar un diálogo entre los distintos participantes de las comunidades éticas.

Esto hace visible que el mito no solo puede comprenderse en una racionalidad estética, sino en una racionalidad sistémico-analítica que posibilita un análisis ético. Con esto se puede ir más allá del análisis que presenta Nietzsche (1998) y no solamente observar lo estético, sino la posibilidad de entender la ética desde lo mitológico. Ahora bien, la estética puede comprenderse como movimiento o ideología, pero una estética desde los seres humanos, se convierte en la configuración de subjetividad de la identidad narrativa. Esta narratividad puede entenderse a la manera de Ricoeur (2007) en cuanto a las posibilidades de las acciones éticas, pero también a la manera de Jung (1997) con la consciencia de los arquetipos que se transforman para recrear los mitos vitales.

La consciencia del mito no es su rechazo, es su integración en la construcción de la identidad entre la razón ilustrada y la razón mitológica, con los elementos arquetípicos que pasan de generación a generación en el inconsciente colectivo. Por la integración anterior, es que Jung (2004) le

Ética de género

llama al inconsciente colectivo lo objetivo, puesto que se da en cada ser humano y permite la resignificación identitaria en lo mitológico.

En la modernidad se critica a la mitología y la religión como maneras de absolutizar la cultura. Mientras que la razón como la capacidad de crítica y de autonomía de los seres humanos ha sido enaltecida. Retomando la manera como Hegel (1986) ve la modernidad, la subjetividad es autonomía, individualismo, crítica como ya se mencionó, pero es preciso avanzar añadiendo elementos que den cuenta de la construcción de la identidad. Por lo tanto, las pretensiones de la presente investigación son las de proponer una manera de entender el proceso de construcción de las identidades femeninas y masculinas desde un punto que retome la narratividad ricoeuriana y el mito como constructores de identidad y reflexión ética.

Las relaciones entre los hombres y las mujeres en una cultura patriarcal estructuran a nivel social y cultural, el desarrollo de la identidad, lo que se convierte en objeto de estudio en las teorías de género. En esta medida, es necesario descubrir cómo se construyen las identidades y cómo se relacionan estas diferencias de lo masculino y lo femenino, en los hombres y en las mujeres desde los arquetipos mismos, que emanan del inconsciente colectivo en una integración con la teoría de la identidad narrativa de Paul Ricoeur para plantear una forma particular de comprender una ética de género.

Es así que en una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica el *mythos* es entendido dentro de las narrativas de los arquetipos femeninos y masculinos. Estos *mythos* son relevantes en el análisis ético – moral de las diferencias tanto de las identidades de los hombres y como de las mujeres.

Por otra parte y según ya se ha dicho, la imputación sobre las acciones, es decir la imputación moral, se constituye en la dialéctica de la identidad como un mismo (*idem*) en constante relación con un *si mismo* (*ipse*). Igualmente, se ha dicho que la experiencia psicoanalítica, se sustenta en las narrativas para explicar las identidades de los hombres y las mujeres, constituyéndose en un camino importante para la comprensión e interpretación de la identidad. Esto admite afirmar que las identidades de los hombres y las mujeres dentro de la Psicología Arquetípica de Jean-Shinoda Bolen (1994, 2002) presentan la configuración de narrativas para interpretar lo femenino y lo masculino dentro de las identidades de los hombres y las mujeres.

Lo anterior brinda la posibilidad de pensar en una comprensión ética que permita resignificar los espacios de la cultura patriarcal y del género. La resignificación ética del patriarcado se propone desde la narratividad de los arquetipos de la Mitología Griega, para el desarrollo de una ética de género del reconocimiento de la diferencia de la narratividad arquetípica.

Esta perspectiva moral, da cuenta de una razón práctica, en el sentido no solo de formular lo que hay que hacer dentro de la cultura patriarcal, sino en el sentido ricoeuriano de considerar “a qué criterios es preciso someter las máximas de la acción” (Ricoeur, 2007, p.246). La cultura patriarcal, privilegia el dominio del conocimiento como se presenta en el arquetipo de Zeus. Por este motivo, esta focalización puede generar un estancamiento en todas las dimensiones de los hombres y de las mujeres para un desarrollo humano y social más armónico.

Para mostrar cómo funciona esta perspectiva moral desde la narratividad arquetípica dentro de una ética de género, se propone un ejemplo desde las distintas dimensiones o esferas del desarrollo humano propuestas por Max-Neef (1986). Se realiza esta demostración desde el enfoque del desarrollo humano, puesto que desde sus elementos conceptuales se reconoce al ser humano en su totalidad. Este análisis permite ser acorde con lo planteado por Neumann (1960): “La nueva ética rehusa el predominio de una estructura parcial de la personalidad y exige la personalidad total como base de la conducta ética”. (Neumann, 1960, p.82)

La nueva ética posee distintos objetivos, entre los cuales se encuentran: articular “la totalidad, integridad y autonomía de la personalidad, [...] es la base de procesos creadores, es decir, que instituyen valores”(Neumann, 1960, p. 93). Este objetivo representa la necesidad de imbricar los distintos aspectos de cada arquetipo dentro de la identidad.

Otro objetivo visibiliza la importancia de la recuperación del aspecto sombra o negativo de la personalidad, para que en su aceptación no se constituya en elementos reprimidos y de esta manera no exista un desarrollo desarmonizado de los distintos elementos de la identidad y de las acciones éticas. De modo que, también se encuentra en ésta ética como objetivo la integración del inconsciente colectivo en el reconocimiento de función estructurante dentro de la construcción de la identidad. De esta manera, se pone de relieve el sí mismo como la constitución de la integración total de la identidad de los hombres y mujeres. De este proceso, se configura la integración de lo malo y lo bueno en la reflexión ético-moral, ya que como lo plantea Neumann (1969): “La incorporación de lo negativo

Ética de género

en el proceso de integración es el criterio no sólo de la fuerza moral sino también de la realización ética” (Neumann, 1960, p.117).

Con todo lo anterior, una ética narrativa arquetípica con estos objetivos, se configura desde una vía media entre los aspectos sombra o negativos y los aspectos potenciadores o luz de los arquetipos según Neumann (1960). Esta afirmación recuerda a su vez la *frónesis* aristotélica, en la cual la virtud moral “es una posición intermedia, [...] o sea que es un término medio entre dos vicios, uno por exceso, otro por defecto, y que es tal porque apunta al término medio en las pasiones y en las acciones” (Aristóteles, 2000, p.26).

Regresando al ejemplo que se desea mostrar para una ética de género narrativa y arquetípica, que privilegia la reflexión sobre la totalidad de la identidad de los hombres y de las mujeres, como lo presentaría Max-Neef (1986), las esferas del desarrollo humano son: la cognitiva, la lúdico estética, la social, la espiritual y la afectiva. Dimensiones que para la presente investigación sirven para analizar un razonamiento práctico.

La cognitiva, es una de las esferas más privilegiadas en la cultura patriarcal, como ya se mencionó, está imbricada y permea totalmente a la dimensión social. Apolo es el dios de la razón y de las artes, sin embargo para lo que se evoca en la época contemporánea, es para lo relacionado solo con la razón. En la presente investigación se propone integrar el dios Apolo, como arquetipo que ordena las relaciones sociales entre los hombres y las mujeres.

La esfera espiritual es una dimensión que altamente se ha desarrollado en las instituciones educativas confesionales para ser coherentes con las políticas internas, ya que es parte de la religiosidad que profesan dichas instituciones. Lo trascendente en el ser humano está empezando a tomar fuerza nuevamente luego de la década de los sesenta del siglo pasado, en las relaciones sociales, fenómeno que puede observarse mundialmente. Desde la posmodernidad, el desarrollo individual, social y el reconocimiento de la fe, se han generado movimientos sociales preocupados por la espiritualidad del ser humano. Aquí se propone incluir a la diosa griega Hestia y su arquetipo, no solo preocupada por su espiritualidad, sino en mantener encendido el fuego del hogar, de lo íntimo de lo afectivo, como también al dios y arquetipo Hermes en su parte mística.

La esfera afectiva dentro de las sociedades patriarcales se subordina a los espacios íntimos. Se piensa que es la esfera de lo femenino, cualidades que en algunas culturas se piensa, siguen siendo del campo exclusivo de la

mujer, excluyendo al hombre. Como si los hombres no pudieran desarrollar y expresar sus emociones y sentimientos. Se hace necesario dar cuenta que dentro del mismo Dionisios, está la parte mística, dentro de Poseidón, la parte paternal y la compasión en Hermes, capacidades necesarias para el desarrollo de una ética de género como la que se propone en este estudio.

La esfera estética, ha sido relegada sólo a los avances posmodernistas, recuérdese la necesidad que se posee en cualquier espacio de lo humano de lo bello, y de lo bueno (*kalós kái agathós* de los griegos) y de lo malo y lo feo. La esfera lúdica, por su parte, no puede ser relegada sólo para recuperar el niño interior. Antes bien, es la posibilidad de la vivencia de la alegría, el compartir, la celebración y la creación, características encontradas en estas dos esferas (estética y lúdica), convocan entonces entre otros al dios y arquetipo Apolo con su belleza, a Hefestos por su gran poder de creación y a Dionisios por su amor a la naturaleza para un desarrollo ecológico.

En este orden de ideas, se puede pensar en configuraciones de una deconstrucción de la cultura patriarcal, que posea no solo la lógica apolínea, la lógica estética dionisiaca, sino el poder comunicativo de Hermes, la estética y el amor de Afrodita, el conocimiento artesanal de Hefestos, la fuerza necesaria para los retos de Poseidón, el apoyo no paternalista y solidario de Deméter, el desarrollo espiritual de Hestia. Mujeres y hombres sabios e inteligentes como Artemisa y Atenea, ésta siempre fortaleciendo las causas masculinas. Promover el desarrollo del arquetipo de Hera tanto en hombres como en mujeres que sean protectores de la familia escenario por excelencia de la socialización y la formación de niños, niñas y jóvenes constructores de paz como Perséfone.

Una estructura social con equidad, ya que tanto los arquetipos de los hombres-masculinos como en los arquetipos de las mujeres-femeninos, son expresión de cualidades indistintas para los géneros, características llamadas femeninas y masculinas necesarias para la construcción de una sociedad democrática, pacífica y asertiva. Así la cultura podrá resignificar las características de flexibilidad y habilidades comunicativas, ser formadora de seres humanos con ética ciudadana, críticos, proactivos y constructores de paz, capaces de tomar decisiones autónomas, agentes de escenarios de socialización, con metas claras y con la fortaleza necesaria para recorrer el camino y sobre todo con la sabiduría para resignificar el pasado, construir conocimiento y vivir el presente y configurar un futuro desde, para y con Desarrollo Humano y Desarrollo Social para una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa arquetípica.

4.4 Aproximación a las propuestas de la diferencia, la equidad y el reconocimiento para una ética de género

Luego de presentar una reflexión ético- moral en la diferencia relacional de las identidades masculinas y femeninas desde la narratividad arquetípica de la Mitología Griega, se hace necesario incluir un abordaje ético el reconocimiento de la diferencia elemento constitutivo de la ética que aquí se propone. En esta medida, esta última parte de la investigación, explora las relaciones entre la ética de la diferencia y la ética del reconocimiento, para proponer un acercamiento a una posible ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

Para desarrollar esta propuesta, se presentan las articulaciones necesarias entre algunos conceptos de las éticas de la diferencia de Xabier Etxeberría (2000), Iris Marion Young (2000) y Luce Irigaray (2007, 2010). Luego de lo anterior, se analizarán algunos elementos conceptuales del universalismo ético de Habermas (1998, 2007), el universalismo interactivo de Seyla Benhabib (1990, 2006a, 2006b) y las éticas del reconocimiento de Nancy Fraser (2008) y Axel Honneth (1997, 2010, 2011). Todo esto, para encontrar los argumentos pertinentes para desarrollar el objetivo de este trabajo investigativo. Al finalizar esta sección se presenta una discusión sobre la teoría del reconocimiento de Paul Ricoeur (2005) y de esta manera concluir con una propuesta para una ética de género basada en el la narratividad arquetípica.

Estos puntos de vista ofrecen el camino teórico para desarrollar una ética de género sustentada en el reconocimiento de una diferencia relacional arquetípica. Cabe destacar que algunos de los autores de las éticas del reconocimiento, son de líneas contrarias dentro de los feminismos, sin embargo el interés de presentarlos y articularlos se encuentra dado por lo que pueden aportar sus elementos teóricos en la construcción de una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

Uno de los autores que ha desarrollado trabajos importantes sobre la ética es Etxeberría (2000) el cual presenta en su libro *Ética de la Diferencia*, cinco dialécticas de las ciencias humanas y sociales, donde el autor relaciona Masculino /Femenino, Nosotros/ Ellos, Conflicto y violencia colectiva, Norte/Sur y lo Universal/Particular; aplicando su análisis al ámbito moral. Estas dialécticas se generan para explorar la diferencia en la ética. El análisis de estas relaciones, se plantea desde algunas temáticas como: la ética sexual, la etnicidad, la colonización en el etnocentrismo-universalismo, lo racial y los derechos humanos, la ciudadanía nativos-in-

migrantes, las naciones sin Estado y sus derechos desde una ética liberal o comunitarista. Estas relaciones son atravesadas por el concepto de libertad que incluye la solidaridad y la responsabilidad, elementos necesarios para una ética incluyente como lo plantea el autor. Tanto la libertad, como la solidaridad y la responsabilidad, son elementos que comparten autores clásicos como Hegel (2006), Habermas (1998), Honneth (1997, 2010, 2011) y Ricoeur (2000, 2005) dentro de sus propuestas teóricas sobre la ética. Sin embargo Etxeurría (2000) que es el autor antes mencionado se adscribe a una ética discursiva y hermenéutica en la línea de Habermas (1998, 2007) y Ricoeur (2000, 2005); insistiendo asimismo en los conceptos de libertad, solidaridad y responsabilidad en sus análisis.

Esta propuesta teórica de Etxeurría (2000) se vuelve importante en la medida en que en análisis sobre lo femenino y lo masculino comienza a hacerse más visible, no solo en los feminismos o en los movimientos masculinos, sino en el panorama mundial de las reflexiones sobre la ética y la política. La libertad para Etxeurría (2000) constituye una ética que se construye a partir de la solidaridad y la responsabilidad, condiciones necesarias dentro de una ética de género.

En palabras de Ricoeur (2000): “El punto de partida de una ética sólo puede encontrarse en la noción de *libertad*, en una primera impresión de lo opuesto a la idea de ley” (Ricoeur, 2000, p.61). La libertad entendida de esta manera es la posibilidad de hacer, es la acción del agente. Sin embargo, necesita del otro, se precisa pensar en el otro. Este proceso constituye una eticidad práctica, donde el principio ético adquiere contenido moral: la promesa. Una promesa que constituye un sentido que “mantiene la oposición entre el para-sí del *ethos* y el para-otros de las costumbres” (Ricoeur, 2000, p.65).

La libertad está mediada por el “yo puedo”, por el “yo soy libre”. Esta libertad es la que permite desear la libertad del otro. “Si yo no me creo libre, tampoco creo libre al otro” (Ricoeur, 2000, p.65), esto es lo que permite hablar de la semejanza en la memoria y la alteridad en la promesa. Promesa de tu libertad y mi libertad según lo enfatiza el autor citado. Este reconocimiento de la libertad se refleja en el reconocimiento del sí mismo y el otro propuesto por Ricoeur (2005). El proceso del reconocimiento para un acercamiento ético, se discute con mayor amplitud más adelante del presente capítulo de la investigación.

Por su parte, Nancy Fraser (2008), aunque autora de la corriente del feminismo de la igualdad, avanza sus estudios éticos hasta la justicia y la política. Se incluye dentro del marco de la presente investigación, ya

Ética de género

que propone una teoría tripartita para entender la justicia en la cual se encuentra un acercamiento al reconocimiento. Este enfoque teórico tripartita es preciso incluirlo para tener presente distintas reflexiones sobre el reconocimiento en la comprensión de una ética de género.

La ética y la política tienen una relación muy estrecha⁶⁵. La investigación sobre la justicia, permite un acercamiento de los elementos éticos necesario para integrar dentro de una cultura, la igualdad, la justicia y la equidad tanto lo prudencial aristotélico y lo justo kantiano. Es decir a la manera ricoeuriana explicada en su libro de *Amor y Justicia* (2001).

Fraser (2008) propone que en la actualidad para comprender de manera integral la justicia, es necesario tener en cuenta la redistribución, el reconocimiento y la representación. La redistribución, es la preocupación por el problema de la igualdad dentro del ámbito económico. El reconocimiento es la visión cultural de la teoría de Fraser (2008), la cual parte de las particularidades y diferencias dentro de un grupo. Por último, la representación se manifiesta como la posibilidad de participación política. La integración de estas tres partes según Fraser (2008), es inexcusable, puesto que son las diferentes pugnas entre estas distintas visiones las que de alguna manera detienen el camino hacia la justicia. Esta visión permite analizar el ¿qué? de la justicia en unos ¿quiénes? Los cuales son: “¿ciudadanías territorializadas, humanidad global o comunidades de riesgo transnacionales?” (Fraser, 2008, p.21). La autora termina mostrando el ¿cómo? El cual permite el cambio de las reflexiones sobre las ciudadanías territorializadas hacia la integración de la globalidad y la comunidad, es decir en tanto representación justa, que para la presente investigación se amplía hasta una representación equitativa.

Para Fraser (2008) la justicia “es la paridad de participación. De acuerdo con esta interpretación democrática radical del principio de igual valor moral, la justicia requiere acuerdos sociales que permitan a todos participar como pares en la vida social” (Fraser, 2008, p.39). Tal y como lo muestra la filósofa, existen impedimentos en la participación causados por una injusta distribución o por una jerarquía institucionalizada que niega la posibilidad de participación, lo que se convierte en un “reconocimiento fallido” (Fraser, 2008, p.40) y a su vez en una “representación fallida”

65 Sin embargo en el presente trabajo investigativo se presenta el concepto de justicia tanto en Fraser, como en Young y Ricoeur para mostrar la evidencia de que no se excluyen ética y política, pero no se profundiza en el lado político, ya que esto representaría una investigación diferente.

(Fraser, 2008, p.43). La representación fallida se puede presentar de dos maneras. Por un lado, no hay paridad en la representación, problema que se visibiliza en el género. Por la otra parte, se presenta la exclusión de la participación política.

En el camino para dar respuesta al ¿cómo? Fraser (2008) propone construir una teoría de justicia democrática que permite transformar el marco de la deliberación política dentro de una comunidad. Esta preocupación la trabaja en distintos niveles. En el primero, “los movimientos sociales que ponen en práctica esta política buscan reparar las injusticias de primer orden de la mala distribución, el reconocimiento fallido y la representación fallida [...]” (Fraser, 2008, p. 58). Ya para el segundo nivel, los movimientos buscan reparar las injusticias generadas en la exclusión por los marcos impuestos por las comunidades, para que se puedan incluir a todos los seres humanos dentro de una “justicia en un mundo en globalización” (Fraser, 2008, p.58). Estos dos niveles son claros en los avances teóricos y políticos de los feminismos de la igualdad.

Para lo anterior Fraser (2008) muestra que es necesario un principio que englobe la redistribución, el reconocimiento y la representación, el cual nombró como el “principio normativo general de la *paridad de participación*” (Fraser, 2008, p.117). Dentro de este principio, “la justicia requiere acuerdos sociales que permitan a todos participar como pares en la vida social” (Fraser, 2008, p.117). Desde este principio, todos pueden participar en un mismo espacio de construcción discursiva que será la transformación del marco deliberativo en el que se basa la autora. Este proceso hace pensar en el desplazamiento de la visión que se presenta en las teorías de justicia del momento con el enfoque de “todos los afectados”, hacia un enfoque de “todos los sujetos” propuesto por Fraser (2008). Esta manera de proponer una democracia desde la participación, recae en las reflexiones teóricas de las teorías discursivas de Habermas (1998, 2007) y la propuesta de debates públicos de Ricoeur (2005), de lo cual se hablará más adelante.

En conclusión, la teoría de la justicia que propone Fraser (2008) es:

En primer lugar, esa teoría debería abarcar una interpretación del “qué” de la justicia que sea multidimensional en ontología social y monista en el plano normativo; por ejemplo, una interpretación que someta las reivindicaciones de redistribución, reconocimiento y representación política – ordinaria al principio de paridad participativa. En segundo lugar, esa teoría debería abarcar u punto de vista sobre el “quién” a

Ética de género

la vez reflexivo y determinativo; por ejemplo, un punto de vista que sometan las reivindicaciones contra las injusticias de des-enmarque al “principio de todos los sujetos”. Finalmente, una teoría de la justicia [...] debería comprender una perspectiva sobre el “cómo” que sea dialógica e institucional a la vez; por ejemplo, una perspectiva que contemple nuevas instituciones representativas globales en las que las reivindicaciones metapolíticas puedan ser sometidas a procedimientos de decisión deliberativamente democráticos. (Fraser, 2008, p.135)

Con todo lo anterior, una ética de género, necesita tener en primera medida un análisis sobre la construcción de la identidad de los hombres y las mujeres y de lo femenino y lo masculino dentro de un espacio y un tiempo determinado. Este abordaje hace necesario regresar al estudio de la ética en la importancia de la teoría de la personalidad de Jung (1997, 2004, 2007), la teoría de la identidad narrativa de Ricoeur (1999a, 1999b, 2003), la cual se desarrolla entre una teoría de la acción según la postula Ricoeur (1981, 1999a, 1999b, 2010), y una teoría ética propuesta por el mismo autor (Ricoeur, 1985, 2000, 2005). Esta ética de género que aquí se propone, puede permitir elaborar procesos de justicia que desarrollen una redistribución, un reconocimiento y una representación entre todos los hombres y todas las mujeres mediado por la participación discursiva con libertad.

Por consiguiente, para que se pueda construir dicha ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica, habrá que añadir aspectos conceptuales de las teorías encontradas entre las éticas universalistas y las éticas comunitaristas. Existe una corriente el universalismo ético que comienza de manera particular en la época de la ilustración con Kant (1981, 2007) y en el siglo XX se desarrolla con Habermas (1998, 2007), la teoría crítica y en este sentido Seyla Benhabib (1990, 2006a, 2006b) y su propuesta del universalismo interactivo. Por su parte, los comunitaristas sustentan sus reflexiones en Aristóteles (2000) y su proceso de desarrollo en el siglo XX tiene a sus mayores representantes en Walzer (1998) y Taylor (2011), entre otros. Estos elementos serán analizados en la siguiente sección.

4.4.1 Aportes del universalismo ético y del comunitarismo para la perspectiva de género

Para la presente parte de la investigación se retoman los elementos teóricos universalistas y comunitaristas que desarrollan Rawls (2007, 2012), Benhabib (1990, 2006a, 2006b), Habermas (1998, 2007) y Ricoeur

(2000, 2005). Para articular los elementos conceptuales de estas teorías, se hará una relación dialéctica a la manera del método ricoeuriano y junguiano y de integración de un enfoque de género. Enfoque donde no solo se busca la reivindicación feminista, sino la inserción de las diferencias de las mujeres y de los hombres, como personas particulares, lo cual corresponde a un enfoque sintetizador de género al unir conceptualmente las teorías feministas y la de los movimientos masculinos, desde las narratividades arquetípicas de cada cual.

Para comenzar a mostrar las relaciones entre el universalismo y el comunitarismo ético, se incluye algunos elementos de la teoría de la justicia de John Rawls (2007, 2012). Aunque considerado un autor de las éticas universalistas, se tomarán los dos principios de su teoría de la justicia y la pertinencia del segundo dentro de una ética de la diferencia la cual se constituye desde lo comunitarista. Rawls (2007, 2012) propone dos principios fundamentales para una teoría de la justicia. El primer principio es: "Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás." (Rawls, 2012, p.67). Este principio da cuenta de una justicia de la igualdad en sentido universal y abstracto. Mientras que el segundo principio, "las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos." (Rawls, 2007, p.194; Rawls, 2012, p.68). Este segundo principio se puede articular en un análisis de la distribución más amplio que se configura dentro de la presente investigación y da cuenta de una justicia que tienen en cuenta al otro y su diferencia, en su sentido particular y concreto.

El segundo principio entonces, puede relacionarse con la teoría de la justicia de Fraser (2008) para tener en cuenta lo sucedido en la política y la economía con respecto a las mujeres. Esta interpretación nace también del entendimiento del propio Rawls (2012), donde el segundo principio contiene tanto la "eficiencia" como la "diferencia" (Rawls, 2012), ya que este segundo principio, "exige que las superiores expectativas de los más favorecidos contribuyan a las perspectivas de los más necesitados" (Rawls, 2012, p.98). La diferencia política nace de la falta de igualdad de oportunidades que se tiene entre las mujeres y los hombres. Rawls (2012) no amplió su teoría hacia la desigualdad de los géneros, puesto que para él los desfavorecidos y necesitados nacen de tres diferentes contingencias. La primera, una genealogía o una clase social desfavorables. La segunda se presenta cuando las "dotes naturales (realizadas) les permiten

Ética de género

vivir menos bien [a los seres humanos]⁶⁶” (Rawls, 2012, p.100). La tercera es cuando “aquellos a quienes en el curso de su vida la suerte y la fortuna les resultaron adversas” (Rawls, 2012, p.100). Dentro de la presente investigación se analiza desde la perspectiva de género.

En esta línea argumentativa las desigualdades de género no están consideradas de manera expresa dentro de estas contingencias, tal y como se puede leer con el autor. Puesto que las diferencias sexuales, según lo considera el autor deben estar incluidas dentro de la posición de igualdad de oportunidades. Sin embargo Rawls (2012), dice: “Así, pues, si por ejemplo, los hombres resultan favorecidos en la asignación de derechos básicos, esta desigualdad estaría justificada por el principio de diferencia (en su interpretación general) sólo si fuera en beneficio de las mujeres y aceptable desde su punto de vista” (Rawls, 2012, p.101). Esta afirmación al contrastarla con la realidad y dentro de los planteamientos de la igualdad de género, se ha mostrado que no sucede de esta manera. Por tanto existe una justicia que no es “imparcial” sino todo lo contrario, que atenta contra la diferencia que se deduce del segundo principio de Rawls (2012).

Según Ricoeur (2000), el segundo principio de Rawls (2012), “se encarga de los principios desiguales concernientes, recordémoslo, a las diferencias de rentas y de riquezas, ciertamente, pero también diferencias de autoridad y de responsabilidad en organizaciones de todo género [incluyendo a las diferencias entre hombres y mujeres]”⁶⁷. (Ricoeur, 2000, p.44). Lo anterior, se refleja en Ricoeur una interpretación rawlsiana a la manera de Fraser (2008). Esta interpretación se hace visible, con la intervención que se hace a la cita, donde la exploración de las diferencias, no solo se sustenta en las funciones de las instituciones, sino en la inclusión de la politización misma de quienes integran las organizaciones es decir no solo hombres sino también las mujeres.

Por su parte Habermas (2007), uno de los autores más prolijos de la Escuela de Frankfurt merecería un estudio completo y a profundidad, sin embargo para la presente investigación solo se toman dos elementos de su propuesta sobre la eticidad, dado que son los que respaldan de manera puntual a lo que aquí se discute. Estos elementos son la acción comunicativa y el universalismo. La acción comunicativa, está entendida en las acciones que se dan entre los agentes iguales y libres tal y como la plantea Rawls (2012). Lo importante en Habermas (2007) es que comienza

66 La bastardilla es de la autora de la presente investigación.

67 La bastardilla es de la autora de la presente investigación.

a evidenciar que: “El respeto recíproco e igual para todos exigido por el universalismo sensible a las diferencias quiere una inclusión no niveladora y no cosificadora de otro en su alteridad” (Habermas, 2007, p.176). La alteridad para la presente investigación es el otro dentro del análisis del género. Así pues, una ética de género, incluye una ética comunicativa y discursiva para llegar a acuerdos éticos y morales entre los hombres y las mujeres, como plantearía Ricoeur (2005) en su debate público.

El segundo elemento que se incluye de Habermas (2007), es el universalismo. Habermas (2007), lleva al lector a pensar en su principio de universalización el cual versa: “que una norma es válida únicamente cuando las consecuencias y efectos laterales que se desprenderían previsiblemente de su seguimiento general para las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas *de cada cual* por todos los interesados”. (Habermas, 2007, p.178). Este principio es relevante dentro de una ética de género porque habla de inclusión, donde se hace ineludible la imbricación del otro. Ya que,

La asunción de una perspectiva de reciprocidad universalizada (“de cada cual”, “por todos”) exige no sólo empatía (Einfühlung), sino también la intervención en la interpretación de la autocomprensión y la visión del mundo de los participantes que tienen que mantenerse abiertos a revisiones de sus autodescripciones y de las descripciones de los extraños (y del lenguaje de las mismas) [tanto hombres como mujeres]⁶⁸. (Habermas, 2007, p.179).

Sin embargo tal y como lo plantea Seyla Benhabib (2006a) la ética discursiva de Habermas (1998a, 1998b, 2007) no está constituida en la profundización de los problemas de la identidad, que propenden por la reconciliación y la armonía del universalismo interactivo propuesto por ella. Esta ética promueve la participación, la efectividad de llegar a acuerdos en los distintos ámbitos de la vida en sociedad. Dentro de esta corriente de la teoría crítica y de un universalismo ético, Benhabib (2006a) propone una ética, que se debe plantear desde un “universalismo interactivo, no legislativo, conector de las diferencias entre géneros, no ciego a ellas, sensible al contexto y no indiferente a las situaciones” (Benhabib, 2006a, p. 16). Así Benhabib (2006a) pretende hacer visible que no se puede omitir a las mujeres dentro de la moralidad universalista, para lo cual utiliza tres caminos como déficits epistémicos a tener en cuenta para no caer en ellos y hacia la exclusión de las teorías feministas.

68 La bastardilla es de la autora de la presente investigación.

Ética de género

El primero, la exclusión de las emociones morales. El segundo, la es-cisión entre el espacio público y privado que opone la justicia de la vida bueno. Y el tercero, la ceguera de la mujer y sus actividades. La ética de Seyla Benhabib (2006b), se suscribe en un “estudio de la ética en el contexto de una teoría crítica de la sociedad y la cultura” (Benhabib, 2006b, p. 20). El objetivo de dicha ética se plantea como: “situar la razón y el ser moral de modo más decisivo en el contexto de género y comunidad”, insistiendo en el poder de los individuos para cuestionar esa ubicación en nombre de principios universalistas, identidades futuras y comunidades aún no descubiertas. (Benhabib, 2006b, p.21).

El plan anterior permite desarrollar una teoría moral universalista que defina el “punto de vista moral” a la luz de la reversibilidad de las perspectivas y de una “mentalidad ampliada” Benhabib (2006a). Tal teoría moral permite reconocer la dignidad del otro generalizado a través del reconocimiento de la identidad moral del otro concreto”. (Benhabib, 2006a, p.189). La unión entre el otro generalizado y el otro concreto, es suscitada por el diálogo, para llegar a acuerdos a partir del razonamiento de las necesidades del otro concreto. Este diálogo donde se integren lo público, entendido como cambiante, histórico, masculino y relativo a la esfera de la justicia y lo privado relacionado con lo femenino, ahistórico, estático y perteneciente a la esfera del cuidado (Benhabib, 2006b, p. 181). Para lo anterior, se hace necesario redefinir las esferas y reorientarlas para que se genere un desarrollo moral y político, desde los espacios de las teorías éticas feministas y en las teorías de género. Este camino también se encuentra en el reconocimiento de la ética y la moral de Ricoeur (2003, 2005), aunque no se desarrolla de manera explícita hacia la constitución de una ética de género.

Es necesario señalar que el otro generalizado como lo afirma Benhabib (1990) debe entenderse como aquel individuo con los mismos derechos morales que nosotros. Por su parte, el otro concreto se asume como un individuo único, con una historia vital determinada. Para Benhabib (2006b), estas dos posturas necesitan unirse dentro del proceso de una teoría feminista sobre la ética, para sustentar el reconocimiento de los derechos civiles, legales y políticos dentro de la cultura, donde “tendremos esperanzas de avanzar hacia una visión más integrada de nosotros mismos y nuestros semejantes como otros generalizados tanto como “otros concretos”. (Benhabib, 2006b, p. 195)

Asimismo, la reversibilidad en su contexto se objetiva desde el pensamiento ampliado, donde se unen la moralidad de los elementos privados,

la ética del cuidado y la política de los elementos públicos de las éticas de la justicia, para conformar una postura, tanto discursiva como participativa, para hombres y mujeres. Por todo lo anterior, Benhabib (2006a) culmina su propuesta de análisis así:

[La teoría feminista de los sistemas de género-sexo]⁶⁹, históricamente conocidos han contribuido a la opresión y la explotación de las mujeres. La tarea de la teoría crítica feminista es sacar a la luz este hecho y desarrollar una teoría que sea emancipadora y reflexiva y que pueda ayudar a las mujeres en sus luchas por superar la opresión y la explotación. (Benhabib, 2006a, p. 176)

Benhabib (2006a) plantea que una ética discursiva es preferible a la ética de la justicia de Rawls (2007, 2012), en tanto que en aquella se “institucionaliza un verdadero diálogo entre seres reales que son tanto “otros generalizados”, considerados como agentes morales iguales, como “otros concretos”, es decir, individuos con diferencias irreductibles” (Benhabib, 2006a, p. 193). Es pertinente terminar esta sección exponiendo parte de la postura de Benhabib (2006a) sobre género, ya que de allí se puede relacionar la diferencia de las identidades masculinas y femeninas. Dichas identidades que se expresan plurales y que se pueden visibilizar en la mitología griega con los arquetipos de los dioses y las diosas. Adhiriéndose esta propuesta a la idea de que cada arquetipo puede brindar una postura sobre una ética de la diferencia, como se presentó en el parte anterior del presente capítulo y en el capítulo tercero.

Benhabib define el concepto género, en respuesta a la diferencia que proponen Platón (1988), Aristóteles (1994) y Kant (1981, 2007), como:

La construcción diferencial de los seres humanos en tipos masculino y femenino. El género es una categoría relacional. Es una categoría que trata de explicar la construcción de cierto tipo de diferencia entre los seres humanos. Las teorías feministas, ya sean psicoanalíticas, posmodernas, liberales o críticas, se unen bajo la suposición de que la constitución de las diferencias de género es un proceso histórico y social, y que el género no es un hecho natural.

La construcción e interpretación de las propias diferencias anatómicas es en sí mismo un proceso social e histórico. Que los

69 La bastardilla es de la autora de la presente investigación.

Ética de género

tipos masculino y femenino de la especie son diferentes es un hecho, pero este hecho también se construye siempre socialmente. La identidad sexual es un aspecto de la identidad de género. El sexo y el género no están relacionados el uno con el otro como la naturaleza a la cultura. La misma sexualidad es una diferencia culturalmente construida. (Benhabib, 2006a, pp. 218-219)

Con todo lo anterior, los elementos que constituyen una ética de género de la diferencia son, una ética con una libertad a la manera de Etxeberria (2000), para poder hablar de un reconocimiento a la diferencia en el sentido de Fraser (2008) y pasar de esta manera a la integración entre el universalismo de Habermas (2007) con el universalismo interactivo del otro generalizado y el otro concreto de Benhabib (1990, 2006a, 2006b). Esta integración entre el universalismo y el comunitarismo se puede realizar como se mencionó anteriormente desde el principio de la diferencia de Rawls (2007, 2012).

A continuación, se profundiza en la ética de la diferencia para comprender el proceso en el que se construye el reconocimiento para la construcción de una ética de género. La diferencia es el proceso por el cual nace la necesidad del reconocimiento, dentro de la presente investigación, se avanzará hasta el reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

4.4.2 Aportes de la ética de la diferencia en la configuración de una ética de género

En este punto es necesario aclarar un poco, que la diferencia sexual, es concebida como la diferencia anatómica en la que se sustenta algunos feminismos. En esta corriente teórica se encuentra la autora Luce Irigaray (2007, 2010) postestructuralista lacaniana que ha escrito alrededor de la construcción de la diferencia a través de la Filosofía y la teoría psicoanalítica de la identidad de los hombres y las mujeres. Antes de mostrar la propuesta de dicha autora, es obligatorio decir que dentro del presente trabajo investigativo, no se está de acuerdo con sus planteamientos, puesto que llevan a un entendimiento de la mujer como omnipotente (Irigaray, 2007, 2010). Lo anterior genera un giro al esencialismo que lo único que hace es volver a poner la diferencia en lo sexual o lo psicoanalítico ortodoxo. La diferencia dentro de la presente investigación se refiere a la diferencia relacional, entendida como la capacidad relacional que desde el reconocimiento, permite al hombre y a la mujer narrarse arquetípicamente.

Luce Irigaray (2010) propone una ética de la diferencia sexual sustentada en la admiración, concebida por la autora como una pasión, afirma-

ción que recupera de Descartes (1997) y recuerda a Aristóteles (2000). La admiración para la autora es “la impulsión de lo móvil en todas sus dimensiones” (Irigaray, 2010, p.106). En este sentido es que la autora plantea que la admiración es primera e “indispensable para la vida, pero también e incluso para la creación de una ética: “En concreto de y mediante la diferencia sexual” (Irigaray, 2010, p.106). Descartes (como se citó en Irigaray, 2010) afirma que:

A la admiración se une el aprecio o el menosprecio, según sea la grandeza de un objeto o su pequeñez lo que admiremos. Y podemos así apreciarnos o menospreciarnos a nosotros mismos; de donde provienen las pasiones, y a continuación los hábitos, de magnanimidad o de orgullo y de humildad o bajeza. (Irigaray, 2010, p.108)⁷⁰

En cuanto a la diferencia sexual, Irigaray (2010) plantea que:

Lo que es el otro, quién es el otro, yo nunca lo sé. Pero el otro que para para mí es siempre incognoscible es el otro que difiere sexualmente de mí. Ese asombro, esa maravilla, esa admiración ante lo incognoscible debería volver al lugar que le corresponde: el de la diferencia sexual. (Irigaray, 2010, p.42)

En esta línea argumentativa nace de la posibilidad de hablar de una forma de diferencia total entre los hombres y las mujeres, lo cual lleva a la filósofa lacaniana a preguntarse: “¿Qué pueden tener en común el hombre y la mujer?” La respuesta de Irigaray (2010) es que tanto la concepción como la percepción sin jerarquía es la que poseen en común el hombre y la mujer, lo que permite abrirse “más por la libertad de cada uno(a) al (la) otra necesidad y libertad. En sí para sí y para el otro” (Irigaray, 2010, p.126). Dentro del análisis sobre la relación entre los hombres y las mujeres,

El símbolo más insistente, el más misteriosamente próximo y siempre olvidado es el símbolo viviente de la diferencia sexual. Pero ¿éste no se simboliza a sí mismo? Y lo femenino sirve eventualmente como símbolo entre hombres, entre pueblos, sin acceder al simbolismo, sin disponer de símbolos,

70 Este concepto de menosprecio también es analizado por Honneth (2011) para manifestar las formas de lucha que se configuran en contra del reconocimiento dentro de la constitución de lo social. Dichas formas de desprecio o menosprecio son: maltrato y violación, los cuales se presentan en contra de la integridad física, la desposesión de derechos y exclusión, que se da en contra del reconocimiento en la integridad social y la indignidad e injuria que va en contra del honor o la dignidad.

Ética de género

¿La diferencia sexual como símbolo se escinde en dos sin remedio? Lo femenino cae al nivel de tierra sin cultivar, materia para la obra, o símbolo moneda, madre o virgen sin identidad de mujer. Lo masculino ya no entra en el cuerpo o la carne del símbolo, labrándolo o pasándolo de mano en mano desde el exterior. (Irigaray, 2010, p.147)

Esta afirmación se ha desarrollado dentro del capítulo tercero. En la parte de la configuración del patriarcado, donde la mujer dentro del proceso de la división del trabajo, se convierte en un símbolo de intercambio desplazando la diferencia de lo femenino y lo masculino en un signo de poder y sumisión, construyendo dos distintos lugares para hombres y para mujeres. El lugar del hombre se convierte en el principal y fundamental dentro de las reflexiones de la construcción del conocimiento de la identidad, de la ética y la política. Este proceso da como resultado en palabras de Irigaray (2010) “El desamparo fundamental de nuestra época podría interpretarse como olvido o menosprecio de ese elemento indispensable para la vida en todas sus manifestaciones: de las más vegetales y animales a las más sublimes” (Irigaray, 2010, p.161).

Sin embargo dentro del presente trabajo, la conceptualización de la ética de Irigaray (2010) lleva al estudio de la ética de la diferencia de Iris Marion Young (2000) que no solamente se concentra en una diferencia sexual, sino en una diferencia relacional. Esta autora también adelanta sus conceptos teóricos de la ética hasta la política y la justicia, como lo hace Nancy Fraser (2008).

Para Young (1990, 2000) el principio de igualdad de trato en el que se buscaba un tratamiento de equidad y de inclusión, elimina la diferencia y esto lleva a la autora a configurar una teoría política que visibilice la diferencia sexual. Desde esta conceptualización sobre la política, la diferencia no debe entenderse como oposición e identificando la igualdad con la identidad, ni pensar la diferencia como desviación o desvalorización. Esta manera de ver la diferencia se relaciona con la manera en que se propone la diferencia dentro de la presente investigación, es decir, como la diferencia relacional arquetípica que se construye tanto en lo femenino como en lo masculino y que configura a su vez la identidad de género.

Es necesario reiterar, que el concepto de género al que aquí se refiere, analiza las condiciones identitarias tanto de los hombres como de las mujeres para construir una perspectiva de género integral y por tanto incluyente. Esta posición teórica, permite construir una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica. En virtud de ello,

el presente trabajo de investigación ha incluido en sus comprensiones, el estudio de los feminismos de la diferencia, los movimientos masculinos, la psicología femenina y la psicología masculina para ser coherente con el enfoque de género y la ética de género que se propone. En esta integración, es importante destacar el análisis de las diferencias relacionales arquetípicas de los hombres y de las mujeres que constituyen tanto lo femenino como lo masculino.

Para clarificar lo anterior, se retoma lo dicho en el capítulo segundo y el capítulo tercero en cuanto al concepto de diferencia y sus distintas acepciones en la filosofía y en las teorías feministas. En un principio, el concepto de diferencia estaba asociado con las teorías esencialistas, las cuales proponen una única naturaleza en las mujeres. Posteriormente, se relaciona la diferencia con identidad donde adquiere otro sentido: “La identidad pasó de ser un concepto más complejo atinente a la comprensión de las biografías e historias particulares como textos narrativos en las que se podrían especificar cualidad permanentes fuera de contexto” (Yañez, 2000, p.278). Con base en lo anterior, la presente investigación plantea diversas identidades de los hombres y de las mujeres, mismas que se construyen en las diferencias relacionales arquetípicas, a la manera del enfoque junguiano, y de la identidad narrativa, personal y colectiva, de Ricoeur (2003).

La política de los movimientos sociales busca realizar una crítica sobre las normas y las prácticas culturales que contribuyen a la visibilización de la opresión y la dominación, realizando una exigencia de transformación a las mismas. En esta medida, dentro de los movimientos sociales que se han encargado de politizar la cultura, los feminismos de la igualdad sobresalen como el de mayor alcance en el siglo XX y XXI que trabaja en contra de la dominación y la opresión. Dichos feminismos buscan con su trabajo que se construya una justicia social en un marco democrático donde “los grupos oprimidos tienen capacidad para expresar en el ámbito público sus intereses y experiencias en igualdad de condiciones con otros grupos, [donde] podrá entonces eliminarse la dominación de grupo a través de procedimientos formalmente iguales de participación.” (Young, 2000, p.163). De modo que, es necesaria una igualdad de condiciones para incluir las diferencias.

[La diferencia]⁷¹ se refiere tanto a la dinámica de eventos concretos como a la diferenciación cambiante de la que de-

71 Young (2000) afirma:

Apruebo esta política de la diferencia, y sostengo que lo que está en cuestión es el propio significado de diferencia social. La política tradicional que excluye o desvaloriza a algunas personas por sus atributos de grupo asume un significado

Ética de género

pende la significación. La razón, el discurso, están ya siempre insertas en un mundo plural, heterogéneo, que excede la comprensión totalizadora. Cualquier cosa identificable presupone algo más respecto de lo cual se presenta como antecedente, del que se diferencia. Ninguna manifestación puede tener significados como no se destaque por su diferencia respecto a de otra manifestación. Si se lo entiende como diferentes, los entes, eventos, significados no son ni idénticos ni opuestos. Se pueden conectar en ciertos aspectos, pero la similitud nunca es igualdad, y lo similar solo se identifica a través de la diferencia. La diferencia sin embargo, no es completa alteridad, una total ausencia de relación o atributos compartidos. (Young, 2000, p.169)

En esta línea teórica, el camino que lleva a negar la diferencia, convierte la pluralidad en lo similar y a su vez ésta en lo idéntico en la diferencia absoluta, que no retoma la parte de la diferencia en la relación de lo arquetípico. Este planteamiento lleva a un razonamiento moral que se focaliza en una visión de la imparcialidad y lo impersonal, que igualmente niega “los sentimientos, deseos, intereses y compromisos que pudiera tener respecto de la situación [el agente], o de los que otras personas pudiera tener [respecto de la situación]”⁷² (Young, 2000, p.171). La imparcialidad reprime la diferencia en la especificidad de las situaciones, elimina la heterogeneidad de los sentimientos y es la reducción de la particularidad en unidad, que presupone una universalidad. (Young, 1990, Young, 2000). Esta represión, también es criticada por Ricoeur (2000, 2003, 2005), en donde se hace necesaria la inclusión del otro dentro de una historia biográfica particular.

Para Young (2000) la justicia social debe “socavar la opresión, especialmente la opresión que resulta de aversiones inconscientes y de la creación de estereotipos, así como de la pretensión de que el punto de vista de los individuos privilegiados es neutral” (Young, 2000, p.26). Así pues, la justicia social, necesita integrar un análisis sobre el poder, con sus respectivos procedimientos de toma de decisiones, la división del trabajo,

esencialista de la diferencia; define a los grupos como portadores de naturalezas diferentes. Una política igualitaria de la diferencia, en cambio, define la diferencia de manera más fluida y relacional, como el producto de procesos sociales. (Young, 2000, p.266)

72 Las bastardillas son de la autora de la presente investigación.

la cultura y la distribución⁷³. Lo anterior es relevante para Young (2000) y para la presente investigación porque es el punto central de la indagación sobre la justicia social, requiere estar focalizado en la dominación y la opresión y no sobre la distribución. Argumento central a su vez dentro de los acercamientos de la justicia de Fraser (2008) como se mencionó anteriormente y hacia una ética del reconocimiento tal como lo sugiere Honneth (1997, 2010, 2011).

Las consideraciones sobre la distribución se han focalizado en los bienes primarios, los derechos, las necesidades, los méritos, las oportunidades, las capacidades y la autoestima. Sobre estas consideraciones es necesario realizar una crítica, o lo que Young llama politizar los diferentes temas que se articulan dentro de la justicia social. Esta politización, adquiere sentido para que las teorías de la justicia social no solo se centren en la distribución de bienes materiales, ingresos o la distribución de posiciones de prestigio. Dentro de la distribución es pertinente, según Young (2000), tener presente “qué hay que distribuir, cómo se distribuye, quién distribuye y cuál es el resultado de la distribución (Young, 2000, p.43).

En Young (2000) se encuentran otros temas para entenderse dentro de la justicia social. Por un lado, una politización de la distribución que dé cuenta del cambio en “la organización social más allá de la asignación de riqueza, ingresos y recursos (Young, 2000, p.46). Por otro lado, politizar además las maneras de tomar decisiones, para que se dé una verdadera participación desde la democracia⁷⁴ y se transforme la cultura de la distribución en la articulación de estas necesidades.

Igualmente tal y como se planteó en el capítulo tercero de la presente investigación. Young (2000) también evidencia que la división del trabajo, es un tema que es necesario politizar dentro de los espacios familiares y sociales. Según Young (2000):

La justicia no debería referirse solo a la distribución, sino también a las condiciones institucionales necesarias para el

73 Según Dieterlen (2003). La distribución es todo aquello que se tiene en cuenta para completar la frase de Robert Nozick, “a cada cual según sus... “. (Nozick, 1988, p.162). “Dicho espacio ha sido llenado por un gran número de conceptos; por ejemplo, el mérito, las necesidades, las capacidades, los bienes primarios, etc.”. (Dieterlen, 2003, p.55)

74 Según Young (2000) “un ámbito público democrático debería proveer de mecanismos para el efectivo reconocimiento y representación de las voces y perspectivas particulares de aquellos grupos constitutivos de lo público que están oprimidos o desaventajados”. (Young, 2000, p.310)

Ética de género

desarrollo y ejercicio de las capacidades individuales, de la comunicación colectiva y de la cooperación. Bajo esta concepción de la justicia, la injusticia se refiere principalmente a dos formas de restricciones que incapacitan, la opresión y la dominación. Estos impedimentos incluyen modelos distributivos, pero implican también cuestiones que no pueden asimilarse sin más a la lógica de la distribución: procedimientos de toma de decisiones, división del trabajo y cultura. (Young, 2000, p.71-72)

Dentro del proceso de la politización de la cotidianidad, Young (2000) afirma que los movimientos sociales han aunado esfuerzos en politizar la cultura. La cultura entendida como las normas y prácticas que constituyen la vida social, entre las que se encuentran lo lingüístico, lo simbólico y lo afectivo. La cultura contiene los medios para la acción, deseos, significados y gestos inconscientes, que las personas adquieren y reproduce en la cotidianidad (Young, 2000). El debate entre lo universal y lo concreto vuelve en este punto a cobrar importancia, no solo desde la constitución de las identidades de los hombres y mujeres desde lo inconsciente, sino desde el enfoque del hombre capaz con sus acciones desde la razón, lo axiológico y lo psicológico. Este análisis sobre lo universal y lo contextual que en palabras de Benhabib (1990, 2006a, 2006) se constituye desde el otro generalizado y el otro concreto; así como desde la Psicología Arquetípica se constituye desde los sentimientos, deseos, intereses y la narrativa arquetípica, permite pensar una ética de género.

Young (2000) afirma que “en la medida en que la filosofía normativa ignora estos aspectos de la opresión presente en la conciencia práctica y en el inconsciente, no solo contribuye poco a acabar con la opresión, sino que contribuye en alguna medida al silenciamiento de las personas oprimidas” (Young, 2000, p.251); tal y como se presenta en el enfoque de la psicología femenina y la psicología masculina de Bolen (1994, 2002) y la ética propuesta por Adams (1999) en la parte anterior del presente capítulo. El acercamiento a la necesidad de la integración de los arquetipos en el sí mismo, tal y como aquí se presenta, puede constituir una ética incluyente de cada ser humano en relación con los otros dentro de lo que aquí se propone bajo el nombre de una ética de género. Young (2000) asevera que “La politización de la cultura requiere de un paso previo a la terapia, que es la afirmación de una identidad positiva por parte de aquellas personas que experimentan el imperialismo cultural” (Young, 2000, pp. 260-261). Esta afirmación, se encuentra en la propia necesidad de la Psicología

Analítica de Jung (1997) para entender la construcción de la identidad en los hombres y en las mujeres.

La propuesta según Young (1990, 2000) es hacia una ética que se desplace de lo imparcial a lo dialógico. En esta línea de pensamiento ella propone una ética discursiva o comunicativa a la manera de la desarrollada por Habermas (1998, 2007). Sin embargo como ya se ha mencionado, el presente trabajo de investigación toma elementos no solo del universalismo habermasiano de una ética de la acción comunicativa, sino también del universalismo interactivo que propone Benhabib (1990, 2006a, 2006b). Una ética de género que construya una democracia participativa, para “salir del racismo, el sexismo, la homofobia, y la discriminación en razón de la edad y la discapacidad, culturalmente definidas, es incitar a todos los sujetos a un entendimiento de sí mismos como plurales, cambiantes, heterogéneos” (Young, 2000, p.249). Asimismo, como lo propone Benhabib (2004), una ética donde “la tensión entre la reivindicación de derechos humanos universales y las identidades particulares culturales y nacionales [al igual que las que se encuentran en el género]⁷⁵ es constitutiva de la legitimidad democrática” (Benhabib, 2004, p.41).

Se puede comprender aquí que el entendimiento del otro para una democracia participativa, incluye el conocimiento del otro, esa visibilización de la que habla Honneth (2011), y que refiere al reconocimiento de la diferencia; un reconocimiento que parte de la filosofía de Hegel (2006) quien postula el reconocerse desde el amor en la familia, la reciprocidad en el derecho y la solidaridad en el Estado. Estos planteamientos acerca del reconocimiento también se encuentran en Ricoeur (2005), en sus estudios acerca del reconocimiento del sí mismo, el reconocimiento del otro y el reconocimiento en la mutualidad. El reconocimiento es un elemento importante para la construcción de una ética de género, lo cual se desarrollará más adelante.

Es importante retomar a Young (2000) y afirmar que: “al atacar la proclama universalista hacia la unidad que rechaza a algunos grupos y los presenta como el “otro”, la afirmación de la especificidad positiva de grupo introduce la posibilidad de entender la relación entre grupos como sola diferencia, en lugar de exclusión, oposición o dominación”. (Young, 2000, p.280). Esta afirmación permite reorientar la mirada de una justicia distributiva hacia una justicia que recupere las diferencias en los grupos sin opresión. Desde la teoría de Young (1990):

75 La bastardilla es de la autora de la presente investigación.

Ética de género

La ética moderna define la imparcialidad como el sello característico de la razón moral. [...] La imparcialidad nombra un punto de vista de la razón que queda fuera de cualquier interés o deseo. [...] Quien hace un razonamiento moral imparcial se sitúa de este modo fuera y por encima de la situación sobre la que está razonando, sin poner nada en juego, [...] Defenderé, sin embargo, que el ideal de una razón normativa situada en un punto que trasciende todas las perspectivas es tanto ilusorio como opresivo (Young, 1990, p.93).

Esta justicia sobrepasa la imparcialidad que puede tener oculta rasgos de opresión y dominación. De modo que se da un paso adelante sobre la manera de ver la justicia por parte de Rawls (2007, 2012), la cual se focaliza en la imparcialidad de la distribución. Estos elementos conceptuales sobre la opresión y dominación de Young (1990), remiten al análisis de, *La lucha por el reconocimiento* de Honneth (1997) que visibiliza la noción de desprecio y opresión en el menosprecio de la sociedad.

Antes de continuar con una justicia focalizada en el reconocimiento y la opresión, es nuevamente pertinente decir qué elementos hasta el momento se incluyen en una ética de género que privilegia la diferencia. Estos elementos son la integración de las perspectivas de libertad, la integración universalista y comunitarista. Además de lo anterior, se debe de incluir el desplazamiento de una teoría de la justicia de la distribución que lleva a la opresión, hacia la necesidad del reconocimiento de la diferencia.

La opresión lleva a pensar en diferentes conceptos como la explotación, entre ellos “la transferencia de los resultados del trabajo de un grupo social en beneficio de otro” (Honneth, 1997, p. 88). La marginación, que se da como resultado de la opresión y la explotación, implica un problema en la distribución. Esta problemática “conlleva además la privación de condiciones culturales, prácticas institucionales, para el ejercicio de las capacidades en un contexto de reconocimiento e interacción” (Honneth, 1997, p. 97). La carencia de poder, de la opresión, se presenta cuando una persona que no tiene poder y tampoco autoridad. Tanto la opresión, como la marginación y la carencia del poder, se presentan normalmente en el ámbito de la división del trabajo y en las culturas patriarcales.

El imperialismo cultural contiene una relación entre la invisibilidad y el señalamiento de la diferencia. La invisibilidad es una condición de desprecio, como se encuentra en Honneth (2011), como un tipo de humillación racista, “una forma de invisibilización, esto es, de hacer desaparecer, que

aparentemente no tiene que ver con la no presencia física, sino con la no existencia en un sentido social” (Honneth, 2011, p. 165-166).

Honneth (2010), afirma que las reflexiones de las teorías de la justicia, comienzan en la década de los ochentas del siglo pasado a cambiar de la importancia de la distribución para la eliminación de las “desigualdades sociales o económicas que no fuera posible justificar con argumentos razonables” (Honneth, 2010, p. 9-10) hacia la “prevención de la humillación o del menosprecio; las categorías centrales de esta nueva visión ya no son la *distribución equitativa* o la *igualdad de bienes*, sino la *dignidad y el respeto*” (Honneth, 2010, p. 10). Según el autor, se han brindado dos distintas explicaciones para dicho cambio. En primera medida por “un desencanto político” (Honneth, 2010, p. 12) y por otro lado, “un aumento en la sensibilidad moral” (Honneth, 2010, p. 12). Dicha sensibilidad moral, en la cual, la dignidad y el respeto son la fuente para entender la justicia.

4.4.3 El reconocimiento como elemento ético esencial en una ética de género

En Honneth (2010), se evidencia que es en las últimas décadas que el reconocimiento cobra importancia dentro de los espacios del “multiculturalismo como en la fundamentación teórica del feminismo [donde] se confirmó rápidamente como ideal común la visión normativa de que los individuos o los grupos sociales necesitaban obtener reconocimiento o respeto por su *diferencia*” (Honneth, 2010, p. 14). En este orden de ideas, muestra que hay tres distintas maneras de entender el concepto del reconocimiento. El primero para “una ética feminista, el concepto es usado hoy para identificar aquella forma de afecto y de atención amorosas cuyo modelo empírico es la relación de la madre hacia su hijo” (Honneth, 2010, p. 16). Sin embargo para el contexto de la presente investigación no se entiende de esta manera, puesto que el reconocimiento dentro de una ética de género sobrepasa toda la corriente de una ética del cuidado para convertirse en una ética del reconocimiento de la diferencia. En este sentido, se acerca más a la segunda y tercera formas de entender el concepto que se encuentra en Honneth (2010) y en Ricoeur (2005).

La segunda forma de comprender el concepto del reconocimiento en Honneth (2010), la presenta “en el contexto de la ética discursiva de Habermas, [...], por reconocimiento se entiende un respeto mutuo tanto de la especificidad como de la igualdad de todas las otras personas, que tiene como ejemplo paradigmático el comportamiento discursivo de los participantes en una argumentación” (Honneth, 2010, p. 16). Esta forma

Ética de género

de comprender el reconocimiento, da cuenta de la integración que es necesaria dentro de una ética de género, en la que los feminismos de la igualdad han ganado terreno en los últimos dos siglos. Un reconocimiento de la igualdad en los hombres y en las mujeres dentro de su capacidad argumentativa y en su rol en la construcción de una ética incluyente que desmitifique el contexto del patriarcado.

En esta medida, de los feminismos de la diferencia y la ética discursiva de Habermas (2007) representan como lo diría Jaggar (20001), la aceptación de “que los sujetos morales son diferentes” (Jaggar, 2001, p. 251). Esta inclusión entre la igualdad universalista y la diferencia comunitarista, dentro de una ética discursiva, se hace clara en la afirmación de Benhabib (2006a): “La ética discursiva se sitúa en algún punto entre el liberalismo y el comunitarismo, el universalismo kantiano y la *Sittlichkeit* hegeliana” (Benhabib, 2006a, p.11). Asimismo como la definición ética del hombre capaz, que se constituye en una conceptualización post-kantiana, post-hegeliana y post-aristotélica de la teoría ética de Ricoeur (2005).

Finalmente, la última manera en la que se ha desarrollado una postura del reconocimiento, según Honneth (2010) se encuentra en el comunitarismo, donde “la categoría de reconocimiento es utilizada hoy para categorizar algunas formas de apreciación de estilos de vida diferentes al propio, como las que se dan típicamente en el contexto de la solidaridad social” (Honneth, 2010, p. 16). Los distintos estilos de vida, se han evidenciado dentro de los feminismos de la diferencia, para hablar de la mujer en plural, y de esta manera no caer en nuevamente en los esencialismos de algunos feminismos, como se mencionó con anterioridad.

Honneth (1997) al actualizar la teoría de la lucha por el reconocimiento de Hegel (2006), afirma que:

Hegel en aquel momento tenía la convicción de que la lucha de los sujetos por el recíproco reconocimiento de su identidad comportaba una necesidad social interna de la aceptación de institución que garantizase la libertad. La pretensión de los individuos a un reconocimiento intersubjetivo de su identidad es la que, desde el principio, como tensión moral, se aloja en la vida social; la que en cada momento sobrepasa la medida institucionalizada en cuanto a progreso social, y de ese modo, por el camino negativo de un conflicto repetido en escalones, conduce a una situación de libertad vivida comunicativamente. (Honneth, 2006, p. 10)

Nuevamente se encuentra tanto en Honneth (1997), como en el planteamiento hegeliano, el concepto de libertad para construir el reconocimiento y la “conformación del Estado y con ello la eticidad” (Honneth, 1997, p. 75). Asimismo el concepto de libertad y el concepto de solidaridad también se encuentran dentro de la descripción sobre la ética en los distintos teóricos. Este autor plantea que, la solidaridad es “un tipo de relación de interacción el que los sujetos recíprocamente participan en sus vidas diferenciables, porque se valoran entre sí en forma simétrica [... en] relaciones de grupo, que surgen en la experiencia de resistencia a la opresión a la política [... en la cual] cada uno aprende a reconocer la significación de las capacidades y cualidades del otro” (Honneth, 1997, p. 157).

Honneth (2011), al analizar la lucha por el reconocimiento de Hegel (2006): “reconstruye los objetos y modos de reconocimiento” (Honneth, 2011, p. 19). Los modos del reconocimiento son: la intuición como lo afectivo, en las relaciones familiares y de amistad. Lo cognitivo desde el aspecto del concepto, dentro del respeto de los derechos en una sociedad civil. Y la intuición intelectual como un devenir entre el afecto y lo racional que se constituye a través de la solidaridad que debe poseerse dentro del Estado.

En el camino de la organización de los objetos y modos de reconocimiento hegelianos, Honneth interpreta la relación amorosa como “un proceso de reconocimiento recíproco” (Honneth, 2011, p. 20).⁷⁶ Un reconocimiento que en la relación amorosa, configura la identidad de la persona. “Es decir, dado que la experiencia del reconocimiento presenta una condición de la cual depende el desarrollo de la identidad del ser humano en conjunto, su ausencia, esto es, el desprecio, va acompañada necesariamente del sentimiento de una amenaza de la pérdida de personalidad” (Honneth, 2011, p. 137). Cuando existen violaciones en la normatividad de las relaciones sociales hay un efecto en las experiencias morales, puesto que en palabras de Ricoeur (2000) el reconocimiento es una experiencia ética.

Para Ricoeur (2005) el reconocimiento es la configuración de la conciencia del sí con el otro, la cual se desarrolla en la persona que se considera agente. Ser agente entonces es poseer capacidades que permiten el reconocimiento propio. El proceso del reconocimiento se constituye a través de la narración. En la presente investigación, la narración se construye a partir de los mitos que recrean los arquetipos masculinos y femeninos

76 Tal y como lo plantearía Aristóteles (2000), la amistad se configura desde el amor recíproco.

Ética de género

para dar lugar a la conformación de una identidad de género. En este sentido, una ética de género es una ética del reconocimiento de la diferencia construida narrativa y arquetípicamente.

Al poner en diálogo la historia y la ficción para hablar de una identidad narrativa, se muestra el proceso entre el *idem* donde se encuentra la memoria, la historia, y el *ipse* como la promesa que da cuenta de la biografía personal en la relación con los otros. Como lo plantea Gómez (2007) es en Ricoeur donde se muestra la reflexividad de la persona, ya que

Es preciso que la inmediatez de la captación de sí por sí mismo venga mediada por una doble hermenéutica de la sospecha y de la escucha, atendiendo tanto a las determinaciones arqueológicas provenientes del inconsciente [...] como a las intenciones culturales en las que los hombres se objetivan y tratan de decir e instaurar su humanidad (Gómez, 2007, p.59).

Para desarrollar el concepto de reconocimiento, Ricoeur (2005) parte de las distintas acepciones del término y las agrupa en tres grandes definiciones. La primera es “aprender (un objeto) por la mente, por el pensamiento, relacionando entre sí imágenes, percepciones que le conciernen; distinguir, identificar, conocer mediante la memoria, el juicio o la acción” (Ricoeur, 2005, p.24). Como segunda concepción lexicográfica del reconocimiento, se encuentra: “Aceptar, tener por verdadero (o por tal)” (Ricoeur, 2005, p. 24). Para finalizar con una tercera concepción entendida como “Confesar, mediante la gratitud, que uno debe a alguien (algo, una acción)”. (Ricoeur, 2005, p.24). Estas distintas maneras de aproximarse al concepto de reconocimiento permiten a Ricoeur (2005) realizar un análisis sobre las distintas maneras de cómo se desarrolla el reconocimiento dentro de la ética.

Como primera medida, Ricoeur (2005) propone un primer estudio para el entendimiento del reconocimiento como identificación, con relación al reconocer que es nombrar:

Propongo tomar como primer acepción filosófica el binomio identificar/distinguir. Reconocer algo como lo mismo, como idéntico a sí mismo y no como otro distinto de sí mismo, implica distinguirlo de cualquier otro. Esta primera acepción filosófica verifica las dos características semánticas que vimos juntas en el uso del verbo en la voz activa, a saber, la iniciativa de la mente en el dominio del sentido y la cuasi distinción inicial entre “reconocer” y “conocer””. (Ricoeur, 2005, p.31)

El recorrido de Ricoeur (2005) en el entendimiento del reconocimiento en la relación identificar/distinguir, lo lleva a analizar los planteamientos de Descartes (1997) en la constitución del yo, los elementos conceptuales de Kant (1981) en la construcción del conocimiento entre la sensibilidad y entendimiento, y por último el cambio del esquematismo kantiano hacia el surgimiento de la intencionalidad de la fenomenología de Husserl (1991) y la imaginación trascendental de Heidegger (1993). Todo lo anterior, le permite a Ricoeur (2005) dar cuenta que el reconocimiento se configura en primer lugar, a través de la identificación en la cual, la atestación, brinda el movimiento para la inclusión de la promesa como integración del otro, la reciprocidad y la mutualidad. En esta línea argumentativa, el camino de Ricoeur sobre el reconocimiento configura la construcción del reconocimiento en la identificación, el reconocimiento de sí y en el reconocimiento mutuo.

Dentro del primer estudio, el reconocimiento en la identificación, el autor plantea que se constituye dentro del transcurrir del tiempo, en el cual, “las variedades de temporalización acompañarán a las variedades de cambio, y son estas variedades de cambio y temporalización las que crearán las ocasiones de identificación y de reconocimiento” (Ricoeur, 2005, p.72). Este devenir temporal es lo que permite la identificación entendida desde la memoria como *idem* desde Ricoeur (1999, 2003) y el inconsciente personal de Jung (1997, 2004, 2007) y en la promesa de la *ipseidad* de Ricoeur (1999, 2003) o el inconsciente colectivo de Jung (1997,2004, 2007). Hablar de la identidad narrativa o una biografía que se transforma permanentemente constituyendo la persona o el agente capaz. Esto posibilita a la presente investigación seguir el camino de Ricoeur (2005, 2010b) y aceptar con él, lo dicho anteriormente. Así pues una ética de género incluye el reconocimiento de sí mismo como una forma de inclusión identitaria entre la memoria y la promesa.

Igualmente, el segundo estudio del reconocimiento del otro de Ricoeur (2005) se puede ampliar hacia una ética de género, desarrollo que se ha hecho a lo largo de los distintos capítulos de la presente investigación y que ahora toma forma en el reconocimiento de la diferencia. Este recorrido con su debida ampliación, lleva a pensar en la construcción del conocimiento humano y para la presente investigación, la configuración de la identidad narrativa de los hombres y las mujeres.

Por tanto, el segundo estudio en el recorrido que hace Ricoeur (2005), el reconocimiento del otro, lo lleva a profundizar en el reconocimiento como el reconocerse a sí mismo, retomando la *anagnorisis* aristotélica,

Ética de género

un reconocimiento de las virtudes y las capacidades del ser humano para alcanzar el bien. Al acercarse a las capacidades, Ricoeur (2005) afirma que: “Reflexionando sobre las *capacidades* que, juntas, dibujan el retrato del hombre capaz. Esta conceptualización sería al tiempo neo-aristotélica y post-kantiana, por no decir también post-hegeliana” (Ricoeur, 2005, p. 102), afirmación que se ha presentado con anterioridad.

Estas capacidades son las que constituyen a la persona como autor y actor de su identidad narrativa en relación con el otro. Por esta razón Ricoeur (2005) plantea que “En *Sí mismo como otro*, adopto el término “atestación” para caracterizar el modo epistémico de las aserciones propias del registro de las capacidades; expresa perfectamente el modo de creencia vinculado a las aserciones del tipo: “creo que puedo”” (Ricoeur, 2005, p 103). La relación entre la atestación y el reconocimiento se encuentra en la atestación de la acción. Tal y como lo propone Ricoeur (2005):

Mi tesis es que existe un estrecho parentesco semántico entre la atestación y el reconocimiento de sí, en la línea del “reconocimiento de responsabilidad” atribuido a los agentes de la acción por los griegos, desde Homero y Sófocles hasta Aristóteles: al reconocer haber hecho tal acto, los agentes atestiguan implícitamente que eran culpables de él. La gran diferencia entre los antiguos y nosotros radica en que nosotros llevamos a la fase reflexiva la unión entre la atestación y el reconocimiento en el sentido de “tener por verdadero”. (Ricoeur, 2005, p. 103)

Esta atestación o autorreferencialidad, es una parte esencial para la configuración de la identidad narrativa; en la constitución de la dialéctica del *idem* y el *ipse*, entre la memoria y el olvido. Misma relación que se da entre la memoria del inconsciente personal y el olvido contemporáneo de los elementos del inconsciente colectivo como se mencionó en los capítulos segundo y tercero. La “dialéctica entre [...] las tres orientaciones del mismo presente, presente del pasado en la memoria, presente del futuro en la anticipación, presente del presente en la intuición (o como yo prefiero decir, en la iniciativa)” (Ricoeur, 2005, p. 128). Así pues, esta manera de relacionar la identidad narrativa con el tiempo, es la historicidad de la identidad narrativa y a su vez ética. Este manejo del tiempo, también se encuentra en lo dicho por San Agustín dentro de su libro *Confesiones*,

Tres son los tiempos: presente de las cosas pasadas, presente de las presentes, y presente de las futuras.” [...]. Lo pre-

sente de las cosas pasadas es la actual memoria o recuerdo de ellas; lo presente de las cosas presentes es la actual consideración de alguna cosa presente, y lo presente de las futuras es la actual expectación de ellas. (San Agustín, 2004, pp. 410-411)

Del mismo modo, esta focalización en el presente y en el devenir histórico, recuerda el método de la sincronicidad de Carl Gustav Jung (2007). Un proceso que se podría comprender desde el presente trabajo investigativo como un “continuo retrospectivo” para la constitución de la identidad narrativa y por ende en la constitución de la ética de género. En una ética de género,

La memoria y la promesa deben enfrentarse con un contrario que es, para todos, un enemigo mortal: el olvido, para la memoria; la traición, para la promesa, con sus ramificaciones y sus ardides. El poder de no cumplir con su palabra forma parte integrante de poder prometer e invita a una reflexión de segundo grado sobre los límites internos de la atestación de la ipseidad, por tanto del reconocimiento de sí. (Ricoeur, 2005, p. 135).

Dichos límites se evidencian en el olvido del reconocimiento de la inclusión de las mujeres como personas capaces en la cultura patriarcal, lo que lleva al olvido y la traición de lo femenino y la falta de reflexión crítica o una politización en términos de Fraser (2008) de los ámbitos en los que se construye lo masculino. Este planteamiento, se puede argumentar en lo expresado por Ricoeur (2005): “las capacidades [...] no son sólo atestadas por individuos, sino también reivindicadas por colectividades y sometidas a la apreciación y a la aprobación públicas” (Ricoeur, 2005, p. 143). Todo lo que se ha construido desde el feminismo de la igualdad por el olvido de las mujeres y la consecuente traición política hacia las mujeres dando como nacimiento las reivindicaciones de la igualdad de género.

La manera como se visibilizan las reivindicaciones políticas que Ricoeur (2005) profundiza en los contextos del multiculturalismo se proyectan como la relación entre la ética de la identidad y la política del hombre capaz, de la siguiente manera:

La idea de capacidades sociales encuentra su justificación en el acoplamiento entre representaciones colectivas y prácticas sociales. Por un lado, la esfera de las representaciones realiza la función de mediador simbólico y lleva,

Ética de género

de esta forma, al primer plano, la cuestión de la identidad de las entidades sociales en juego. Por otro, el campo de las prácticas sociales remite al lugar de honor al agente del cambio, el protagonista social, tanto en el plano colectivo como en el individual. Se pueda hablar aquí de capacidades que hay que generar de la historia, es decir, [...] la capacidad de instaurar vínculo social en la figura de las identidades que se vinculan a él. Se podría hablar equivalentemente de competencia que se representa a sí misma, que se reconoce, en las identidades que ella engendra en el plano societal. (Ricoeur, 2005, p. 146)

El segundo momento sobre el reconocimiento de Ricoeur (2005) se entrelaza con Hegel (2006):

*En el acto de reconocer el **sí mismo** deja de ser esta singularidad; en el reconocimiento el sí mismo alcanza dimensión jurídica, es decir: que su existencia ha dejado de ser inmediata. Lo reconocido es reconocido como valiendo inmediatamente, por su **mero ser**; pero precisamente este ser está producido a partir del concepto, es ser reconocido; el hombre es reconocido necesariamente y necesariamente reconoce (Hegel, 2006, p.176. 4.10).*

Lo anterior, muestra como desde Hegel (2006), el reconocimiento del sí mismo da la apertura hacia el reconocimiento de la diferencia en el ámbito de la justicia. La persona capaz, incluye las capacidades que son necesarias para la constitución de la identidad en el encuentro consigo mismo y con el otro dentro de los espacios sociales, culturales y políticos.

El camino que recorre el propio Ricoeur en el reconocimiento, lo lleva a profundizar en su tercer estudio en el reconocimiento mutuo, entendido como el deseo de ser reconocido. El reconocimiento mutuo, integra la reciprocidad y la mutualidad, en la cual según Honneth (2006):

El concepto de reconocimiento [dentro de una eticidad]⁷⁷ representa para ello un medio bien apropiado, porque engendra formas de interacción social en vista al respeto, contenido en ellas [...]. Hegel, que no puede pensar tal concepto, funda su propia teoría de la eticidad [...] sobre las relaciones con la instancia superpuesta del Estado, en lugar de hacerlo

77 La bastardilla es de la autora de la presente investigación.

sobre las de la interacción de los miembros de la sociedad.
(Honneth, 2006, p.76-77)

La cita anterior nos muestra como requerimiento dentro del análisis de una ética de género, la inclusión del otro mediante el respeto, ese otro dentro de la interacción social, es el otro generalizado y el otro concreto, como lo afirmaría Benhabib (1990, 2006a, 2006b). Una ética de género que integre el reconocimiento a la diferencia dentro de la constitución de la sociedad, la cultura y el Estado. La eticidad como se puede visualizar, integra la reciprocidad aristotélica y la mutualidad ricoeuriana. Por lo anterior, en este punto, se hace necesario retomar la definición de Paul Ricoeur sobre la ética, la cual se analizará en la siguiente sección.

4.4.4 La aspiración ética de Paul Ricoeur hacia una ética de género del reconocimiento de la diferencia

La ética es “*aspirar a la verdadera vida con y para el otro en instituciones justas*” (Ricoeur, 2003a, p.186). En otras partes, el autor le agrega “*vida buena*” o

La aspiración de una vida cumplida bajo el signo de las acciones estimadas buenas, y el de moral para el campo de lo obligatorio, marcado por las normas, las obligaciones, las prohibiciones, caracterizadas a la vez por una exigencia de universalidad y por un efecto de coerción. (Ricoeur, 2007, p. 241)

Con las consideraciones de vida buena o acciones estimadas buenas, es más clara la alianza del autor hacia el enfoque aristotélico sobre la ética (Ricoeur, 2007, p. 242). Visión, en la cual, el fin último de los seres humanos es llevar una vida feliz, donde la felicidad se equipara con una vida buena, en relación con otros. En este sentido, una ética de género necesita tender hacia ese tipo de vida, que se configura dentro del reconocimiento del que Honneth (2011) propende al hablar de Hegel (2006). Puesto que en Honneth (1997) hablar de un concepto formal de vida buena, es remitirse a la eticidad, se hace pertinente un reconocimiento en la amistad, la familia y luego a la sociedad, para terminar con el Estado donde se configura la eticidad (Hegel, 2006).

Esta primera parte de la definición de Ricoeur (2003a, 2007) sobre la aspiración ética, la denomina como una expresión de la estima de sí⁷⁸, la

78 Para Ricoeur (2007) la estima de sí, “es el momento reflexivo de la praxis [...]” (Ricoeur, 2007, p. 243). Es decir, la estima de sí contiene la *ipseidad*; la reflexión del sí

Ética de género

cual se proyecta hacia la solicitud que se encuentra dentro de la segunda parte de su definición. La estima de sí, representa la autorreferencia del agente sobre sus actos. Dicha estima de sí, trae en la escena del agente al otro en consciencia y reconocimiento, o sea es el momento de la constitución de la *ipseidad*, la constitución de la persona capaz.

Los desarrollos conceptuales del hombre capaz de Ricoeur (2005), se insertan dentro de la teoría Aristotélica en dos sentidos. En el primero, la posibilidad del ser humano de reconocerse. En el segundo sentido, se encuentra la noción de justicia nacida de Aristóteles (2000). Para Aristóteles (2000) la justicia es “aquel hábito que dispone a los hombres a hacer cosas justas y por el cual obran justamente y quieren las cosas justas [...] Lo justo, pues, es lo legal y lo igual; lo injusto lo ilegal y lo desigual” (Aristóteles, 2000, p. 58). En el sentido del análisis de la distribución en la justicia, Aristóteles (2000) afirma que: “Todos conocemos que lo justo en las distribuciones debe ser conforme a cierto mérito; solo que no todos entienden que el mérito sea el mismo. Los partidarios de la democracia entienden la libertad” (Aristóteles, 2000, p. 61). Estas citas son importantes, ya que en las distintas visiones sobre justicia, la politización lleva a pensar en sociedades democráticas más justas. Lo que media entre dichas sociedades es la libertad, este es el primer concepto que se realza desde Etxeberría (2000) hasta Ricoeur (2005), el cual se puede sustentar con Aristóteles (2000).

Dentro del segundo elemento, de la definición de la ética en cuanto a “vivir *con y para el otro*”, se percibe la *ipseidad*, el reconocimiento de sí en la consciencia del otro⁷⁹. Esta relación con y para el otro trae consigo el desarrollo de la alteridad, el vínculo que existe con la diferencia, el vínculo inquebrantable que a través de la promesa, configura en una identidad colectiva.

En este momento de la promesa, es donde el olvido ha hecho mella dentro de los procesos de una ética de género, como se ha afirmado con

incluye al otro, a la alteridad, que para la presente investigación se comprende como la diferencia. Por tanto, según Ricoeur, la “Estima de sí y solicitud no pueden vivirse y pensarse una sin la otra [...]. El sí implica ya lo otro, si es que se puede decir de alguien que se estima a sí mismo como a otro”. (Ricoeur, 2007, p. 243).

79 Este reconocimiento del otro se suscribe a la reciprocidad del amor. En Hegel (2006): “Este conocer en el *amor*. Es el movimiento del silogismo, de modo que cada extremo queda lleno del yo, está así inmediatamente en el otro y solo este ser se separa en el otro yo y se convierte en objeto. Es el elemento de la civilidad; no ella misma sino aún sólo su presentimiento. <Cada uno está reconocido sólo como *voluntad determinada*, carácter o individuo *natural*, **es decir en** su ipseidad natural, previa al proceso de formación.> (Hegel, 2006, 172. 24.30)

anterioridad. Es en este proceso, en que se hace inexcusable la politización de la que habla Fraser (2008) para la construcción de una ética de género que propenda por el reconocimiento a la diferencia, un reconocimiento de *sí mismo como otro*. “El otro es, [...], el que puede decir *yo* [puedo] como yo mismo lo hago y, como tal, tenerse por un agente, autor responsable de sus actos. Si no fuera así, no sería posible ninguna regla de reciprocidad” (Ricoeur, 2007, p. 244). Este segundo momento de la aspiración ética de Ricoeur (2003a, 2007) se constituye en la solicitud, que permite construir el reconocimiento del otro e introduce el estudio sobre la justicia.

Antes de pasar al tercer elemento de la definición de ética ricoeuriana, se hace necesario, mostrar como en la distinción que Ricoeur (2007) hace de la ética y la moral, se puede evidenciar la relación del autor con el enfoque kantiano. Ricoeur (2007) integra el primer y segundo elemento de la aspiración ética con la norma moral kantiana, en cuanto que la estima de sí se relaciona con la autonomía dentro de la universalización desde el imperativo categórico: “*obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*” (Kant, 1981, p.72; Kant, 2007, p. 43). Por su parte, la solicitud, se relaciona con el reconocimiento del otro como un fin, o sea, con el reconocimiento del otro como un sí mismo desde la ley kantiana “que cada uno [...] debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás, *nunca como simple medio, sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo*”. (Kant, 1981, p. 91; Kant, 2007, p. 52). Esta manera de reflexión en Kant (2007), presenta una preocupación genuina sobre la moral, como se puede ver en la siguiente cita: “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellos la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*” (Kant, 1984, p. 223). De este modo Ricoeur (2000, 2007), se articula a la teoría moral kantiana, para visibilizar la necesidad de integrar tanto el amor y la justicia en el estudio sobre la ética. Ricoeur, afirma que “la justicia [es] el medio necesario del amor; precisamente porque el amor es supra-moral sólo entra en la esfera práctica y ética bajo la égida de la justicia.” (Ricoeur, 2000, pp. 30-31). Con lo anterior, se evidencia la integración tanto de la noción de ética de Aristóteles (2000) del lado de la aproximación ética de Ricoeur (2005), como la noción de moral de Kant (2007) del lado de la justicia en Ricoeur (2000).

El tercer elemento de la definición de la ética para Ricoeur (2003a, 2007) son *las instituciones justas*. Dichas instituciones son “todas las estructuras de convivencia de una comunidad histórica, irreductibles a las

Ética de género

relaciones interpersonales, aunque notablemente vinculadas a ellas, según se aclara a través de la noción de distribución, implícita en la expresión de justicia distributiva”, (Ricoeur, 2007, pp. 244-245). Esta parte final de la definición que propone Ricoeur (2003a, 2007) sobre el sentido de la justicia, ha llevado al análisis realizado en ésta parte del presente capítulo. En dicho proceso, la idea principal es retomar la propuesta sobre la politización de Young (2008) como una crítica a las instituciones como el patriarcado que ha construido una ética de género excluyente.

Para el desarrollo del presente trabajo investigativo, la justicia va más allá de la distribución como se ha mostrado con Fraser (2008) y con Young (2000). Para Ricoeur (2007), “la justicia consiste precisamente en dar *a cada uno lo suyo*”⁸⁰. (Ricoeur, 2007, pp. 244-245). La expresión de la justicia para la presente investigación, lleva a pensar la reivindicación de la igualdad, esfuerzo central de los feminismos de la igualdad que no se deja de lado cuando se profundiza en una ética de género. Sin embargo no es el objetivo en este estudio, analizar la problemática de la justicia, entendida dentro del ámbito político, sino considerar la ética desde la identidad narrativa y la identidad arquetípica que dé cuenta del reconocimiento de la diferencia relacional entre los hombres y las mujeres para una ética de género.⁸¹

80 En palabras de Paulette Dieterlen:

[...] el argumento que, según mi punto de vista, constituye el núcleo de la justicia distributiva: los criterios de distribución; es decir, aquello que en palabras de Robert Nozick debe llenar el blanco de la frase “A cada quien según sus. . . “. Los criterios de distribución son indispensables, sobre todo cuando hablamos de políticas públicas, porque se aplican con un trasfondo de escasez de bienes y servicios. Dicha escasez puede adquirir tintes trágicos en el caso de la pobreza, puesto que aplicar un criterio u otro significa dejar fuera de los beneficios de esas políticas a ciertas personas o privarlas de bienes y servicios que les son indispensables para llevar una vida humana. Asimismo, la escasez nos llevará a tomar decisiones que, en palabras de Guido Calabresi y Philip Bobbit, son trágicas; es decir, siempre vamos a tomar no la alternativa que sea mejor, sino aquella que sea la menos mala. Estas decisiones trágicas tienen consecuencias en la vida de los seres humanos, de ahí su gravedad. (Dieterlen, 2003, p. 15)

81 Como lo afirma Ricoeur:

Podría sorprender que hablemos de justicia en el plano ético, en el que aún nos encontramos, y no exclusivamente en el plano exclusivamente en el plano moral, incluso legal, [...]. Una razón legítima esta inscripción de lo justo en la aspiración a la vida buena y en relación con la amistad por otro. Ante todo, el origen casi inmemorial de la idea de justicia, su emergencia fuera del molde mítico en la tragedia griega, la perpetuación de estas connotaciones religiosas hasta en las

Con lo anterior, resta mostrar el panorama sobre cómo funcionaría una ética de género desde Ricoeur, la cual pueda constituirse desde el reconocimiento de la diferencia. Para exponer esta propuesta, es necesario concluir con Ricoeur (2007), que el razonamiento práctico necesita unir la razón, lo axiológico y lo psicológico. Por consiguiente, una ética de género se constituye en una integración entre la norma kantiana y la ética aristotélica. Ricoeur (2007) afirma que, el estudio sobre la justicia integra no solo una distribución de bienes, “sino también por la prioridad que se ha de dar a las reivindicaciones vinculadas [a los problemas de la distribución]”⁸² (Ricoeur, 2007, p. 255).

Esta politización o razonamiento práctico, debe sustentarse en la experiencia histórica que un debate público permite (Ricoeur, 2005), donde el género se convierte en el momento y espacio necesarios para que se dé una ética de género del reconocimiento de la diferencia. En consecuencia una ética de género, es una ética hermenéutica que posee: igualdad, libertad con solidaridad y responsabilidad para un reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

4.4.5 Ética de género desde el reconocimiento de la diferencia de lo narrativo y arquetípico

Para concluir, se retomarán los conceptos anteriores y se mostrará de manera sucinta el panorama de una ética de género desde el reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica. En primera medida, una ética de género, necesita integrar la igualdad. La igualdad es el concepto central de los feminismos de la igualdad y en la presente investigación se traslada hacia una resignificación de la misma, ya que una auténtica

sociedades secularizadas, atestiguan que el sentido de justicia no se agota en la construcción de los sistemas jurídicos que suscita. Pero también sucede que el sentido de la justicia es solidario del de lo injusto, que a menudo le precede. Es a través de la queja como penetramos en el campo de lo injusto y lo justo [...]. No puede sorprendernos por ello encontrar un tratado de justicia en las Éticas de Aristóteles, quien sigue en esto la estela de Platón. Su problema es concebir la idea de una igualdad proporcional que mantenga las inevitables desigualdades de la sociedad en el marco de la ética: a cada cual según su contribución y su mérito, tal es la fórmula de la justicia distributiva, definida como igual proporcional. Es desde luego inevitable que la idea de justicia se adentre en las vías del formalismo [...]. Pero convenía detenerse en este estadio inicial en el que la justicia es todavía una virtud en la perspectiva de la vida buena y en el que el sentido de lo injusto precede por su lucidez a los argumentos de los juristas y de los políticos. (Ricoeur, 2007. pp. 245-246).

82 La bastardilla es de la autora de la presente investigación.

Ética de género

igualdad necesita la búsqueda por la diferencia de acuerdo con Di Nicola (1991). Por tanto, se integra dicha corriente hasta llegar a los feminismos de la diferencia y terminar en un enfoque de género recordando a Posada (1993) para enfatizar que la idea de esta autora no es negar la igualdad, sino desvanecer las relaciones desiguales que se han configurado en el patriarcado y de allí pasar a la reflexión de la diferencia.

Los feminismos de la igualdad, focalizan sus esfuerzos hacia la consecución de una política con una igualdad en la libertad y en una igualdad de oportunidades. Las reivindicaciones fundamentales de los feminismos de la igualdad se articulan en torno al derecho a la educación, el derecho al trabajo, los derechos matrimoniales con respecto a los hijos y el derecho al voto.

Por su parte en los feminismos llamados de la diferencia, en los cuales se sustenta la presente investigación, la diferencia es entendida como la capacidad relacional que desde la significación del sí mismo en el reconocimiento del otro, posibilita la consciencia de un hombre y una mujer como agentes de su identidad narrativa arquetípica. Es en la diferencia en la que se puede construir una ética del reconocimiento, puesto que el reconocimiento se da en la conciencia que tengo de mí en el otro, o sea la consciencia de la identidad y de la diferencia entre los hombres y las mujeres.

En cuanto a una ética de género que contenga una libertad con solidaridad y responsabilidad, se hace necesario decir, como lo afirma Ricoeur (2000), que el ser humano tiene libertad para reconocerse en el otro. Este proceso es un reconocimiento ético, es la memoria y la promesa de cada ser humano en la solicitud del agente capaz.

Por su parte desde la psicología arquetipal, los hombres y las mujeres necesitan comprometerse con una responsabilidad social y política (Adam, 1999), para tomar decisiones libres y solidarias en la construcción de una ética de género (Young-Eisendrath (2000). Esta responsabilidad social incluye la integración de la identidad, es decir el reconocimiento de la identidad narrativa y arquetípica que se va configurando en cada relato arquetípico biográfico de los hombres y las mujeres, considerados cada uno en su singularidad particular. En este orden de ideas, en una ética de género, la responsabilidad es el punto en el que convergen la ética aristotélica y la ética kantiana, ya que contiene la responsabilidad de las acciones de los hombres y las mujeres (Ricoeur, 1981) capaces de narrarse arquetípicamente y por tanto de construir una ética de género. En la integración de la identidad, también se integran las características negativas y positivas de los arquetipos, donde se acepten todas las capacidades y

diferencias para encontrar el punto medio a la manera de la *phrónesis* aristotélica.

Para terminar, la identidad de género se configura a partir del inconsciente personal y continúa su constitución y transformación desde el inconsciente colectivo que se resignifica en una narratividad arquetípica. Este recorrido entre la identidad y el género desde la teoría de la identidad narrativa de Paul Ricoeur y la teoría de la personalidad de Carl Gustav Jung con las teorías de los feminismos psicodinámicos y posjunguianos con los movimientos masculinos arquetípicos configuran una ética de género desde el reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

Conclusiones

La presente investigación estuvo direccionada a responder los siguientes cuestionamientos:

1. ¿Cuáles conceptos se pueden articular entre la teoría de la identidad narrativa de Ricoeur y la teoría de personalidad de Jung?
2. ¿Qué cruces conceptuales se pueden integrar desde la relación anterior con los feminismos de la diferencia y específicamente con las corrientes psicodinámicas y posjunguianas?
3. ¿Qué papel tienen los movimientos masculinos posjunguianos en la reflexión de los conceptos identidad, género y ética?
4. ¿Cuáles son los elementos que fundamentan una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica?

La tesis metodológica que se desarrolló a través de la investigación, orientada por dichas preguntas, dejó planteado que los constructos teóricos de la identidad y la diferencia se pueden acercar desde algunos conceptos básicos de la teoría de la identidad narrativa de Ricoeur y la teoría de la personalidad de Jung desde una interpretación hermenéutica.

Otros conceptos que se analizaron fueron, el constructo teórico de la identidad narrativa desde las nociones de persona, reconocimiento y diferencia. La idea de subjetividad entendida como *idem* y la relación con la idea del inconsciente personal; el concepto de intersubjetividad, el cual se relacionó con el *ipse*, y el inconsciente colectivo; y por último el cons-

tructo teórico de narratividad configurado en los arquetipos entendidos como mitos o relatos, que son requisito para construir una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

En el presente trabajo de investigación se construyó un camino conceptual para entender el concepto personalidad como sinónimo de identidad. Este proceso estableció un primer avance en la construcción del conocimiento y permitió la articulación entre los dos conceptos, puesto que dentro de la Psicología Analítica de Jung, solo se encuentra el concepto explícito de personalidad.

En segunda medida, el entendimiento del *idem* como la parte subjetiva, constituido por la memoria, se articuló con el concepto de inconsciente personal que es utilizado por el Psicoanálisis, la Psicología Analítica y toda la corriente teórica psicodinámica y posjunguiana. Asimismo, el *ipse* al ser un aspecto intersubjetivo, se pudo asociar con el inconsciente colectivo de Jung, el cual permite transformar la identidad a partir de la narratividad biográfica de los arquetipos particulares de cada persona.

En Ricoeur, la narratividad se focaliza en el relato, en Jung la narratividad se centra en los arquetipos y los mitos, por tanto al ser el mito un relato, el análisis propuesto conllevó a poder articular las dos teorías hacia el análisis de la identidad y proponer una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

Partiendo de lo anterior, es ineludible retomar cada uno de los supuestos que se pretendían argumentar en la presente investigación y poder determinar los alcances obtenidos. En este orden de ideas, se describirán las argumentaciones que se construyeron en torno a cada uno de ellos para visibilizar el sustento teórico de la presente investigación y presentar sus conclusiones.

Primer Supuesto: Existen relaciones conceptuales entre la interpretación de Paul Ricoeur con la manera interpretativa de Carl Gustav Jung. Si bien, en la Psicología Profunda o Analítica, no hay un desarrollo teórico explícito del concepto de hermenéutica como fuente epistemológica o metodológica, tal como lo hace Ricoeur, la presente investigación pone de manifiesto el uso del método interpretativo fenomenológico como fuente de análisis dentro de los procesos de construcción teórica por parte de Jung. De tal forma que, luego del análisis propuesto en el capítulo primero, se puede afirmar que el proceso interpretativo de la hermenéutica es el que relaciona epistemológicamente tanto a la teoría ricoeuriana como a la teoría junguiana.

Ética de género

Igualmente se analizó en el primer capítulo, que la interpretación estructural y fenomenológica de Ricoeur, se integra con la interpretación psicológica fenomenológica de Jung, ya que estas maneras de interpretar llevan al hermeneuta a la comprensión del fenómeno que estudia. Para Ricoeur la interpretación necesita construirse desde lo causal y lo teleológico, en Jung la interpretación debe de unir el presente, el pasado y el futuro, método que llamó la sincronicidad. Para la presente investigación, este método de unión temporal y fenomenológico se ha nombrado continuo retrospectivo. Teniendo presente estos elementos teóricos, con el primer capítulo se deja asentado que, aunque las dos teorías tienen énfasis teóricos e investigativos distintos, la teoría hermenéutica fenomenológica de Ricoeur y la Psicología Analítica de Jung pueden articularse desde la epistemología y la metodología interpretativa fenomenológica.

Segundo supuesto: Ricoeur y Jung construyen su aproximación teórica identitaria desde los conceptos persona y sí mismo. Esta investigación ofreció una relación conceptual entre las dos posturas teóricas, la cual tiene poco desarrollo en el campo de la reflexión ética.

La persona y el sí mismo son conceptos que se enlazan en las dos teorías de la construcción de la identidad, ya que tanto Ricoeur como Jung, prefieren usar estos constructos en sus teorías en vez de la noción de sujeto. La argumentación y el desarrollo del segundo capítulo, ha dejado en claro que si es posible una articulación del concepto de identidad narrativa de Ricoeur y de la noción de personalidad en la Psicología Analítica de Jung.

El análisis de las diferencias y similitudes de los conceptos persona y sí mismo en cada una de las dos teorías respectivamente, se orientan a la comprensión ampliada del proceso de construcción de la identidad. Se concluye que, aunque el énfasis en Ricoeur es hacia la construcción de la teoría de la acción y la teoría ética; y en Jung hacia la constitución de la individuación en los seres humanos, las dos teorías se encuentran en la reflexión identitaria. De acuerdo con esto, los capítulos anteriores responden la pregunta, ¿Cuáles conceptos se pueden articular entre la teoría de la identidad narrativa de Ricoeur y la teoría de personalidad de Jung?

Tercer supuesto: El *idem* y el *ipse* al constituirse como partes de la identidad narrativa, como lo plantea Ricoeur (2003a, 2003b, 2005) poseen una imbricación entre la subjetividad, la objetividad y la intersubjetividad. El *idem* es el constituyente que se construye desde la subjetividad en constante dialéctica con la intersubjetividad. Tanto la subjetividad,

como la objetividad, y la intersubjetividad, van constituyendo la cultura por la mediación del reconocimiento de la otredad o *ipseidad*. La *ipseidad* es la conciencia de sí que tiene el ser humano, su potencia de reflexión sobre sí mismo, la cual se construye a través del paso narrativo biográfico con el otro.

Para la presente investigación este argumento se analizó en la teoría de la personalidad de Jung (1997, 1999), en las teorías posjunguianas de Bolen (1994, 2002), Chinen (1997) y Pinkola (2001). Igualmente, debe decirse que este supuesto ha sido argumentado a lo largo de la presente investigación.

En el capítulo segundo, se visibiliza el recorrido necesario para ampliar la teoría de la identidad narrativa hacia el entendimiento de las identidades narrativas colectivas como lo propone Ricoeur (2003a). Las identidades colectivas permitieron a su vez, realizar un avance teórico para hablar de la identidad de género desde la teoría de dicho autor; ya que la identidad de género se configura como una identidad colectiva en la constitución del reconocimiento del sí mismo con el otro.

Igualmente, el capítulo segundo, posibilitó realizar los avances teóricos necesarios para hablar de las transformaciones identitarias que generan los arquetipos, ya que cada persona se construye narrativamente en una biografía particular. Este argumento de las perspectivas teóricas arquetípicas, se hace pertinente como fuente de análisis y de deconstrucción de las relaciones entre los hombres y las mujeres de una cultura patriarcal. Lo anterior facilitó dentro del presente trabajo de investigación, avanzar hacia el análisis de la construcción de las diferencias de las identidades de género.

De acuerdo al análisis realizado, las identidades de los hombres y las mujeres poseen elementos arquetípicos masculinos y femeninos comunes. Esta afirmación se sustenta en la teoría de la personalidad de Jung, con los conceptos de los arquetipos **ánima** y *animus*. El arquetipo **ánima** es la parte femenina que se encuentra en el inconsciente colectivo de cada hombre y el arquetipo *animus*, a su vez, se halla en el inconsciente colectivo de cada mujer. En consecuencia, tanto en los hombres como en las mujeres existe una parte arquetípica del otro sexo. Estos elementos arquetípicos permiten analizar las diferencias relacionales masculinas y femeninas dentro de las identidades de género narrativas y arquetípicas.

Por otro lado, en la presente investigación se reconstruye el camino teórico que recorre Ricoeur para la constitución del concepto identidad

Ética de género

narrativa en su teoría. El presente trabajo, concluye que hay cuatro momentos en los acercamientos hermenéuticos conceptuales de la idea de identidad narrativa.

El primer momento se presenta desde el proceso de identificación que constituye la duplicación que retoma Ricoeur de Hegel y de Freud para hablar de una dialéctica en la identidad. En el segundo momento, Ricoeur propone una segunda dialéctica en la configuración de la identidad. Esta dialéctica se constituye entre el proceso de la ficción y la historia en cada ser humano para fundar el concepto de identidad narrativa. El tercer momento profundiza en la identidad narrativa y propone una tercera dialéctica entre el *idem* y el *ipse*. Finaliza con un cuarto momento en el cual, Ricoeur estudia los procesos de reconocimiento del sí mismo y el otro que ahonda para la comprensión de la *mismidad* y la *ipseidad* de la identidad narrativa.

Por último, se puede concluir que tanto en la teoría de la identidad narrativa y en la teoría de la personalidad de Jung, la construcción de la identidad es intersubjetiva. Esta afirmación se propone desde el análisis subjetivo, intersubjetivo y objetivo del proceso de construcción de identidad. Por tal razón se puede afirmar que la identidad se configura en primera instancia desde la subjetividad y se va resignificando en la intersubjetividad.

Cuarto supuesto: La identidad narrativa se construye en la alteridad (diferencia) como lo propone Ricoeur (2003b). Para el presente trabajo de investigación, esta concepción se extendió hasta la diferencia de género. Si bien el filósofo francés solo menciona el género como parte de los conceptos del multiculturalismo (2005), la presente investigación tomó esta mención como punto de partida para ampliar la idea del reconocimiento filial y orientarla hacia el análisis de las identidades femeninas y masculinas dentro del concepto de género, partiendo de la idea de la diferencia. Este proceso se logró articulando las teorías psicodinámicas feministas y las teóricas feministas posjunguianas con las éticas del reconocimiento y la diferencia para construir una reflexión hacia una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

Como se analizó en el supuesto anterior y en los desarrollos argumentativos del segundo, tercer y cuarto capítulos, la teoría de la identidad narrativa ofrece un camino para comprender la identidad de género. Este proceso se cimienta en la constitución de la identidad narrativa colectiva, desde el reconocimiento de sí y del otro en el reconocimiento de la filiación y la alteridad. En este orden de ideas, la alteridad se comprende como el reconocimiento de la diferencia del otro, un reconocimiento filial en la mutualidad.

Por otro lado, dentro del capítulo tercero de la presente investigación, el concepto de género, fue analizado en la construcción de las sociedades patriarcales y en los procesos de deconstrucción de las sociedades matriarcales. Los hallazgos permiten afirmar que este proceso que llevó a la configuración de la cultura patriarcal no es innato del ser humano. Igualmente el género se ha profundizado teóricamente desde los feminismos de la diferencia y los movimientos masculinos arquetípicos brindando un panorama completo del enfoque de género, ya que se analiza tanto a los hombres como a las mujeres.

En este orden de ideas, partiendo de los feminismos de la diferencia y los movimientos masculinos posjunguianos; la diferencia en el presente trabajo de investigación, es entendida en la dialéctica de lo uno y lo múltiple a la manera de la teoría posmoderna. Igualmente, la diferencia se comprende como la capacidad relacional que se construye narrativa y arquetípicamente en la identidad de los hombres y las mujeres. Se llega a esta conclusión articulando el concepto de identidad narrativa con el de identidad arquetípica; a través de una diferencia que nace del reconocimiento del sí mismo a través del otro, con su biografía arquetípica mitológica particular. Los capítulos tres y cuatro, contestan las preguntas: ¿Qué cruces conceptuales se pueden integrar desde la relación anterior con los feminismos de la diferencia y específicamente con las corrientes psicodinámicas y posjunguianas?, ¿Qué papel tienen los movimientos masculinos posjunguianos en la reflexión de los conceptos identidad, género y ética? y ¿Cuáles son los elementos que fundamentan una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica?

Quinto supuesto: El feminismo arquetípico de Jean-Shinoda Bolen (1994, 2002), única teórica de la Psiquiatría y la Psicología que desarrolla una psicología masculina y una psicología femenina, ofrece un nuevo enfoque teórico de los feminismos posjunguianos, para desarrollar una reflexión de una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

Esta perspectiva teórica de Bolen se desarrolló en los capítulos segundo, tercero y cuarto, brindando la oportunidad de ampliar la teoría de la personalidad de Jung. En Jung se encuentra el estudio de los arquetipos *ánima* y *animus* como los elementos fundamentales para la interpretación de la construcción de las identidades femeninas y masculinas de los hombres y de las mujeres.

Desde Jean-Shinoda Bolen existe una ampliación hacia lo arquetípico en una lectura de la Mitología Griega que brindó el sustento para desarrollar el concepto de identidad narrativa arquetípica en la identidad narra-

Ética de género

tiva colectiva. A su vez, esta perspectiva permitió realizar una sugerencia de la función ético-moral de una ética de género desde el reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica, en una cultura patriarcal contemporánea. Esta demostración se realizó para ser coherentes con el proceso interpretativo de Ricoeur (2004b), el cual afirma que el último paso dentro de los momentos de la hermenéutica es realizar una sugerencia.

Una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa arquetípica que se propuso en la presente investigación, recupera las reflexiones sobre la igualdad e introduce la perspectiva de la diferencia. Igualmente rescata el análisis identitario de los feminismos posjunguianos y los movimientos masculinos posjunguianos que reconocen la integración de la identidad arquetípica para el desarrollo ético de los hombres y las mujeres. Asimismo, recobra la orientación ética aristotélica para integrarla con la ética kantiana, es decir, retoma el análisis ético de Paul Ricoeur. Por último reivindica el lado negativo o sombra de los arquetipos para constituir una nueva ética desde la perspectiva de la Psicología Analítica, o sea, la constitución de una actitud de hombre y mujer capaces a la manera del *phrónimos* griego aristotélico.

La importancia de la diferencia en una ética de género y en los debates políticos de género, se puede sustentar con distintos caminos conceptuales: el primero y fundamental, es la comprensión de que la identidad de los hombres y las mujeres está constituida por los elementos del inconsciente personal y del inconsciente colectivo. En este inconsciente colectivo, se encuentra la integración entre una igualdad estructural y una diferencia originaria de la feminidad y la masculinidad, sustentada en los arquetipos *ánima* y *animus* en cada ser humano. Es decir, todas las personas constituyen su identidad con una parte femenina en los hombres y una parte masculina en las mujeres, lo cual desdibuja los conceptos de desigualdad y privilegia el camino de análisis de la identidad en una reflexión política desde la diferencia para constituir una ética equitativa e incluyente.

Un segundo camino, se configura en la relevancia de la integración y consciencia de los arquetipos con sus características luz y sombra en la construcción de las identidades. Dicha integración posibilitará el proceso de individuación y con ello el desarrollo de la responsabilidad ética individual en las relaciones entre los hombres y las mujeres; ya que Jung (1997), muestra como “la confrontación con un arquetipo o un instinto representa un problema ético de primer orden”, puesto que “el hombre masa” que deja toda comprensión al “Estado” o “sociedad”, “tiene la prerrogativa de

ser siempre totalmente inocente de las catástrofes políticas y sociales en las que todo el mundo queda comprometido” (Jung, 1997, p.153). En este sentido, centrarse en la diferencia identitaria, integra la pluralidad en las identidades arquetípicas de las personas, posibilitando que la individuación configure la responsabilidad ética al agente. Este segundo camino, muestra que la articulación del concepto de diferencia arquetípica en los debates, recupera un camino de integración de las éticas sustentadas en los conceptos religiosos de lo bueno y lo malo para construir una ética que sin la represión constituya hombres y mujeres libres y por tanto agentes responsables de una ética incluyente tal y como se evidencia en la ética arquetipal.

Por último y no menos importante, otro camino conceptual de la importancia de la diferencia como fuente de análisis en una ética que integre al sí mismo como al otro desde la reflexión del género, es que la alteridad o diferencia desde la teoría ricoeuriana se desarrolla en la idea de identidad narrativa, hacia una teoría ética. Este proceso se construye con la *ipseidad*, la cual representa el reconocimiento de la alteridad donde el *idem* se convierte en la permanencia y el *ipse* se convierte en la reflexión sobre la identidad ética o la del hombre capaz, es decir, agente de su identidad narrativa. La pluralidad o diferencia de la identidad narrativa que analiza al agente, estudia los derechos y capacidades, donde se inserta las ideas de “alteridad, acción recíproca, de mutualidad [...]” (Ricoeur, 2005, p.179). Estas tres ideas anteriores, representan una reflexión sobre el reconocimiento como “la unión entre ipseidad y alteridad en la idea misma del derecho” (Ricoeur, 2005, p.179), desde lo cual se puede hablar de una ética de género incluyente desde lo ontológico de la diferencia y lo político de la igualdad.

De esta manera se responde en el cuarto capítulo, el quinto supuesto desde las preguntas: ¿Qué cruces conceptuales se pueden integrar desde la relación anterior con los feminismos de la diferencia y específicamente con las corrientes psicodinámicas y posjunguianas?, ¿Qué papel tienen los movimientos masculinos posjunguianos en la reflexión de los conceptos identidad, género y ética? y ¿Cuáles son los elementos que fundamentan una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica? Para construir una ética de género para el reconocimiento de la diferencia desde la narratividad arquetípica.

En una cultura con este tipo de ética, se podrán resignificar las características estereotipadas de la cultura patriarcal con el análisis y la integración identitaria de las capacidades de los arquetipos masculinos y

Ética de género

femeninos. Este proceso, podrá permitir la construcción de una cultura equitativa. Una cultura constituida por mujeres y hombres críticos y solidarios, ciudadanas y ciudadanos constructores de paz con capacidades de reconocimiento de sí mismos y de los otros en libertad, agentes responsables de una ética ciudadana participativa. Una ética en la que tanto los hombres como las mujeres tendrán responsabilidad sobre sus acciones, los cuales serán capaces de narrarse arquetípicamente, en atención a lo cual, de construir una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

La presente investigación deja como oportunidad de investigación futura, continuar recuperando los debates políticos de la igualdad de género en la constitución de nuevas reflexiones éticas que incluyan el concepto de igualdad y aspira a que el de la diferencia, sea el que dé cuenta no solo de la reflexión de las diferencias multiculturales o raciales, sino de las diferencias de género como principio de reflexión ética y política.

Todo lo anterior, desea establecer caminos alternativos para alimentar el debate público e incluir políticas públicas que apunten hacia el desarrollo humano de los hombres y las mujeres. El camino a seguir es la construcción de una teoría política que integre los elementos conceptuales propuestos en la presente investigación de una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

Referencias

- Adams, M. (1999). *La escuela arquetipal*. P. Young – Eisendrath. *En Introducción a Jung*. (p.161-183). Madrid: Cambridge University Press.
- Agustín. (2004). *Confesiones*. Madrid: Mestas
- Álvarez, S. (1998). Los feminismos Latinoamericanos se globalizan en los noventa: retos para un nuevo milenio. En *Género y Cultura* (p. 89-133). México: Fondo de Cultura Económica. Recuperado de <http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/articu636.pdf>
- Amorós, C. y. (2005). *Teoría feminista: De la ilustración a la Globalización. De la ilustración al Segundo Sexo*. Madrid: Minerva.
- Amorós, C. y. (2005). *Teoría feminista: De la ilustración a la Globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad*. Madrid: Minerva.
- Amorós, C. y. (2005). *Teoría feminista: De los debates sobre el género al Multiculturalismo*. Madrid: Minerva.
- Aristóteles. (2000). *Ética Nicomaquea. Política*. México: Porrúa.
- Aristóteles. (1994). *La Reproducción de los Animales*. Madrid: Gredos.
- Bachofen, J. (2008). *El matriarcado. Una investigación sobre la ginococracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*. Madrid: Ediciones Akal.
- Badinter, E. (1993). *XY, la identidad masculina*. Bogotá: Norma.
- Ballantyne, G. (2009). Reconciling identity and diversity: The narrative conception of identity. *The international journal of interdisciplinary social sciences*. 3 (10), 69-74. Recuperado de <https://www.google.com.mx/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CCwQFjAB&url=http%3A%2F%2Fresearchbank.swinburne.edu.au%2Fvital%2Faccess%2Fservices%2Fdownload%2Fswin%3A14269%2FSOURCE2&ei=t9HoVOLNBon4gwSq-YGwCQ&usg=AFQjCNEAsLc8cmSVAtFhaqK24KDvoXEhmw>
- Barbieri, T. (1993). *De mujer y vida cotidiana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Barthes, R. (1977). *Introducción al análisis estructural de los relatos*. Buenos tiempos: Tiempo contemporáneo.

Norma Liliana Ruiz Gómez

- Beltrán, E. M. (2008). *Feminismos Debates teóricos contemporáneos*. Ciencias Sociales. Madrid: Alianza Editorial.
- Benería, L. y. (1992). *Las encrucijadas de clase y género. Trabajo a domicilio, subcontratación y dinámica de la unidad doméstica en la ciudad de México*. México: El Colegio de México.
- Benhabib, S. (2004). *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa.
- Benhabib, S. (2006a). *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa.
- Benhabib, S. (2006b). *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz.
- Berger, P. y. (2001). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bly, R. (1998). *Iron John, Gaia Ediciones*. Madrid.: Gaia Ediciones.
- Bolen, J.-S. (1994). *Las diosas de cada mujer. Una nueva psicología femenina*. Barcelona: Kairós.
- Bolen, J.-S. (2002). *Los Dioses de cada Hombre. Una nueva psicología masculina*. Barcelona: Kairós.
- Bonder, G. (1998). Género y subjetividad: avatares de una relación no evidente. En Montesin, S y Obash, A. *Género y Epistemología: Mujeres y Disciplinas* (p.29-57). Chile: Programa Interdisciplinario de Estudios de Género (PIEG), Universidad de Chile.
- Boscán, A. (2008). Las nuevas masculinidades positivas. *Utopía y Praxis Latinoamericana* [online]. 2008, 13 (41), 93-106. Recuperado en <http://www.scielo.org/ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-52162008000200006&lng=es&nrm=iso>
- Bourdieu, P. (1993). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama. Barcelona: Anagrama.
- Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal.
- Butler, J. (1990). *Sujetos de sexo/género/deseo*. Editorial Routledge.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2012). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Careaga, G. y. (2006). *Debates sobre Masculinidades. Poder, Desarrollo, Políticas Públicas y Ciudadanía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Programa Universitario de Estudios de Género.
- Carranza, M.E. (S. F.). *Antropología y género breve revisión de algunas ideas antropológicas sobre las mujeres*. Recuperado de http://portales.te.gob.mx/genero/sites/default/files/Antropolog%C3%ADa%20y%20g%C3%A9nero%20Mar%C3%ADa%20Eugenia%20Carranza_0.pdf
- Cazés, D. E. (1998). *El enfoque sintetizador de género*. Recuperado de http://www.europrofem.org/contri/2_05_es/cazes/11_cazes.htm.
- Chinen, A. (1997). *Más allá del Héroe*. Barcelona: Kairós.
- Cirillo, L. (2002). *Mejor Huérfanas. Por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Clément, C. y. (2000). *Lo femenino y lo sagrado*. Madrid: Cátedra.
- Comte, F. (1998). *Las civilizaciones sus dioses y sus héroes*. Temática Alianza.

Ética de género

- Connell, R. (2003). *Masculinidades*. México: Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM.
- De Gouges, O. (1791). *La Declaración de los Derechos de la mujer y de la ciudadana*. Recuperado de <http://tesiuami.uam.mx/revistasuam/iztapalapa/include/getdoc.php?id=1220>
- Deleuze, G. (2002). *Repetición y Diferencia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, J. (2012). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthopos.
- Descartes, (1997). *Las pasiones del alma*. Madrid: Tecnos.
- Dianes, J. (2003). *Identidad y ética la constitución ética del "sí mismo" en la filosofía de Paul Ricoeur*. Cádiz: Tesis doctoral en Filosofía Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Dieterlen, P. (2003). *La pobreza: un estudio filosófico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, W. (1949). *Introducción a las ciencias del espíritu: en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. **México: Fondo de Cultura Económica**.
- Di Nicola, G. (1991). *Reciprocidad hombre/mujer Igualdad y diferencia*. Madrid: Narcea.
- Domínguez, M. (2012). *El género como construcción social*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Douglas, C. (1999). El contexto histórico de la psicología analítica. En P. Young-Eisendrath, *Introducción a Jung* (p. 57-81). Madrid: Cambridge University Press.
- Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Engels, F. (1884). El origen de la familia y la propiedad privada. Recuperado de https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/el_origen_de_la_familia.pdf
- Etxeberría, X. (2000) *Ética de la diferencia. En el marco de la antropología cultural*. Deusto: Universidad de Deusto.
- Femenías, M. (2000). *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Buenos Aires: Catálogo.
- Flax, J. (1995). *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*. Madrid: Gráficas Rógar.
- Fraisse, G. (2008). *Desnuda está la filosofía*. Buenos Aires: Leviatán.
- Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.
- Freud, S. (1992). *Obras Completas. El yo y el ello y otros escritos*. Buenos Aires.: Amorrortu.
- Gadamer, H.-G. (2000). *Verdad y Método I y II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Garagalza, L. (2012). Símbolo e Historia en la Hermenéutica de Eranos. En A. Ortiz-Osés, *Hermenéutica de Eranos. Las Estructuras Simbólicas del Mundo* (pp. 41-61). Barcelona : Anthropos.
- Geertz, C. (1988). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gilligan, C. (2003). *In a different voice. Psychological Theory and Women's Development*. . Cambridge, MA: Harvard University Press: Paidós.
- Gómez, C. (2007). *Introducción: Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX* (pp. 7-88). Madrid: Alianza Editores.
- Greene, L. y. B. (2000). *El viaje mítico*. Madrid: EDAF.

Norma Liliana Ruiz Gómez

- Habermas, J. (1993). *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1998). *Teoría de la acción comunicativa I y II*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2007). Ética discursiva. C. Gómez. En *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hall, C. y. (1975). *Conceptos Fundamentales de la Psicología de Jung*. Buenos Aires: Editorial Psique.
- Hall, C. y. (1984). *La teoría analítica de la personalidad*. México: Editorial Paidós
- Halsema, A. (2011). The Time of the Self. A Feminist Reflection on Ricer's Notion of Narrative Identity. En C. Schües, D. Olkowski y H. Fielding. *Time in feminist phenomenology*. Indiana: University Press. Recuperado de <https://www.google.com.mx/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CB4QFJAA&url=http%3A%2F%2Fdspace.uvbu.vu.nl%2Fbitstream%2F1871%2F21099%2F2%2FTime%2520Halsema%2520final.doc&ei=xALpVOr7GserggSFv4KIDQ&usg=AFQjCNFPZjJC49xfkq-R3Ayr-23MFwOMj0w>
- Harris, O. y. (1979). *Antropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama.
- Haslanger, S. (2001). El feminismo en la metafísica: Gestionando lo natural. En M. y. Fricker, *Feminismo y Filosofía Un Compendio* (p. 121-140). Barcelona: IDEA BOOKS.
- Hegel, G. (1985). *Fenomenología del Espíritu*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. (2006). *Filosofía real*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1971). *El Ser y El Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1993). Kant y el problema de la metafísica. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Heritier, F. (1996). *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel.
- Hillman, J. (1980). *Re-imaginar la Psicología*. Madrid: Siruelo.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- Honneth, A. (2010). Reconocimiento y menosprecio. Fundamentación normativa de una teoría social. Barcelona: Katz.
- Hume, D. (2001). *El tratado sobre la naturaleza humana*. Recuperado de <http://www.dipualba.es/publicaciones/LibrosPapel/LibrosRed/Clasicos/Libros/Hume.pm65.pdf>.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía*. Barcelona: Crítica.
- Husserl, E. (1989). *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Irigaray, L. (2007). *El espejo de la otra mujer*. Madrid: Akal.
- Irigaray, L. (2010). *Ética de la diferencia sexual*. Ponte Calderas: Allago Ediciones
- Jaggar, A. y. (1998). *A Companion to Feminist Philosophy*. London: Blackwell.
- Jung, C. (1970). *Obras completas. La psicogénesis de la enfermedad mental. Obras completas*. Princeton: Princeton University Press.
- Jung, C. (1976). *Teoría del Psicoanálisis*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Jung, C. (1989). *Psicología y Alquimia*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Jung, C. (1997). *Arquetipos e Inconsciente Colectivo*. Barcelona: Paidós.
- Jung, C. (1998). *Los símbolos de transformación*. Madrid: Paidós.

Ética de género

- Jung, C. (2004). *Obras Completas. La dinámica de lo Inconsciente*. Madrid: Editorial Trotta.
- Jung, C. (2007). *Obras Completas. Dos Escritos sobre Psicología Analítica*. Madrid: Trotta.
- Kant, I. (1981). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Kant, I. (1990). *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*. Madrid: Alianza.
- Kay, M. (1978). *La mujer: un enfoque antropológico*. Madrid: Anagrama.
- Kimmel, M. y. (2000). *Varones, Género y subjetividad masculina*. En M. y. Burini, (pp. 128,129). Barcelona: Paidós.
- Lacan, J. (1956). *Seminario 4. Las relaciones de objeto*. Buenos Aires: Paidós.
- Lagarde, M. (2012). *El Feminiso en mi vida. Hitos, claves y topías*. México: Instituto de las Mujeres del Distrito Federal.
- Lauretis, T. (1990). *Feminism and its differences*. En *Pacific Coast Philology* 35 (1/2). Recuperado de http://www.clas.ufl.edu/users/marilynm/Theorizing_Black_Syllabus_files/Feminism_and_its_Differences.pdf. Lauretis, T. (1990). *Feminism and its differences*. En *Pacific Coast Philology* 35 (1/2). Recuperado de http://www.clas.ufl.edu/users/marilynm/Theorizing_Black_Syllabus_files/Feminism_and_its_Differences.pdf.
- Lerner, G. (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Lerussi, R. (2010). El feminismo de la diferencia sexual italiano. Mapeos y debates pasados con proyecciónal. Revista del Centro de Estudios Históricos e Interdisciplinario Sobre las Mujeres Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires: Universidad Nacional de Tucumán. 84-101.
- Lévi - Strauss, C. (1982). *La familia. En Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Barcelona: Anagrama.
- Linton, S. (1979), *La mujer recolectora: sesgos machistas*. En Harris, O. y Young, K. En *Antropología y Feminismo*. Barcelona: Anagrama sv.
- Lytard, J.-F. (1996). *La Diferencia*. Barcelona: Gedisa.
- Marulanda, T. (2002). *Huellas Epistemobiológicas de la Cultura*. En Echavarría, C. (presidencia). Simposio de la Maestría en Educación y Desarrollo Humano, Manizales, Colombia.
- Marx, C. (1959). *El capital*. México: Siglo XXI Ediciones.
- Max-Neef, M. (1986). *Desarrollo a escala humana una opción para el futuro*. Cepaur: Fundación Dag Hammarskjöld.
- McNay, L. (1999). Gender and narrative identity. *Journal of Political Ideologies: Volumen 4 (3)*, 315-336 Recuperado de <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13569319908420801?journalCode=cjpi20#preview>
- McNeely, K. (2010). *Identity in Paul Ricoeur and Luce Irigaray: The circularity between self and other*. (Tesis doctoral). Universidad de Michigan, Michigan. Estados Unidos. Recuperado de <http://pqdtopen.proquest.com/doc/366403205.html?FMT=AI>
- Mead, G.-H. (1968). *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós.
- Menjívar, M. (2004). De ritos, fugas, corazas y otros artilugios: Teorías sobre el origen del hombre o de cómo se explica la génesis de la masculinidad. *Cuadernos Digitales* 9 (25). San José de Costa Rica: Universidad de Costa Rica. 24-42 Recuperado de https://www.academia.edu/318157/De_ritos_fugas_corazas_y_otros_artilugios_Teor%C3%ADas

Norma Liliana Ruiz Gómez

sobre_el_origen_del_hombre_o_de_c%C3%B3mo_se_explica_la_g%C3%A9nesis_de_la_masculinidad

- Millet, K. (1995). *Política Sexual*. Madrid: Cátedra.
- Minello, N. (2002). *MASCULINIDAD/ES Un concepto en construcción*. Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales. Construcción de la masculinidad (61) México: UNAM. 11-30. Recuperado de <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/61/cnt/cnt1.pdf>
- Moore, H. L. (1991). *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra
- Moore, R. y. (1993). *La nueva masculinidad: Rey, guerrero, mago y amante*. Barcelona: Paidós.
- Neumann, E. (1960). *Psicología profunda y nueva ética*. Buenos Aires: Compañía general fabril editora.
- Muraro, L. (1996). El fin del patriarcado (Ha ocurrido y no por casualidad)". Temas de Mujeres (5). Revista del Centro de Estudios Históricos e Interdisciplinario Sobre las Mujeres Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires: Universidad Nacional de Tucumán. 46-59.
- Nietzsche, F. (1998). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: EDAF.
- Nozick, R. (1988). *Anarquía, Estado y utopía, trad. Ro*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ortiz-Osés. (2012). *Hermenéutica de Eranos. Las estructuras simbólicas del mundo*. Barcelona: Anthropos.
- Ortner, S. (2006). ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura? . *Revista de Antropología Iberoamericana*, 12-21 Recuperado de <https://www.google.com.mx/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&ved=0CCwQFjAC&url=http%3A%2F%2Fdigitalnet.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F1704200.pdf&ei=tf3oVKD6IqmQsQSB0oBI&usq=AFQjCNEHADq4KVYmVwD-T4llrSk0239yTQ>
- Palacio, M. (1998). *Identidad Masculina: Un Laberinto de Poder y de Violencia*. Manizales: Departamento de Desarrollo Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales.
- Palacio, M. S. (2007). *El café billar Espacios y escenarios masculinos: Sus huellas y trayectorias*. Manizales: Universidad de Caldas.
- Pearson, C. S. (1992). *Despertando los Héroes Interiores*. Madrid: Libro guía.
- Pinkola, C. (2001). *Mujeres que corren con los lobos*. Recuperado de <http://www.infogenero.net/documentos/mujeresquecorrenconlos%20lobos.pdf>
- Platón. (1988). *La República*. Madrid: Gredos.
- Posada, L. (1993). Prólogo. En L. Cirillo, *Mejor huérfanas. Por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia* (pp. VII-XVII). Barcelona: Anthropos.
- Ramírez, J. (1995). El espacio del género, el género del espacio. *Revista Astrágalo Cultura de la Arquitectura y la Ciudad*. (5), sv-69. Recuperado de <http://www.ub.edu/geocrit/sv-69.htm>
- Rawls, J. (2012). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2007). Justicia como imparcialidad: Política no metafísica. En C. Gómez. *En Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*. (p.187-230). Madrid: Alianza Editorial.
- Redman, C. (1990). *Los orígenes de la civilización. Desde los primeros agricultores hasta la sociedad urbana en el Próximo oriente*. Barcelona: Crítica.
- Ricoeur. (2010). *La memoria, la historia, el olvido*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Ética de género

- Ricoeur, P. (1981). *El discurso de la acción*. Madrid: Catedra.
- Ricoeur, P. (1985). *Hermenéutica y Acción. De la hermenéutica del Texto a Hermenéutica de la Acción*. Buenos Aires: Docencia.
- Ricoeur, P. (1995). *Teoría de la Interpretación*. México: Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P. (1999a). *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós.
- Ricoeur, P. (1999b). *Hermenéutica y Acción. De la Hermenéutica del Texto a Hermenéutica de la Acción*. Buenos Aires: Docencia.
- Ricoeur, P. (2000). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2001). *Amor y Justicia*. Madrid: Caparrós Editores.
- Ricoeur, P. (2003a). *Sí Mismo como Otro*. España: Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P. (2003b). *Tiempo y Narración III*. México : Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P. (2004a). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P. (2004b). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de cultura económica.
- Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Editorial Trotta.
- Ricoeur, P. (2010a). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2010b). *La memoria, la historia, el olvido*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Rodriguez, P. (2000). *Dios Nació mujer. La invención del concepto de Dios y la sumisión de la mujer: dos historias paralelas*. España: Ediciones B, S.A.
- Romero, J. (2001). Hybris y Sujeto. Ética y estética de la existencia en el joven Nietzsche. *Revista Diálogo Filosófico*, (52), 77-93.
- Rubín, G. (1986). El tráfico de las mujeres: notas sobre la economía política del sexo. *Nueva Antropología*, 95-141.
- Rubino, V. (1994). *Símbolos, Mitos y Laberintos*. Buenos Aires: Lumen.
- Ruiz, N. (2004a). *Los sentidos arquetípicos de lo femenino y lo masculino en la construcción de identidad de género*. (Tesis de Maestría). Universidad de Manizales – CINDE, Manizales, Colombia.
- Ruiz, N. (2004b). La Mitología Griega en la construcción de la identidad de género. *Revista Electrónica de Educación y Psicología*, 1(2), 1-29. Recuperado de <http://revistas.utp.edu.co/index.php/repes/issue/view/261>
- Salman, S. (1999). La psique creativa: principales aportaciones de Jung. En P. Young-Eisendrath, *Introducción a Jung*. (p. 103-127). Madrid: Cambridge University Press.
- Samuels, A. (1999). Introducción: Jung y los posjunguianos. En P. Young-Eisendrath, *Introducción a Jung* (p. 39-54). Madrid: Cambridge University Press.
- Santos, L. (2009). *Masculino y femenino en la intersección entre el psicoanálisis y los estudios de género*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Sede Bogotá.
- Saussure, F. (1945). *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Losada. Recuperado de <http://www.jacquesderrida.com.ar/restos/saussure.pdf>.
- Scott, J. (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Lamas, M. *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*. El género: Una categoría útil

Norma Liliana Ruiz Gómez

- para el análisis histórico. En: Lamas Marta. El género: la construcción cultural de la diferencia sexual, (p. 265-302). México: Porrúa.
- Segarra, M. y. (2000). *Nuevas Masculinidades*. Barcelona: Icaria.
- Schleiermacher, F. (2000). *Sobre los diferentes métodos de traducir*. Madrid: Gredos.
- Sharp, D. (1997). *Lexicón Jungiano*. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos.
- Somers, M. (1994). The narrative constitution of identity: a relation and network. *Theory and Society. Volumen (3) 5*, (p.605-649).
- Steiner, G. (1987). *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*. Barcelona: Gedisa.
- Storr, A. (1974). *Jung*. Barcelona: 1974.
- Taylor, C. (2011). *Las fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.
- Thurén, B-M. (1993). *El poder generizado. El desarrollo de la Antropología feminista*. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid. Recuperado en <https://www.ucm.es/data/cont/media/www/pag-44835/poder-generizado.pdf>
- Valcárcel, A. y. (2001). *Pensadoras del siglo XX*. Andalucía: Instituto de la Mujer. Centro de Documentación y Publicaciones.
- Villar, S. Racionalización y Desencanto. Max Weber. Recuperado de <http://www.articulo.tv/?Racionalizacion-desencanto-max-weber&id=2382>.
- Viveros, M. (2002). *De quebradores y cumplidores*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Walzer, (1998). *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós.
- Wright, E. (2004). *Lacan y el posfeminismo*. Barcelona: Gedisa.
- Wylie, A. (2001). El feminismo en la filosofía de la ciencia: Dándole un sentido a la contingencia y a la limitación. En M. y. Ficker, *Feminismo y Filosofía Un Compendio*, (p.181-199). Barcelona: IDEA BOOKS.
- Wollstonecraft, M. (1792). *Vindicación de los Derechos de la Mujer*. Recuperado de http://jzb.com.es/resources/vindicacion_derechos_mujer_1792.pdf
- Yañez, J. (2000). Entre la justicia y la benevolencia El debate Kohlberg-Gilligan Algo más que un problema de género. En A. y. Robledo, *Ética: masculinidades y feminidades* (p. 271-354). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Young, I. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.
- Young-Eisendrath, P. (2000). *La mujer y el deseo*. Barcelona: Kairós.



Norma Liliana Ruiz Gómez

Psicóloga de la Universidad de Manizales, **Magister en Educación y Desarrollo Humano** de la Universidad de Manizales y el Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano –CINDE–; posteriormente adelanta dos maestrías en la Universidad Valle Continental de Monterrey, México: **Maestra en Psicología Educativa y Magister en Psicoterapia**. Sus últimos estudios se han focalizado en las áreas de las identidades, los géneros y la ética. En el año 2015 obtiene su **Doctorado en Humanidades con énfasis en Ética**, en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey México; su tesis **Ética de género: una perspectiva de la narrativa arquetípica**, da lugar al presente libro con una ampliación en el título que representa la perspectiva epistemológica del enfoque de género que se puede evidenciar en el documento. Durante el año 2017 realiza una especialización virtual en **Políticas Públicas con Perspectiva de Género** en la Unión Iberoamericana de Municipalistas de España y ONU Mujeres. En la actualidad se encuentra desarrollando investigación, docencia y proyección social en los niveles de pregrado y posgrado. Se destaca que, sus investigaciones se interesan en la consecución de políticas públicas, sociales y de vida en perspectiva de diversidad.

El presente libro, propone una ética de género con una perspectiva del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica, donde cada lector y lectora, podrán encontrarse con las teorías principales de tres autores: el filósofo francés Paul Ricoeur, de la corriente filosófica hermenéutica fenomenológica, el psicólogo suizo Carl Gustav Jung, proponente de la psicología profunda y la estadounidense Jean-Shinoda Bolen como representante de la psicología posjunguiana o Arquetípica; además de los anteriores autores, en la perspectiva ética, se utilizan, algunos elementos conceptuales de las teorías éticas y de la justicia de Xabier Etxequerria, John Rawls, Jürguen Habermas, Seyla Benhabib y Axel Honneth; estos autores, han adelantado sus estudios en la ética, el reconocimiento y en la ética de la diferencia principalmente.

En el documento, se incluye el análisis identitario tanto de las feminidades como de las masculinidades para constituir una perspectiva de género integral, de las condiciones identitarias de las mujeres y de los hombres. De acuerdo al estudio realizado, las identidades de los hombres y las mujeres poseen elementos arquetípicos masculinos y femeninos; en este sentido, tanto en los hombres como en las mujeres existe una parte arquetípica del otro sexo. Estos elementos arquetípicos permiten analizar las diferencias relacionales masculinas y femeninas dentro de las identidades de género narrativas y arquetípicas.

La ética de género que se plantea, recupera las reflexiones sobre la igualdad e introduce la perspectiva de la diferencia. Igualmente rescata el análisis identitario de los feminismos posjunguianos y los movimientos masculinos posjunguianos que reconocen la integración de la identidad arquetípica para el desarrollo ético de los hombres y las mujeres. Asimismo, recobra la orientación ética aristotélica para integrarla con la ética kantiana, es decir, retoma el análisis ético de Paul Ricoeur. Por último reivindica el lado negativo o sombra de los arquetipos para constituir una nueva ética desde la perspectiva de la psicología profunda.

En una cultura con este tipo de ética, se podrán resignificar las características estereotipadas de la cultura patriarcal con el análisis y la integración identitaria de las capacidades de los arquetipos masculinos y femeninos. Este proceso, podrá permitir la construcción de una cultura equitativa; una cultura constituida por mujeres y hombres críticos y solidarios, ciudadanas y ciudadanos constructores de paz con capacidades de reconocimiento de sí mismos y de los otros en libertad, agentes responsables de una ética ciudadana participativa; una ética en la que tanto los hombres como las mujeres tendrán responsabilidad sobre sus acciones, los cuales serán capaces de narrarse arquetípicamente y por tanto de construir una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.



UNIVERSIDAD DE
MANIZALES

Ética de género: una perspectiva del reconocimiento
de la diferencia narrativa y arquetípica
© Universidad de Manizales

Fondo Editorial, Universidad de Manizales
Mayo de 2018

