



Universidad Autónoma de Querétaro

Facultad de Filosofía

Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada

El ideal ético de la autenticidad en varones cisgénero homosexuales a partir  
de los estudios de género

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de  
Maestro en Filosofía Contemporánea Aplicada,  
presenta:

César Romualdo Escotto Saavedra

Dirigido por:  
Dr. José Salvador Arellano Rodríguez

Centro Universitario, Querétaro, Qro.  
Marzo, 2022.  
México.



Universidad Autónoma de Querétaro  
Facultad de Filosofía  
Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada

# El ideal ético de la autenticidad en varones cisgénero homosexuales a partir de los estudios de género

## Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de  
**Maestro en Filosofía Contemporánea Aplicada**

Presenta  
**César Romualdo Escotto Saavedra**

Dirigido por:  
**Dr. José Salvador Arellano Rodríguez**

Dr. José Salvador Arellano Rodríguez  
Presidente

Dr. Mauricio Ávila Barba  
Secretario

Mtra. Yazmín Elena Hernández Tisnado  
Vocal

Dr. Gabriel Alfonso Corral Velázquez  
Suplente

Mtra. Karina Olguín Araujo  
Suplente

Centro Universitario, Querétaro, Qro.  
Marzo, 2022.  
México.

## Resumen

El presente proyecto busca la obtención de experiencias y narraciones que generen un diálogo con la investigación “Ideal ético de autenticidad en Varones Cisgénero Homosexuales a partir de los estudios género”, realizada dentro del programa de la Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada, programa inscrito en el Padrón Nacional de Posgrados de Calidad PNCP-CONACYT.

La pregunta que se busca analizar es referente a una investigación aplicada sobre la noción de autenticidad en su formación como ideal moral en las sociedades occidentales modernas. A su vez, en la investigación se expresan las críticas y disquisiciones que se generaron sobre la noción de autenticidad desde un análisis filosófico moral, así como a sus articulaciones e incidencias con los estudios de género. De igual manera, en este trabajo se busca reflexionar sobre las formas en que dicho ideal se articula con las narraciones de las vivencias, los discursos, en tanto prácticas, y los modos de vida de personas en la comunidad LGBT+ (*Lesbian Gay Bisexual Transgender y más*), sobre todo, por los estragos y efectos de la discriminación y la falta de reconocimiento político que sufren los Varones Cisgénero Homosexuales en relación a sus diversas identidades y expresiones de género cuando estas no corresponden a las formas masculinas hegemónicas.

El ideal de autenticidad atraviesa las vidas de personas homosexuales, en tanto impone formas normativas de conducta y expresión de género, así como modelos aspiracionistas de clase y de consumo.

**Palabras clave:** Autenticidad, reconocimiento, identidad de género, expresión de género, varones cisgénero homosexuales, narrativas.

## **Abstract**

The project at hand seeks to obtain experiences and narratives in order to generate a dialogue with the Ethical ideal of authenticity in Cisgender Homosexual Men from gender studies, carried out within the Master's program in Applied Contemporary Philosophy.

The main objective is to develop applied philosophical research on the notion of authenticity in its formation as a moral ideal in modern Western societies. Therefore, the research will express the criticisms and dissertations that were generated on the notion of authenticity from a moral philosophical analysis, as well as its articulations and consequences with gender studies. Simultaneously, this work reflects on the ways in which this particular ideal is articulated with the narratives, experiences, speeches, practices, and ways of life of people in the LGBT+ community (Lesbian Gay Bisexual Transgender and more). Moreover, due to the effects of discrimination and lack of political recognition, suffered by Homosexual Cisgender Men in relation to their various gender identities and expressions, especially, when these do not correspond to traditional masculine behaviors.

The ideal of authenticity has effects on lives of homosexual people, as it imposes normative forms of gender behavior and expression, as well as aspirational models of class and consumption.

**Key words:** Authenticity, recognition, gender identity, gender expression, Gender studies, homosexual cis gay man, narratives.

## **Dedicatorias**

A mis padres, por su constante y afectuoso apoyo.

## **Agradecimientos**

Agradezco los apoyos y financiamientos recibidos por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) para dedicarme de tiempo completo a la escritura de la presente tesis; de igual forma, agradezco a la Universidad Autónoma de Querétaro por las facilidades otorgadas y el apoyo durante la maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada.

Agradezco personalmente a mi director de tesis el Dr. José Salvador Arellano Rodríguez por su guía y orientación durante la investigación, así como a mis sinodales Dr. Mauricio Ávila Barba, Mtra. Yazmín Elena Hernández Tisnado, Dr. Gabriel Alfonso Corral Velázquez y Mtra. Karina Olguín Araujo, con quienes, en múltiples ocasiones, tuve acercamientos para recibir su valiosa retroalimentación. Gracias a ellas y ellos me sentí acompañado en este complejo camino, tanto en lo teórico como en la parte metodológica.

Por otra parte, agradezco a los colaboradores de la parte aplicada de la tesis, que por razones de privacidad no menciono sus nombres, quienes tuvieron la amabilidad y la valentía de participar en una investigación enfocada en temas de la comunidad LGBTQ+, específicamente de hombres gays.

Asimismo, agradezco personalmente a mis compañeras y compañeros de generación, especialmente a Daniela Yazmín Martínez Martínez y a Frida Saraí Caballero Gamón por su acompañamiento durante este proceso.

Finalmente, agradezco a mi familia y amigos, particularmente a Verónica Talita Rocha Flores, Germán Rodríguez Sánchez, Alejandra Salazar Domínguez y Gabriela Galindo Morales, por su apoyo, comentarios, lecturas y diálogos para que yo pudiera realizar estos estudios de posgrado y, específicamente, la presente investigación. Por último, y no menos importante, agradezco al Dr. Carlos Galindo Pérez por haberme impulsado a continuar estudiando sobre temas filosóficos y por ofrecerme su atenta escucha en temas de mutuo interés.

# ÍNDICE

<b>RESUMEN</b> .....	<b>III</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>IV</b>
<b>DEDICATORIAS</b> .....	<b>V</b>
<b>AGRADECIMIENTOS</b> .....	<b>VI</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO I: ANÁLISIS DEL IDEAL DE LA AUTENTICIDAD</b> .....	<b>5</b>
DEFINICIÓN DE AUTENTICIDAD .....	5
AUTENTICIDAD COMO PROBLEMA FILOSÓFICO Y ÉTICO .....	6
<b>ANTECEDENTES: FUENTES MORALES DE LA AUTENTICIDAD</b> .....	<b>13</b>
SURGIMIENTO DE LA AUTENTICIDAD, A TRAVÉS DE LA INTERIORIDAD. SAN AGUSTÍN: LA INTERIORIZACIÓN DE LAS FUENTES MORALES .....	14
ROMANTICISMO: VOZ INTERIOR, LA VOZ DE LA NATURALEZA EN UNO MISMO .....	16
ROMANTICISMO Y LA EXPRESIÓN DE LA AUTENTICIDAD .....	19
NIETZSCHE Y LA PREGUNTA POR LA AUTENTICIDAD .....	21
LA NOCIÓN EXISTENCIALISTA DE AUTENTICIDAD .....	23
<b>ÉTICA DE LA AUTENTICIDAD DESDE LA OBRA DE CHARLES TAYLOR</b> .....	<b>27</b>
EL PROBLEMA DE LOS VALORES EN LA ÉTICA DE LA AUTENTICIDAD .....	29
<b>CAPÍTULO II: EL IDEAL ÉTICO DE LA AUTENTICIDAD Y SUS VÍNCULOS CON EL MULTICULTURALISMO Y LAS LUCHAS POR EL RECONOCIMIENTO</b> .....	<b>34</b>
<b>LA MODERNIDAD Y LA PREGUNTA POR EL RECONOCIMIENTO</b> .....	<b>35</b>
<b>EL MULTICULTURALISMO Y LA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO</b> .....	<b>37</b>
MULTICULTURALISMO Y LAS ÉTICAS COMUNITARIAS .....	40
IDENTIDAD Y AUTENTICIDAD EN LAS SOCIEDADES MULTICULTURALES CONTEMPORÁNEAS .....	44
CRÍTICAS Y COMENTARIOS AL MULTICULTURALISMO DE CHARLES TAYLOR .....	47
POR UNA INSISTENCIA EN LOS FOROS CIVILES, ANÁLISIS DE WILL KYMLICKA .....	48
CRÍTICAS DESDE EL VALOR DE UNA CULTURA, APORTE DE SUSAN WOLF HACIA EL MULTICULTURALISMO .....	56
LA ÉTICA COMUNICATIVA, LA PERSPECTIVA DE JÜRGEN HABERMAS SOBRE EL MULTICULTURALISMO .....	57
<b>AXEL HONNETH Y LOS AVATARES DEL RECONOCIMIENTO</b> .....	<b>59</b>
<b>CAPÍTULO III: EL IDEAL DE LA AUTENTICIDAD Y LOS ESTUDIOS DE GÉNERO</b> .....	<b>64</b>
ANTHONY APPIAH: CRÍTICAS A LA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO DE CHARLES TAYLOR DESDE LOS ESTUDIOS DE GÉNERO .....	64
<b>RECONOCIMIENTO Y GÉNERO DESDE LOS ESTUDIOS DE JUDITH BUTLER</b> .....	<b>68</b>
LAS VIDAS INHUMANAS Y LA POLÍTICA <i>QUEER</i> .....	72
<b>DISCURSOS SOBRE LO SEXUAL, ENFOQUE DE MICHEL FOUCAULT</b> .....	<b>78</b>
PRÁCTICAS Y DISCURSOS DE LA SEXUALIDAD: LO ENUNCIABLE Y LO VISIBLE .....	80
TECNOLOGÍAS DEL YO. LA SUBJETIVACIÓN DE LA IDENTIDAD .....	82
HACIA UNA <i>ASKESIS</i> GAY. LA AUTENTICIDAD A PARTIR DE LA ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA .....	86
<b>EXCURSUS: EL ESTADO DE EXCEPCIÓN Y LA NOCIÓN DE ‘FORMA-DE-VIDA’ EN LA OBRA DE GIORGIO AGAMBEN</b> .....	<b>92</b>

<b>EXCURSUS: LA ÉTICA DEL CUIDADO DE CAROL GILLIGAN .....</b>	<b>94</b>
<b>CAPÍTULO IV: EL IDEAL DE LA AUTENTICIDAD Y LOS VÍNCULOS CON LA IDENTIDAD SEXUAL Y LA IDENTIDAD NARRATIVA .....</b>	<b>97</b>
<b>IDENTIDAD SEXUAL: MÁS ALLÁ DE LA IDENTIDAD METAFÍSICA .....</b>	<b>97</b>
<b>IDENTIDAD DIALÓGICA O IDENTIDAD NARRATIVA .....</b>	<b>100</b>
<b>REFLEXIÓN SOBRE EL IDEAL DE AUTENTICIDAD Y EL MODELO FILOSÓFICO DE APLICACIÓN DE LAUREN BIALYSTOK.....</b>	<b>104</b>
<b>APLICACIÓN FILOSÓFICA DE ADAM W. J. DAVIES, EN TORNO A LOS GAYS “AFEMINADOS” O FEMENINOS .....</b>	<b>110</b>
<b>EL IDEAL DE LA AUTENTICIDAD Y LAS PATOLOGÍAS SOCIALES DEL CAPITALISMO .....</b>	<b>114</b>
<b>CAPÍTULO V: HOMBRES CISGÉNERO HOMOSEXUALES Y EL IDEAL DE LA AUTENTICIDAD. UNA PERSPECTIVA APLICADA .....</b>	<b>120</b>
OBJETIVO GENERAL .....	121
OBJETIVOS PARTICULARES: .....	121
<b>METODOLOGÍA.....</b>	<b>122</b>
ÍNDICE DEL CONTENIDO TEMÁTICO DE LAS SESIONES: .....	125
DEFINICIONES OPERACIONALES .....	126
DESCRIPCIÓN DE SESIONES DE TRABAJO PARA GRUPOS FOCALES.....	129
<i>Primera sesión</i> .....	129
<i>Segunda sesión</i> .....	130
<i>Tercera sesión</i> .....	131
<i>Cuarta sesión</i> .....	132
TABLA 1. ANÁLISIS DE LA INFORMACIÓN OBTENIDA .....	134
DIFUSIÓN DEL PROYECTO .....	138
<b>CONCLUSIONES GENERALES.....</b>	<b>139</b>
<b>ANEXOS: .....</b>	<b>145</b>
ANEXO 1. LLUVIA DE IDEAS SOBRE ESTEREOTIPOS RELACIONADOS AL IDEAL DE AUTENTICIDAD EN VACiH. ....	145
ANEXO 2. CUESTIONARIO SOBRE EL IDEAL DE LA AUTENTICIDAD .....	145
ANEXO 3. LÍNEA DE TIEMPO .....	146
ANEXO 4. REPRESENTACIONES DE LA AUTENTICIDAD GAY.....	147
ANEXO 5. ANTI-MANUAL DE AUTOAYUDA PARA PERSONAS GAY.....	149
ANEXO 6. PUBLICACIÓN DEL “ANTI-MANUAL DE AUTOAYUDA PARA PERSONAS GAY” PUBLICADO EL 30 DE MAYO DE 2021 EN EL PERIÓDICO “NOTICIAS” DEL ESTADO DE QUERÉTARO.....	155
.....	155
ANEXO 7. CARTEL E INFOGRAFÍA .....	156
ANEXO 8. FORMATOS DE INICIO DEL TALLER, AVISO DE PRIVACIDAD Y AUTORIZACIÓN.....	158
<b>REFERENCIAS.....</b>	<b>162</b>



## Introducción

El interés que anima la investigación descansa en la gran complejidad, y al mismo tiempo, la gran falta de estudios críticos sobre temas de género relacionados con los grupos LGBT+, siendo especialmente importantes los espacios de reflexión dentro de los grupos de Varones Cisgénero<sup>1</sup> Homosexuales<sup>2</sup>, quienes, en distintos ámbitos, y casos, suelen ejercer diversos tipos de violencia sobre sí mismos y sobre otros grupos minoritarios. El objetivo de la investigación es, de esta manera, articular los debates teóricos del ideal de la autenticidad, en sus dimensiones ético-políticas, con las prácticas y narrativas concretas de personas homosexuales que viven y están atravesados por tales normativas y discursos, entreverados en distintos estratos que van desde posturas morales, requisitos económicos, de clase, de apariencia corporal, de conductas masculinas y femeninas presentadas de manera dicotómica, entre otros.

Por tales motivos se busca con la investigación incidir en la reflexión sobre los modos de subjetivación y construcción de identidades<sup>3</sup> y expresiones<sup>4</sup> de género, así como en la reflexión de nuevas formas de relación entre varones homosexuales al interior de los colectivos de hombres sexodisidentes, que promuevan la reflexión ético-política de sus discursos y prácticas, aportando elementos, en el mejor de los casos, para luchar contra la intolerancia y la discriminación, así como resistir en la lucha por el reconocimiento político pleno. Asimismo, se buscan generar espacios para la visibilización y enunciación de los efectos psicológicos que tiene el ideal de la autenticidad como exigencia social contemporánea en sus vidas cotidianas, vinculado a metodologías cualitativas que retroalimenten de manera constante la teoría y la práctica, siendo campos articulados y complejos.

---

<sup>1</sup> Cuando la expectativa social del género de la persona se alinea con el sexo asignado al nacer. En consecuencia, existen mujeres y hombres cis, en contraposición de hombres y mujeres trans. (CONAPRED, 2016).

<sup>2</sup> En adelante referido como VaCiH.

<sup>3</sup> Vivencia interna e individual del género, tal como cada persona la siente, misma que puede corresponder o no con el sexo asignado al nacer. Incluye la vivencia personal del cuerpo, que podría o no involucrar la modificación de la apariencia o funcionalidad corporal a través de tratamientos farmacológicos, quirúrgicos o de otra índole, siempre que la misma sea libremente escogida. También incluye otras expresiones de género como la vestimenta, el modo de hablar y los modales. (CONAPRED, 2016).

<sup>4</sup> Es la manifestación del género de la persona. Puede incluir la forma de hablar, manierismos, modo de vestir, comportamiento personal, comportamiento o interacción social, modificaciones corporales, entre otros aspectos. Constituye las expresiones del género que vive cada persona, ya sea impuesto, aceptado o asumido. (CONAPRED, 2016).

Es con todo el propósito que se eligió el vocablo gay – el cual, aunque es intercambiado por homosexual a lo largo del trabajo – se retoma precisamente por las connotaciones que comporta en relación a tener un estilo de vida “alegre” o “feliz”, junto con los significados sociales de un tipo de vida, acceso a ciertos lugares, comodidades, espacios de libertad, además de referir a un campo idealizado por la gestación de identidades desde perspectivas hegemónicas de consumo, apariencia y pertenencia de clase (Monsivais, 2010), sentidos en los que, precisamente, el ideal de la autenticidad está articulado dentro de los colectivos de hombres homosexuales.

Es, igualmente, con todo el propósito que se ha acotado el estudio del ideal de la autenticidad en grupos de varones cisgénero, no por una cuestión de exclusión de hombres trans, sino porque las complejidades de sus experiencias y narrativas merecen investigaciones más amplias que, puedan cimentarse, en apoyo o críticamente, a partir de investigaciones como la presente.

En el capítulo uno se pueden perfilar las distintas investigaciones que se han hecho en torno a la noción de autenticidad, como concepto filosófico y, en específico, el interés en sus dimensiones éticas, e incluso, políticas. La importancia de este apartado reside en la articulación crítica que se realiza sobre los orígenes de la pregunta por la autenticidad dentro del campo religioso, primero, para después trasladarse al campo filosófico. Es un concepto importante dentro de la disciplina pues conlleva una serie de preguntas sobre la identidad personal, los compromisos y exigencias éticas respecto a lo que se entiende por una vida deseable, así como las interrogaciones de carácter moral inscritas en el ideal de la autenticidad, además de ser considerado por algunos filósofos, como se verá a lo largo de la investigación, un malestar presente en las sociedades contemporáneas.

Desde esta idea se parte, en el capítulo segundo, de la presencia del ideal de la autenticidad dentro de las sociedades plurales contemporáneas, siendo éstas cada vez más diversas en sus exigencias políticas. Es dentro de tales exigencias, en conjunto con una interrogación ética por la justicia, que, se puede decir, surgen los problemas del reconocimiento como necesidad primaria para el establecimiento de modos y prácticas de vida distintas, en clara relación con los grupos sexodisidentes. Es la intención pensar que, para alcanzar una sociedad plural cada vez más justa, se tendría que partir de la interrogación por el reconocimiento político de los grupos que integran la diversidad, para, a partir de ahí, construir canales de respeto a nivel social amplio.

Asimismo, se introduce en la investigación el debate originado por Charles Taylor respecto a la forma en que el ideal de la autenticidad ha tomado formas superficiales, individualistas y egoístas,

mismas que veneran la autorrealización sobre un fondo vacío de valores morales, pues, sin horizontes de referencia, la autenticidad se ha convertido en moneda común para justificar, e incluso, aspirar a metas personales en detrimento de fines sociales más elevados. Es entonces que se introduce la discusión sobre el papel del Estado en el establecimiento de los bienes constitutivos pues, ¿hasta donde debe el Estado regir y regular las vías de autorrealización de los individuos? ¿Cuáles son las posibilidades para la autenticidad dentro del debate liberalismo/comunitarismo? En estas y otras preguntas relacionadas se centra el capítulo segundo. Para finalizar se expone la perspectiva de Axel Honneth sobre la necesidad imperante del reconocimiento social de grupos minoritarios y su acceso a derechos de ciudadanía. En suma, el capítulo discute las implicaciones políticas del ideal de la autenticidad en las sociedades contemporáneas.

En el tercer capítulo, entonces, se trabajan las cuestiones de la autenticidad referentes a los estudios de género y cómo su implementación en espacios de personas sexodisidentes ha contribuido en la desaparición, invizibilización, e inclusive, en la muerte de personas que se salen de los esquemas conformados y establecidos por el ideal moral. Al mismo tiempo, se introduce el análisis de Michel Foucault sobre los mecanismos en que la sexualidad se ha erigido como una propiedad inherente de la experiencia humana y de la cual se debe hablar, a través de discursos sobre el sexo. Por último, dentro de este tercer capítulo, se vislumbran – de la mano del pensamiento de Michel Foucault, en sus últimos años, y de Judith Butler – las maneras en que se puede hacer frente al dispositivo sexo-género partiendo de las tecnologías del yo, en tanto modos de desobjetivación, en el sentido de creación de uno mismo.

En el capítulo cuarto se establecen algunas de las limitaciones para entender la identidad personal en articulación con la narración, en tanto funcionan como preámbulo al capítulo quinto, es decir, el trabajo aplicado; posteriormente, se establece una articulación crítica del ideal de autenticidad tal como se ha implementado en las sociedades contemporáneas como un requisito; causando, en su paso, diversos padecimientos psicológicos, por ejemplo, depresión, frustración, cansancio, baja autoestima, falsa percepción del yo y angustia, entre otros; además de ser, específicamente en la comunidad de varones homosexuales, una fuente de despolitización de estos grupos marginados, en aras de la búsqueda irrestricta de los requisitos que establece la autenticidad como ideal moral en dichos colectivos.

Para el capítulo quinto, se presenta el trabajo filosófico aplicado con Varones Cisgénero Homosexuales, quienes, desde sus narrativas y valiosa colaboración, permitieron articular la investigación en un tejido crítico, de planteamientos teóricos y prácticos entrelazados, que permite

reflexionar en conjunto sobre los efectos, consecuencias e implicaciones que tiene y ha tenido el ideal de la autenticidad en sus vidas como hombres gay, en sus relaciones interpersonales, familiares y de pareja; en lo que consideran como una vida deseable y en lo que establecen, últimamente, como fines políticos de lucha y resistencia.

## Capítulo I: análisis del ideal de la autenticidad

En razón de la amplitud del capítulo, se ha separado en diversos objetivos; primeramente, será tarea de este segmento definir las razones por las cuales la autenticidad es un tema de estudio filosófico, para, en adelante, definir sus implicaciones para la ética y su importancia en esta área. En segundo término, se presentan las fuentes genealógicas de la autenticidad desde las nociones románticas y modernas del expresivismo y la autorrealización para entender las implicaciones que, en la actualidad, conlleva el ideal. En un tercer momento, se analizan la tesis del ideal de autenticidad en sus problemáticas éticas, definidas desde el horizonte de pensamiento de Charles Taylor, para que, en el capítulo segundo, se pueda abordar la correlación entre la autenticidad y el reconocimiento social y político de los grupos minoritarios.

Asimismo, es menester del capítulo dilucidar las implicaciones del concepto de autenticidad en su reflexión desde la filosofía moral. Para lograr este objetivo se echa mano de los textos de Charles Taylor, pero, además, en el análisis contemporáneo que han hecho autores y autoras como Lauren Bialystok, Somogy Varga y Alessandro Ferrara entre otros, quienes posibilitarán puntos de crítica y análisis, siendo este último el objetivo del capítulo. Más allá de hacer un recuento monográfico, es del interés de la investigación partir de los momentos clave en la comprensión del concepto de autenticidad para poder establecer, a partir de ahí, y como se ha mencionado previamente, sus consecuencias éticas y políticas en las sociedades occidentales contemporáneas.

### Definición de autenticidad

Es una tarea necesaria dilucidar qué se entiende por autenticidad y, en ese sentido, por qué concierne a una noción de problematización para la filosofía, destacando, en este decurso, la reflexión ética a la que convoca en la medida en que, si seguimos los estudios de diversos filósofos inscritos en el campo de la ética, tales como Charles Taylor, Somogy Varga, Alessandro Ferrara, entre otros, se puede notar que en la actualidad la autenticidad es una de las fuentes de malestar social, en específico, pero no de manera única, por convertirse en un ideal de autorrealización y autoafirmación frente a modos de vida diferentes, pero que convergen en las actuales sociedades multiculturales.

La etimología de autenticidad, tal como nos indica el filósofo Somogy Varga (2012: 1), experto en el concepto de autenticidad, viene del griego “*authentikos*” que deriva, a su vez, de *authentēs*, que tiene dos componentes, el que hace referencia a alguien que hace una acción y el “auto” que refiere al sí mismo. Previo al siglo dieciocho esta noción evocaba al concepto de autoridad, sin embargo, posterior a esa fecha, es decir, en la modernidad, se le comenzó a otorgar el significado de ‘genuino’ tal como se conoce hoy en día. Las fuentes de la autenticidad se pueden rastrear en la máxima delfica “conócete a ti mismo” perteneciente a la filosofía antigua, no obstante, como postula Charles Taylor<sup>5</sup>, el concepto no puede operar completamente por el conjunto de anacronismos y problemas semánticos que se presentan al momento de atribuirle interioridad o “individualidad” a los griegos antiguos.

Asimismo, como indica Alessandro Ferrara, la etimología de autenticidad supone lo siguiente:

“*Authentikós* viene de *eautón e theto*, donde *theto* tiene la misma raíz que tesis. Por tanto, auténtico se refiere a aquellos que se afirman así mismos o, más libremente, que se erigen a sí mismos como tesis.” (Ferrara, 2002: 50).

La autenticidad generalmente refiere a un sentido de originalidad o de pertenencia, en la que no hay duda sobre la autoría de la obra, así se describiría la autenticidad en un sentido fuerte<sup>6</sup>, como indica Varga (2012), y, en un sentido débil, haría referencia a que algo sea fiel o confiable en relación al objeto original, por ejemplo, una obra de arte, un artículo de joyería, un platillo gastronómico, etc. Sin embargo, el problema surge cuando este sentido se le atribuye a personas, porque es un problema sostener, en tanto definición, lo que hace a alguien ser sí mismo. Esto se verá a continuación bajo el análisis de Somogy Varga y Lauren Bialystok, quienes rescatan, además de los elementos etimológicos del concepto, las implicaciones éticas y también metafísicas respecto al problema de la identidad.

Autenticidad como problema filosófico y ético

---

<sup>5</sup> Los griegos son capaces del mandato conócete a ti mismo dado que no hablaban del agente humano como un yo autónomo, tampoco presentaban una distinción propiamente entre dentro y fuera, tal como se refleja en la obra de San Agustín y en los románticos. (Taylor, 2006: 163).

<sup>6</sup> Existe, también, la división hecha por Denis Dutton, quien diferencia la autenticidad en sentido nominal, es decir, aquella autenticidad que se identifica con términos sobre la autoría y originalidad y, por otro lado, estaría la autenticidad expresiva, esta se emplearía cuando decimos que una obra posee la cualidad de ser una expresión genuina del creador o autor, tomando en consideración todos los valores y el contexto del autor reflejados o expresados en la obra. (Varga, 2012).

Se verán, en adelante, las razones por las que la noción de autenticidad ha surgido como un punto de análisis y discusión en diferentes ramas de la filosofía, centrándose en la parte ética involucrada.

En un primer momento, se puede notar que el principio de sinceridad pertenece a un ideal moral pre-moderno porque, precisamente, la corrosión del ideal de sinceridad fue uno de los factores predominantes para la emergencia del ideal de autenticidad en la época moderna, así como lo fue la creación de la dicotomía interior-exterior, tal como se verá en las fuentes de la autenticidad estudiadas por Charles Taylor, siendo en el individualismo religioso propuesto por San Agustín el punto de origen. Además, como se verá en el capítulo tercero, la confesión, según Michel Foucault, jugó un papel sumamente importante para esta separación y la creación de una interioridad que se propone como la esencia de la persona. Tal como indica Alessandro Ferrara, la sinceridad parecía ser el medio para lograr un fin moral mucho más alto; mientras que, en contraposición, la autenticidad ya es un fin en sí mismo. (Varga, 2012).

Ahora bien, tal como nos advierte Somogy Varga, el problema al que nos enfrentamos cuando hablamos de nosotros mismos refiere a un problema metafísico: ¿Qué es ser uno mismo? Para responder esta pregunta enfrenta dimensiones metafísicas, semánticas y epistemológicas, el tema de intentar describir individuos numéricamente idénticos de ser o no auténticos refiere a la metafísica, pero, cuando, por ejemplo, una persona no se reconoce en algún acto, decisión o pensamiento hecho por ella misma, entonces el tema deja de ser metafísico para ser ético o, incluso, psicológico. (Varga, 2012: 2). La autenticidad se articula con el núcleo de compromisos personales, principios, deseos y sentimientos propios.

Un factor importante en la definición que se ha hecho sobre la noción de autenticidad involucra, por su parte, además de su conexión con la sinceridad, una relación particular con la autonomía. La autonomía se centra en un modo de vida que sigue un conjunto de reglas auto-impuestas, independientemente del contexto político y social; en otras palabras, los principios rectores de las acciones no están basados en elementos externos, de lo contrario se trataría de una heteronomía. La autonomía tiene una herencia de la Ilustración en tanto es una búsqueda por encontrar un gobierno de sí fuera de los marcos políticos o culturales, presupone que la deliberación ocurra a partir de la voluntad racional, sin un control paternalista, tal como lo sería en la ética kantiana; sin embargo, la autenticidad incluye otro aspecto normativo que la autonomía no contiene; la autenticidad no niega las metas, motivaciones y razones que dirigen el proceder, porque tomar en cuenta esos impulsos internos,

precisamente, resalta la relación que se tiene con ellos como parte fundamental de la expresión de la personalidad y de la autodefinición que tenga esa persona. (Ferrara, 2002: 33). De esta forma, la autonomía falla en tomar en cuenta la identidad personal, los compromisos y deseos que son centrales en la vida, de los que son secundarios y periféricos, así como falla en tomar en cuenta el propio valor del individuo. Desde la autenticidad, la negación de todos estos compromisos internos centrales en cuestiones de deliberación ética podría sentirse como un acto de auto-negación o de traición para sí mismo. Alguien puede ser autónomo en sus principios y sus deliberaciones, pero no necesariamente pensar que esa autonomía debe ser expresiva de quien es, tal como ocurre con la autenticidad; incluso, se le puede cuestionar a la autonomía que, de cancelar la parte conflictiva exterior, secundaria o trivial, ¿quedará un 'yo' después de ese proceso de limpieza y purga?

En la obra de Alessandro Ferrara encontramos una reformulación de la idea de autenticidad, donde el autor indica que ésta engloba la noción de autonomía, la cual es propia de la modernidad, siendo la autenticidad el concepto que corresponde a la época contemporánea, asimismo, la autenticidad “[...] no es un mero problema de la historia de las ideas morales o la sociología de la cultura. El ideal normativo de la autenticidad lleva consigo implicaciones “metodológicas” que lo ponen en competencia con el universalismo de la temprana modernidad y sugieren la sustitución de este último por un nuevo universalismo basado en el modelo de juicio reflexionante.” (Ferrara, 2002: 28). Asimismo, el autor postula una vinculación entre la autenticidad y la autodeterminación, presente en la construcción de la identidad del agente moral, sobre los efectos que tiene la identidad cultural en él, esto se debate en el capítulo segundo.

La época contemporánea será llamada, por filósofos como Charles Taylor y Alessandro Ferrara, la “edad de la autenticidad”, por el grado de la exigencia que impone sobre los individuos, sus formas de vida y procesos éticos deliberativos, donde resalta, por demás, el alto grado de importancia que se le otorga a la individualidad que incide en las formas en que el individuo se relaciona con los otros y consigo mismo. El problema surge con la pluralidad de valores y bienes que se gestan de la autenticidad entre diversos grupos sociales, como se verá en el segundo capítulo.

En tanto ideal, la autenticidad parece ser omnipresente en el mundo occidental contemporáneo, su emergencia puede relacionarse a la modernidad, ya que es en sí misma una tecnología social que ayuda a incrementar la productividad en el momento post-fordista, en campos laborales y en movimientos en



la cultura, tales como la auto-ayuda, el consumo, la mercadotecnia, debido al factor de utilización económica de esta esfera subjetiva, bajo la idea de autorrealización. (Varga: 2012).

Cabe señalar que, desde el análisis de Lauren Bialystok, el problema de la autenticidad se encuentra en el centro de los compromisos antropológicos sobre lo que significa ser un humano, dado que, para la autora, la experiencia de la autenticidad es un problema complejo, filosóficamente hablando; la idea de tener un auténtico ser sólo sería posible si hay un “falso” ser. Por esta causa, distingue que, en el tema de la autenticidad, es necesario prefigurar la posibilidad de su contrario, es decir, de lo inauténtico.

A lo largo de su disertación “Authenticity and the limits of Philosophy” (2014), Bialystok presenta tres momentos históricos que constriñen el estudio de la autenticidad; el primero, abarcaría el tema de la autonomía y el movimiento romántico; el segundo, se puede identificar en el existencialismo; y, por último, las concepciones contemporáneas que le otorgan un carácter de virtud al concepto de autenticidad.

En su análisis, la filósofa presenta que ser ‘humano’ no es simplemente llevar una vida indiferenciada del resto de la especie, sino de llevar una vida que sea acorde a lo que cada persona considera importante. Usualmente la cultura de la autoayuda ha pensado a la autenticidad como una esencia interna que contiene una constelación de sentimientos, necesidades, aptitudes, habilidades, etc. que hacen a alguien único; sin embargo, en términos filosóficos es complejo definir con qué es lo que hace a alguien ser sí mismo.

En el caso de la autenticidad, se hace un distingo entre la autenticidad intuitiva: experiencia en la que la persona tiene una revelación que lo lleva a decir “esto soy yo” (*This is me*), siendo esta vivencia el caso fácil; mientras que, en el caso fuerte, se refiere a la confusión que muchas personas suelen experimentar cuando descubren que algo que consideraban parte fundamental de sí mismos – como lo son sus convicciones y compromisos con los que se dirige la vida, motivan el trabajo, las creencias y las relaciones con otras personas – no lo son más. Tales momentos de confusión o cambio pueden ser producto de conversiones religiosas, políticas, filosóficas, rupturas amorosas, cambios de carrera, conversaciones con otras personas, eventos globales, etc.; esto pone a la autenticidad en cierta complejidad, dado que evoca la necesidad de una serie de criterios para decidir el conjunto de elementos, creencias, motivaciones, deseos y compromisos que definan lo auténtico de lo inauténtico, propias del proceso de cambio en la identidad y en su continuidad a lo largo del tiempo, por ejemplo, cabría preguntar

si son las convicciones que se tuvieron en la infancia más auténticas que las que se tienen como adulto, o si son más auténticas aquellas que se sostuvieron por más tiempo. Por esta razón, parece, al menos desde esta lógica, que la autenticidad intuitiva no aporta la respuesta necesaria al tema de la identidad personal, ya que, las convicciones sostenidas por más tiempo puede que representen mejor la definición esencial de una persona, pero no sean necesariamente las que alguien defina para sí mismo como auténticas. (Bialystok, 2014: 3).

La filósofa explica que la definición de autenticidad como algo esencial en las personas no termina de explicar la falta de criterios para definir lo más esencial de sí alguien, tampoco explica los modos en que alguien puede llegar a conocer eso esencial de sí. Por otra parte, Bialystok (2014: 6) se da a la tarea de encontrar un modo de definir la autenticidad que pueda ser más completo en un sentido filosófico, por ello recurre al uso común que se le suele dar a la autenticidad cuando se refiere a entidades inanimadas, para, de esta forma, brindar luz al uso del término en cuestiones de identidad personal. De esta manera, el primer uso connota a la autenticidad como “originalidad”, por ejemplo, la pertenencia histórica que un objeto o lugar puede tener, pero, cuando este sentido se aplica en la identidad personal suele indicar que alguien no se haya comportado como antes o como regularmente ‘suele’ comportarse, lo cual podría traer un problema de regresión infinita: ¿a qué se refiere con que no se comporta como antes, es decir, esta aseveración está haciendo referencia a la infancia, a la adolescencia, al día anterior? La autora es clara en decir que la idea de autenticidad no evoca, necesariamente, a un proceso de evolución o maduración del ser, aunque sí abre cuestionamientos sobre la posibilidad de la existencia de la determinación para la identidad, la libertad, el destino y la vocación.

El segundo uso, por otra parte, se ve emparentado con el adjetivo de “real” o “genuino” y, por tanto, requiere de la existencia de criterios para definir lo auténtico, así como de un conjunto de requisitos para definir lo inauténtico. En lo que respecta a la identidad personal, requeriría que aquello que hace a una persona auténtica se ocultara para indicar cuando es inauténtica, sin embargo, es complejo saber— al menos no se puede sostener con hechos empíricamente objetivos, en palabras de la autora —, si una persona es auténtica (su verdadero ser), o no, como sí ocurre con objetos, por ejemplo, cuando se quiere saber si un platillo es auténtico, este hecho se puede contrastar usando un criterio para determinar si se están usando o no ingredientes de la receta tal como se come en determinado lugar o época histórica, otro ejemplo ocurre con objetos de joyería tales como las perlas, la autenticidad de una perla se puede determinar conociendo el origen de las mismas, si las perlas provienen de una ostra, entonces, y sólo en

ese caso, son auténticas y no es necesario entrar en debate. No obstante, en el sentido de identidad personal, la autenticidad requiere un cierto nivel de auto interpretación, de lo contrario se podría decir que, si alguien tiene el mismo ADN, memorias o deseos que otra persona, entonces ambas serían idénticas numéricamente. La autenticidad personal se debate de manera personal, entre lo que alguien dice que cree, desea o quiere y lo que realmente cree, desea o quiere, y es, por tanto, un problema epistémico y metafísico, ya que requiere una relación entre lo que alguien es y lo que dice ser sobre sí mismo. La reflexión del estatus de la autenticidad intuitiva, concluye la autora, rompe con la lógica tradicional de la identidad, porque no es tan sencillo decir que una persona es inauténtica, debido a que ¿cómo sería posible que alguien no sea sí mismo o sea menos sí mismo en ocasiones? ¿cómo sería posible la inautenticidad y por qué, en dado caso, sería mejor ser auténtico? (Bialystok, 2014: 7-8).

Por otro lado, partiendo de Bialystok (2014: 9), la sinceridad estaría referida a una actitud de fidelidad hacia los otros; mientras que, de manera contra intuitiva, la autenticidad tendría que ver con la relación que se tiene conmigo mismo, en tanto que, para nombrarse auténtico, se tendría que conocer qué es lo que se quiere, lo que se cree, y, en términos más centrales, qué es lo que hace a alguien ser sí mismo. Esta relación consigo mismo no se da en el caso de objetos respecto a su autenticidad. Por otro lado, puede postularse que la identidad está formada por estratos o capas, siendo los superficiales o externos los inauténticos y aquellos que conforman el núcleo o esencia de alguien los auténticos. La filósofa no defiende la idea de una identidad como esencia, pues parece incorrecto que la idea de esencialismo simple aplicado a objetos inanimados aplique de la misma forma para el caso de la identidad personal; sin embargo, Bialystok indica que sí es necesario cierto esencialismo para definir la autenticidad, ya que parece que un criterio para la autenticidad sería la coherencia entre eso que es esencial en sí mismo y la conducta que lo expresa (el cual es el caso de la autenticidad durante el expresivismo propio del Romanticismo). Cabe mencionar que, la preferencia por la autenticidad frente a la inautenticidad, es menester de la ética, desde la relación compleja, y en ocasiones dicotómica, entre esencia y conducta.

Continuando con el análisis, hacer las distinciones entre lo central y lo periférico de la identidad es de suma relevancia, como lo postulan Charles Taylor, Somogy Varga y Alessandro Ferrara, al tiempo que, la autenticidad postula la importancia de realizar la propia manera de ser humano y de defenderla contra las costumbres sociales y normativas vigentes.

Tal como presenta Varga (2012), en los movimientos actuales sobre la auto-ayuda, se sigue la premisa de recuperar el núcleo central del ser; a saber, lo que hace a alguien ser esencialmente sí mismo

y convertirse en eso que ya es dentro de sí. La autenticidad quedaría así definida, no por el trabajo, rol o posición social, sino por la serie de habilidades, intereses y talentos que componen a un individuo en su originalidad. Varga presenta su crítica a la comprensión que se tienen actualmente de la autenticidad desde la auto-ayuda:

El yo (*self*) auténtico es el yo que puede ser encontrado en el núcleo absoluto. Es la parte de sí mismo que no está definida por el trabajo, la función o el rol. Es el entramado de todas las habilidades únicas, intereses, talentos, introspecciones y sabiduría. Es el conjunto de fortalezas y valores que son únicos en ti y que se necesitan expresar, contrario a lo que alguien ha sido programado para creer que es lo que “debe ser o hacer”. La auto-ayuda es, entonces, sobre recuperar el núcleo perdido del yo (*self*), restableciéndolo como el centro gravitacional de la vida y en convertirse en esa persona que uno ya es en lo profundo. (McGraw 2003: 30 citado en Varga 2012).

Si bien el estudio metafísico del concepto es importante, desvía la atención del hecho de traducirse en un problema ético y político sobre la manera en que, en tanto exigencia social, se conmina a ciertos individuos a expresar su verdadero ser.

En suma, la autenticidad excede la autonomía y la racionalidad deliberativa que conlleva afinidad con las normativas sociales, que es, el punto de interés en la noción de sinceridad, es decir, acatar el orden normativo prefigurado y actuar en relación a él es objeto de la sinceridad; en cambio, la autenticidad se convierte en un concepto social y ético, pues, desde su postura, permite una crítica al orden social, a la opinión pública y a la moral establecida.

A continuación, se centrará el texto en un ejercicio de rastreo histórico del término, donde la autenticidad está asociada a la obra de Jean Jacques Rousseau, como parte del Romanticismo y del existencialismo, con Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger y Jean Paul Sartre; de igual manera, se explicitarán las maneras en que se ha impuesto la autenticidad como ideal o virtud, siendo Charles Taylor quien ha hecho un trabajo más articulado que consiste en una nueva forma de comprensión de la autenticidad anclada en la búsqueda virtuosa de autorrealización a través del compromiso de causas compartidas, también entendidos como fines morales generalizables que trascienden la valoración subjetiva. Se presenta a continuación este desarrollo de las fuentes de la autenticidad contemporánea.

## Antecedentes: fuentes morales de la autenticidad

Como se ha referido anteriormente, el objetivo de este apartado es desarrollar la recuperación de las fuentes morales detrás de la concepción del yo moderno elaborada por Charles Taylor, quien encuentra que un rasgo distintivo no sólo del yo, sino del sentido de interioridad, al conjunto de orientaciones morales sobre el bien, la buena vida, así como de las demandas y exigencias morales.

En su texto “Fuentes del Yo” (2006) Taylor realiza una defensa de la ontología moral, frente a las posturas morales de corte naturalista. A su vez, expone que en el horizonte de la modernidad la vida digna de ser vivida ya no proviene de un cosmos o un aparato religioso-metafísico que otorgue el lugar personal en la vida pública y el significado de cada persona en el mundo. El autor defiende la tesis de que, al menos en el mundo contemporáneo occidental, existe una pérdida de los marcos referenciales, los cuales otorgan discriminaciones cualitativas sobre el valor, así como las creencias morales desde las cuales las personas fundamentan su identidad y a través de los cuales se determina lo que hace una vida buena.

De esta forma, la identidad personal estaría compuesta de auto interpretaciones que alguien tiene de sí mismo a partir de un espacio de interrogantes en las que normativamente se debe tener una orientación al bien, así como una distinción de lo significativo diferenciado de lo banal. El yo, en este caso, no se entendería como un objeto o entidad concreta, sino siempre desde una narrativa que se realiza por la persona que, según Charles Taylor, se hace en términos intersubjetivos.

La comprensión que tengo de mí mismo involucra una narrativa con cierta profundidad temporal, ser yo está esencialmente vinculado con nuestra percepción del bien que logramos en nuestra identidad personal entre otros yos. Nos situamos en relación a dicho bien, es una inquietud tan ineludible como esencial para nosotros, que sólo podemos dar sentido o sustancia a nuestras vidas y que esto significa que también, ineludiblemente, nos comprendemos en la narrativa como requisitos estructurales del hacer humano. (Taylor, 2006:83).

Así, la filosofía contemporánea se ha dedicado a restringir la moral a un conjunto de guías para la acción correcta, según el conjunto de compromisos provistos por el marco de referencia moral, y no, en un

sentido más aristotélico, sobre lo que define una buena vida. La identidad, en este sentido, se construiría por medio de la memoria y el relato, sería un producto de la auto-narración. (Taylor, 2006: 122).

En el siguiente apartado se hablará, de manera sucinta, sobre los puntos importantes del concepto de autenticidad para su comprensión contemporánea, esto se realizará a partir de la obra de Charles Taylor en “Fuentes del yo”.

Surgimiento de la autenticidad, a través de la interioridad. San Agustín: la interiorización de las fuentes morales

Como se ha referido anteriormente, en este apartado se hablará sobre la importancia a la genealogía del ideal de la autenticidad que elaboró Charles Taylor en sus obras “Fuentes del yo” de 1989 y “Ética de la autenticidad” de 1991, textos donde, por demás, se desarrolla la tesis de la construcción del yo y de la identidad moderna, y donde se muestran las exigencias contemporáneas que tal ideal impone a los individuos. Es, precisamente, Charles Taylor quien habla de la identidad como algo que conforma el ser, no en el sentido de continuidad metafísica, sino, como se ha revisado, en el sentido de una narrativa con orientaciones morales. Se verá, también, cómo es que existieron ciertos momentos culturales que dieron lugar en la Modernidad a una reorientación de las fuentes morales, en tanto bienes constitutivos, donde, por otra parte, el criterio de valoración fuerte conocido como “hiperbién”, se vio eliminado para ser interiorizado.

La hermenéutica de las valoraciones presentes en distintas prácticas sociales y privadas promueven, desde el punto de vista de Taylor, un cambio en la historia de la subjetividad moderna, en tanto se trata no sólo de la historización o sociología de las prácticas morales, sino de las formas en que se modificaron los valores y la moralidad, en un recuento articulador de las dimensiones éticas que, en nuestra cultura contemporánea se han visto ocluidas; así, el proyecto de Taylor es hacer una reconstrucción narrativa, es decir, hermenéutica, de las motivaciones morales de las prácticas que han configurado el yo moderno.(Lazo Briones, 2007: 467).

Ahora bien, el concepto de autenticidad tendrá un punto de desarrollo decisivo durante el período del Romanticismo, aunque, por supuesto, para llegar a esa explicación es necesario hacer un pequeño rodeo hacia la figura de San Agustín de Hipona, quien, según Taylor, produjo una inversión en la búsqueda de Dios; a saber, a partir de ese momento, el encuentro con Dios ya no será una búsqueda

dirigida hacia el exterior, sino que se realizará con un enfoque hacia el interior, en la profundidad del individuo.

El proceso inaugurado por San Agustín, denominado individualismo religioso, es tal que promueve una reflexividad en este nuevo camino interior. Aunado a esto, se puede decir que la obra de San Agustín es la clave para entender el surgimiento del sentido de interioridad en el hombre, ya que, él proponía que la verdad moraba dentro de cada persona y, en consecuencia, el camino hacia Dios era un camino interno:

Para Agustín somos seres interiores. Lo interior es el alma con el almacenaje de las imágenes en la memoria. “*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine hábitat veritas*” (No salgas fuera, vuelve a ti mismo; la verdad mora en el hombre interior). Agustín está siempre llamando hacia adentro. Las respuestas al sendero de Dios están dentro, no en la esfera de los objetos, sino en el interior, en nosotros mismos. Dios es la luz interior que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (Juan 1,9) luz del alma, luz que permite la potencia del ojo que ve. (Taylor, 2006: 183).

El movimiento hacia la interioridad del yo, inaugurado por San Agustín, conlleva nuevas concepciones del bien y comporta, igualmente, nuevas concepciones de autorresponsabilidad, de libertad y de dignidad. La interioridad del yo, a partir de este momento, se vuelve crucial para poder llevar a cabo una autoexploración que apunte a responder la pregunta por la identidad.

La identidad moderna, acorde con Taylor, tiene que ver con un conjunto de comprensiones de lo que significa ser un agente humano: los sentidos de interioridad, en la forma de la comprensión sin precedentes del adentro y afuera, la libertad y la individualidad, misma que encuentra cabida sólo en Occidente generando que, mediante sus ideales y proscipciones, se configure el pensamiento filosófico moderno.

En la Modernidad se gesta un horizonte de posibilidad para las interrogaciones por la vida deseable, por los significados que le confieren valor a la vida, así como la creación de derechos subjetivos que se cristalizan en la noción moderna de autonomía y derechos inalienables y, sobre todo, surge noción de la identidad en sentido reflexivo, es decir, relacionado con el interior de la persona. (Taylor, 1994: 73).

Para entender la autenticidad se debe pensar que está vinculada de manera distintiva con una concepción moderna del yo. El sentido de interioridad se ve caracterizado por contener los sentimientos y pensamientos, a modo de una esencia o núcleo del ser (Taylor, 2006: 161), además, la Modernidad inaugura, en cierta medida, el punto de vista de la primera persona y hace que, desde ese momento, ésta se vuelva un requisito para el individuo como condición para comprenderse a sí mismo mediante lo que Michel Foucault denominó tecnologías del yo, que se retoman en el capítulo tercero.

Se verá, en el siguiente apartado que la identidad se verá enlazada con esta noción de autoexploración. Asimismo, el tema de la identidad, en la obra de Charles Taylor, contempla una serie de compromisos e identificaciones que proporcionan marcos de referencia sobre lo que es considerado valioso o no, como forma de alcanzar la autenticidad plena.

Romanticismo: voz interior, la voz de la naturaleza en uno mismo

En la obra de Michel de Montaigne se encuentra uno de los orígenes de la búsqueda por la originalidad de cada persona, ubicable a través de las palabras en la forma de una narrativa personal; este es un tema muy presente en la cultura moderna, pero, será en la obra de Jean-Jacques Rousseau donde se encuentra el anclaje de la noción de la conciencia como una voz interior, y donde, a su vez, se puede rastrear el origen de una noción normativa respecto de la autenticidad aplicado a la identidad personal. (Taylor, 2006: 493)

Los románticos en el siglo XIX afirmaban la idea del sentimiento que se presenta mediante una voz o pulsión interior que responde, en su expresión interior al hombre, al impulso de la naturaleza que cada persona tiene en sí misma, y que genera cuestionamientos por la forma de vida que se elegirá, puesto que, según esta noción, existe un camino original que seguir, y, a partir de la Modernidad, se considera como una obligación vivir de acuerdo con esa originalidad; por este motivo es una elaboración que alcanza el rango de un ideal ético porque proporciona, de aquí en más, las directrices de lo que constituye una vida deseable y los medios para alcanzarla.

Después de la influencia de Rousseau, la naturaleza se convierte en fuente de sentimientos e intuiciones morales, clave para la dirección de la vida y la toma de decisiones en el terreno de la ética, es como si la naturaleza por sí misma tuviera una determinación objetiva del orden moral y las personas tuvieran que escucharla para estar en sincronía.



Ahora bien, en el periodo romántico, los sentimientos se hacen normativos porque se establecen como la vía para acceder a los contenidos morales, de ellos dependerán las orientaciones morales.

Este movimiento hacia el interior, ya totalmente anclado en el Romanticismo, presenta una ética de la interiorización, completamente novedosa respecto a las éticas antiguas. Los bienes constitutivos parten del orden de la naturaleza en el interior de cada persona, vía los sentimientos y motivaciones, estableciendo a la introspección como el método para su descubrimiento.

En el Romanticismo, por su parte, se postula que el camino a la felicidad se encuentra en el amor a sí mismo. En el terreno moral, la bondad se identifica ahora con la libertad, por tanto, se presenta la exigencia por encontrar la motivación para las acciones dentro de sí mismo. También, dentro de este movimiento filosófico, literario y social se pronuncian de manera significativa las distinciones entre vicio y virtud, voluntad buena o depravación. Así, el bien y el mal se convierten en una cuestión de instrucción por una creciente ilustración o conocimiento; mientras que, a diferencia de los enciclopedistas de la época, Rousseau afirmaba que existe en nosotros una inclinación natural al amor propio, esto obedece a una postura subjetivista en la que la conciencia moral será la voz de la naturaleza.

Es importante mencionar que, para Rousseau, la naturaleza humana es moralmente buena de inicio, serán las instituciones sociales las que la perviertan al individuo, es decir, el yo es auténtico en sí mismo y es la sociedad la que lo corrompe con la creciente competitividad por la propiedad presente en la esfera pública y, entre otros aspectos, se origina la alienación del yo hacia ciertos fines, al tiempo que la propiedad privada será la causa de la inequidad e injusticia social.

En la óptica de Rousseau es importante, en tanto problema político, advertir las imposiciones sociales que pesan sobre sí mismo, en sus acciones y deliberaciones, si la identidad se adapta de manera forzada a un rol social pre-asignado, como si de una máscara se tratase, el yo auténtico se vería alterado por estas formas normativas externas. Por esta razón, es requisito volcarse al interior para alcanzar la libertad. Con esto, se puede expresar que el Romanticismo tiene una postura esencialista sobre la autenticidad, ya que, los sentimientos son lo verdadero de sí mismo y deben ser expresados a los otros en el curso de la vida, no pueden mantenerse en lo privado. La valoración social en torno a lo emocional despertaba interés en temas como las relaciones familiares, la búsqueda de la niñez como momento carente de contaminación y fuertemente apegado a la naturaleza y a los ciclos vitales.

En las confesiones de Rousseau, escritas en 1770, se piensa que el rasgo moral que define a una persona como buena no es un criterio homogéneo ni objetivo, sino que recae en la obligación de una

persona que vive en referencia a su propia originalidad, en su diferencia e individualidad. Como elemento extra, el espacio interior se constituye como autoridad guía de las acciones e impulsos, de forma tal que se pueda distinguir entre lo que es central para la identidad, de lo que es periférico, ya que, de obedecer las acciones o impulsos sobre estos últimos, se estaría ignorando lo auténtico del ser en sus motivaciones más profundas y puede, incluso, sentirse como traición o aniquilación de la identidad.

En este caso, en Rousseau la expresión plena del ideal de autenticidad tiene articulaciones con la noción de autonomía bajo la idea de que, para romper con una proscripción normativa exterior, las deliberaciones éticas deben partir de principios auto impuestos como mejor curso de acción. Es importante recalcar que la autenticidad excede, en esta medida, a la autonomía en el punto en que necesita del descubrimiento introspectivo de los sentimientos más profundos, y no es una postura esencialista de la autenticidad personal, pues, como indica Bialystok (2014: 10), la autenticidad no es un hecho que se descubra de una vez y para siempre, sino que es un proceso, como se puede encontrar en las Confesiones de Rousseau, que se mueve constantemente, que va de momento en momento, pues, tal como nuestros sentimiento cambian, también la autoridad de la verdad inaugurada en cada uno de esos momentos. Es un acto de creación del sí mismo auténtico y de su expresión en la arena pública, más que un acto de descubrimiento.

Claro que esta noción presenta el problema de no satisfacer ciertos criterios que indicarían una metodología precisa para escuchar esa voz interior, ¿en qué sentido se tiene que dar la introspección? ¿cómo se podría saber si es producto del yo auténtico y cuándo es producto de la sociedad y su corrupción?, esto parece obra de cierto misticismo o intuicionismo acerca de ciertos estados mentales, sentimientos, conductas, deseos, etc., propuestos como más auténticos que otros y presentaría un caso de solipsismo, siendo una postura filosófica complicada de sostener. (2014: 11).

Parece que en la obra de Rousseau no habría un criterio para determinar de dónde viene esa voz interna, si es una intuición o se presenta de manera más mística o en qué se podría dar cuenta de la distinción entre auténtico de inauténtico, lo cual, como se verá en el siguiente apartado fue abordado por los románticos en el expresivismo y más tarde por los existencialistas.

## Romanticismo y la expresión de la autenticidad

Como se verá en este apartado, en el Romanticismo se establece una normativa hacia la expresión de la originalidad, como se verá, desde Johann Gottfried Herder, quien, por su parte, identifica las pasiones con el bien. En su obra se puede notar una necesidad de articulación con los sentimientos dentro del yo y su realización específica en cada persona, a esto se le conoció como expresivismo, a saber, la expresión de la interioridad vía la obra de arte, la novela, la poesía, el rostro, las palabras, en conjunto la imaginación creativa, asimismo, la epifanía se sustenta como fenómeno importante dentro de la creación artística, en tanto abre el mundo a una realidad interior del artista y su profundidad. (Taylor, 2006: 511).

Bajo la concepción expresivista de Herder cada persona tendría un estándar de medida diferente, estándar que, en ese sentido, es particular a sí mismo y estaría constituido por su equiparación a los sentimientos. Se estaría hablando de un proceso de individuación radical en el que la moral dejaría de tener marcos referenciales externos al individuo, en tanto bienes constitutivos, provocando que la moral pierda esa objetividad propia de las éticas antiguas. Charles Taylor nombra a este proceso la “individuación expresivista” y la coloca como la piedra angular de la cultura moderna. De esta forma, la significación de la vida corriente y los temas afines a la vida, cobran un valor mayoritario, debido a que, en tanto sujetos modernos, estaríamos definidos positivamente por las facultades reflexivas.

Cabe mencionar que la autenticidad es una faceta del individualismo moderno. El individualismo puede ser rastreado en la obra de John Locke, por el “yo puntual”<sup>7</sup> a través de la noción de contrato y el derecho universal a que las personas se autoexploren vía la vida corriente (amor, trabajo, familia, vida de producción), la cual implica una tensión con otras distinciones morales; no obstante, esta vida corriente, se convierte, a su vez, en el centro mismo de la vida buena, es decir, de la vida deseable, de ahí su relevancia en tanto forma parte del concepto de autenticidad. Igualmente, la ampliación de la novela como género literario constituye parte del nuevo interés en lo cotidiano, dado que, en su composición incluía elementos que buscaban retratar la vida corriente, en el fortalecimiento de virtudes, propias de la clase media, tales como el trabajo y el amor en su vivencia desde el matrimonio – visto este

---

<sup>7</sup> En este punto, nos dice Pablo Lazo Briones, que, “simpatizando con Michel Foucault en este punto (aunque en otros se muestre completamente reacio a sus ideas), Taylor afirma que este “yo puntual” representado por Locke pudo tomar una “tremenda fuerza en la Ilustración y aún más allá”, gracias a que en nuestra cultura disciplinaria la postura desvinculada del yo comenzó a ser central, no sólo en el pensamiento, sino en las prácticas más disímiles, “sobre una amplia esfera del ejército, los hospitales, las escuelas, además de las prácticas relacionadas de organización y control metódico y burocrático (Lazo Briones, 2007: 471).

ya como una forma de compañerismo lleno de compromiso personal y emocional, ya no sólo como un contrato – así como una fuerte valoración por la privacidad y autonomía en la vida cotidiana. La novela, por otra parte, también trajo consigo una nueva forma de narrarse a partir de acontecimientos, dando pie a una percepción nueva del tiempo. (Taylor, 2006: 395).

De la misma forma, la figura del artista ocupa ahora un lugar fundamental como un ser excepcional en profundo contacto con su interioridad, es, además, un ser malentendido y segregado, que comporta un destino excepcional generalmente contra la tradición, las normas establecidas socialmente y la civilización. En la figura del artista se encontrará la negación más profunda de los valores, así como en el surgimiento de la figura del misántropo, ambos erigidos como modelos, casi paradigmáticos de autodefinición, del expresivismo romántico. El artista es vidente de la condición humana y creador de nuevos valores culturales, porque a través de su obra se convierte en lo que ya es originalmente, es el paradigma de fidelidad a sí mismo.

En recuento, el expresivismo trajo una mayor significación de la vida corriente y los temas afines a la vida y, aún más importante, la idea del sujeto como libre y auto determinante, es decir, ya no determinado por un orden cósmico (a la manera de la metafísica platónica, cristiana ni estoica), sino de un sujeto que posee facultades reflexivas que le son centrales para llegar, entre otras cosas, al conocimiento moral. El expresivismo moderno rompe con el ideal ilustrado de la razón instrumental porque la reflexión y deliberación moral ya no dará en el terreno de la razón, sino en el ámbito del sentimiento, refiere a una obligación de decidir sobre la evidencia sin someternos a ninguna autoridad, es decir, de forma auto responsable. Esto plantea una noción de libertad ligada al interior de las intuiciones morales. (Taylor, 2006: 539).

Taylor alza una queja contra el periodo romántico, ya que, en este vuelco hacia el interior, la razón había probado ser no sólo insuficiente sino también dañina “[...] con la sensación de que los seres humanos habían sido triplemente divididos por la razón moderna: dentro de sí mismos, entre sí mismos, y frente a la naturaleza.” (Taylor, 1994: 122).

Se verá más adelante en la obra de Friedrich Nietzsche, específicamente con su propuesta del súper hombre, una manera de eludir, negar y transformar los compromisos morales propios de las sociedades para alcanzar la autenticidad.

## Nietzsche y la pregunta por la autenticidad

Nietzsche presupone un caso especial en lo que respecta a la noción de autenticidad, ya que, de manera somera, a lo largo de su obra revela una hostilidad hacia la idea de un yo como núcleo esencial del individuo al que se pueda tener acceso vía la interioridad, que es, de hecho, una crítica suya desde su texto “La Genealogía de la moral”. En dicho ensayo se explicita el proceso de interiorización que sufrió la consciencia, también denominado mala conciencia, siendo el cristianismo la causa del vuelco de los instintos, que antes se ejercían hacia afuera, que ahora incapaces de exteriorizarse se tornan sobre el sí mismo, a lo que el filósofo llama ‘el sufrimiento del hombre por el hombre’:

Todos los instintos que no se desahogan hacia afuera se vuelven hacia dentro, esto es lo que llamo la interiorización del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su alma [...] Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de libertad – las penas sobre todo cuenta entre tales bastiones – hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo diesen vuelta atrás, se volviesen contra el hombre mismo. (Nietzsche, 2016:122).

Para Nietzsche, el proceso de devenir uno mismo no es necesariamente vivir de acuerdo a una interioridad, sino que invoca un sentido productivista del ser, en un sentido estético de creación de sí mismo, que va en contra de lo social, las restricciones de la moralidad y sus valores. De esta forma Nietzsche ha sido interpretado como propulsor de la idea de un relativismo moral y una tendencia a la subversión, conocida como la transvaloración de todos los valores, en nuevos valores subjetivos e individuales. Sin embargo, como informa Fernando Savater, la transvaloración de los valores no implica un mero cambio de unos valores que se sostienen como vigentes por su contrario, lo que hoy es bueno pasaría mañana a denominarse malo, sino que conlleva una genealogía, es decir, un encuentro etimológico y de crítica histórica hacia la procedencia de esos valores, al tipo de hombre, desde los compromisos antropológicos que se proponen. (Camps, 1999: 594). Siguiendo este orden de ideas, la genealogía rompe con la posibilidad de una interpretación relativista en Nietzsche, aunque el filósofo por momentos defiende la idea de auto superación del bien y del mal, como afirmación de la voluntad de poder.

Las tres transformaciones del espíritu, camello, de camello a león y de león a niño, descritas en “Así habló Zaratustra”, profesa la ruptura con las viejas cargas morales, en las que se ve sumido el espíritu transformado en camello, tales como el mandato de amor al prójimo, el tú debes, mientras que, en su transformación a león, el espíritu clama su libertad diciendo “yo quiero”. El león es incapaz, sin embargo, de crear valores nuevos, por eso debe transformarse en niño, capaz de un nuevo comienzo, inocencia y olvido, una voluntad que dice sí. Precisamente porque el niño puede retornar al punto arquimédico del equilibrio moral, rompiendo con el amor al prójimo como deber, para amarse a sí mismo, y, en esa medida, es que puede amar, secundariamente, a los otros; de alguna forma es una propuesta en favor de la autenticidad vía la transformación de un orden establecido que presupone ya es, de manera implícita, egoísta en sí mismo, sólo que lo permuta, no por valores nuevos subjetivos, sino en mejores valores, propuestos a partir de una reflexión genealógica. (Nietzsche, 2003: 54).

En tal sentido, todas las acciones llamadas morales tienen un fundamento egoísta: son gestos y preceptos en interés propio [...] La moral como escisión del hombre, escinde su ser y sacrifica una parte de éste a la otra, el hombre ama algo propio, un pensamiento, una aspiración, una criatura, más que otra cosa propia (detrás del altruismo) En la moral, el hombre se trata a sí mismo como *dividuum*, no como *individuum* (Camps, 1999: 586-587).

Como ilustra Fernando Savater, Nietzsche parece dirigirse a la pregunta por la vigencia de tales valores, presente en la idea de minar un orden simbólico moral establecido, “[...] ¿hasta cuándo ha de ser así? Si los viejos dragones mitológicos destinados a alejar a los curiosos que husmean bajo los preceptos sociales vigentes han sido ya alanceados irremediabilmente, ¿no será porque ha llegado el instante oportuno de fomentar nuevos valores —quizás opuestos a muchos de los establecidos— que permitan el desarrollo de otro tipo de hombre diferente y superior, aún no gastado y maltrecho por el desmitificador roce histórico.” (Savater citado en Camps, 1999: 582).

No es que la moral en su existencia en cuanto tal sea algo innecesario, porque contempla una convención, por eso no es un ataque desde el relativismo, pero sí, al mismo tiempo, un cuidado de caer en el prescriptivismo, ya que la moral sí contempla una mentira, pero que quizá “[...] en una mentira necesaria, imprescindible para reconciliar dentro de cada uno de nosotros la contradictoria multiplicidad que nos constituye.” (Camps, 1999: 587).

Cabe señalar que, en lo que Rousseau y Nietzsche están de acuerdo, a pesar de sus diferencias metafísicas en sus filosofías, es en que el yo auténtico es un proceso de creación, en el que yo está siempre en proceso de convertirse en sí mismo, en auténtico. (Bialystok, 2014: 11).

Hasta este punto se ha tratado la aportación nietzscheana al tema de la autenticidad, pues no corresponde a la investigación ahondar más allá en las disertaciones del autor en el tema, se presentarán, en el siguiente apartado el desarrollo que tuvo la noción de autenticidad en el existencialismo y en la obra de Martin Heidegger.

### La noción existencialista de autenticidad

En esta sección se presentará la noción existencialista de autenticidad, la cual sostiene la tesis de que el sujeto tiene la capacidad de reflexionar introspectivamente sobre sí mismo y sobre las propias motivaciones que impulsan su existencia. Por su parte, el existencialismo pone sobre la mesa de discusión la idea de un núcleo existencial del Yo como elemento *a priori* y necesario para la deliberación moral. La deliberación moral es un tema de debate dentro del existencialismo, sobre todo en el sentido de si es en relación a sí mismo que se lleva a cabo la deliberación o si ésta es apoyada en cierta racionalidad, factor con el cual se estaría poniendo en duda la autenticidad, en el sentido que se pregunta por la autodeterminación o la presencia de criterios externos para la libre elección. Para abordar este debate, primero se introduce la propuesta que Martin Heidegger hiciera respecto a la autenticidad para, posteriormente, desarrollar las ideas al respecto del filósofo francés Jean Paul Sartre.

Para contextualizar la postura de Heidegger respecto al tema de la autenticidad, se debe indicar que es de su interés, a lo largo de su obra y, en específico en su “Carta sobre el humanismo”, reconducir el planteamiento por el ser y la verdad del ser, desde un estudio de la palabra humanismo, donde *humanitas* y el “ismos” remiten siempre a una esencia del hombre (ya sea de una naturaleza, de sus características o de sus deseos). Este humanismo se ha erigido como portavoz de lo inhumano. Así, Heidegger piensa que habría que redefinir el sentido de la palabra humanismo; para él, la esencia del hombre reside en la ex–sistencia. La ex–sistencia del hombre está en el lenguaje y el lenguaje es la casa del ser. Así, la historia del ser, es decir, del lenguaje del ser determinaría la condición y situación humana.

Heidegger elabora la crítica al humanismo desde sus fuentes romanas y cristianas, porque en su núcleo presuponen, y dan por sobreentendida, la “esencia” más universal del hombre, donde lo interpretan como un animal racional (idea de origen aristotélico), lo cual sigue siendo una interpretación metafísica porque sigue pensando en el *animalitas*, no en *humanitas*. Si la pregunta por el hombre está anclada en la metafísica y no en la ontología, solamente existe una preocupación por los límites de lo humano y lo inhumano.

La esencia del hombre es, de alguna manera, una objetivación que se hace de este, al preguntarse por quién o qué es, lo que se está haciendo es definir al hombre. Es por esta razón que, la tarea sería pensar el ser a partir de lo ente. Lo ente se encuentra arrojado a lo abierto.

Porque el «es» impersonal alemán que «se da» aquí es el propio ser. El «da» nombra sin embargo la esencia del ser que da, y de ese modo otorga, su verdad. El darse en lo abierto, con lo abierto mismo, es el propio ser. Al mismo tiempo el «se da» también se usa con la intención de evitar provisionalmente el giro idiomático «el ser es». Porque, efectivamente, por lo general se dice ese «es» de algo que es. Y a eso es a lo que llamamos lo ente.” (Heidegger, 2006: 44).

El ser será investigado a partir del *Da-sein*, que remitirá a la experiencia del individuo sólo a partir de su propia existencia, mediante un método fenomenológico. El hombre del humanismo Heidegger lo define como *Dasman*, mismo que, ha sido abandonado a la técnica, en una inercia y abandonado a la masa; ceñido al mundo de habladurías, de la ambigüedad y de la avidez por las novedades.

El mundo es la forma en que las preconcepciones y sus relaciones, en entramados de sentido, disponen de un horizonte hermenéutico desde el cual se interpreta en tanto el ser está arrojado. En el ejercicio del pensar el ser, se arriba a la conclusión de que no hay cosas en sí (metafísica), sino un horizonte hermenéutico que posibilita la existencia de algo. El mundo se expresa lingüísticamente y ahí es donde se encuentra al ser, donde la verdad del ser se manifiesta.

Heidegger contesta sobre la relación entre la ontología (pregunta por el ser) y la ética, en tanto vínculo que implica la pertenencia a normas, reglas que indican cómo vivir. Heidegger indica que la *existencia* del hombre es lo cotidiano, que mora en la cotidianidad y, por esta razón, pensar lo cotidiano es lo más difícil. La pregunta por el ser del hombre tiene esta dificultad fenomenológica, pensar lo próximo es lo más difícil, aquello que soy yo mismo y que, al mismo tiempo, se pretende pensar.



Frente a este problema y regresando al tema que compete, Heidegger propone abordar el problema de la autenticidad (*Eigentlichkeit*) en el sentido que, en tanto caído, el *Da-sein* sólo tiene una comprensión ciega del mundo, en tanto ha sido previamente aprehendida y, por tanto, no puede haber autenticidad, en la forma de *ipseidad* genuina de nadie en particular, dado que, sería una experiencia impropia, no genuina, donde el existente está perdido, arrojado en el mundo; donde el otro se presenta como un límite y salida. En ese sentido, para Heidegger: “La reapropiación de sí, el modo «genuino», «auténtico», de la existencia, implica una salida del «uno», una sustracción al «ser uno» que se patentiza como un paso necesario en la conquista del «ser sí mismo».” (Sáez Rueda, 2012: 156).

La salida a esta cuestión se propondría por Heidegger, desde el propósito de “ser con” o “cuidar por” (*Fürsorge*) en el sentido intersubjetivo, aunque hay un debate sobre si alcanza un estatuto ético o no el problema de la autenticidad en la obra del autor, sería a través de éticas dialógicas, en autores como Jürgen Habermas, la manera en que se intente llevar su propuesta al campo de la ética.

Por otra parte, fue Jean-Paul Sartre quien elaboró una noción más plena de reflexión ética sobre la autenticidad vista desde una postura existencial. En su perspectiva existencial Sartre piensa la existencia humana como un proyecto con absoluta libertad, a partir de la libre elección que involucra el proceso de “hacerse a sí mismo” del hombre, en tanto la libertad supone una condena de “inventarse a sí mismo”. Sartre piensa al hombre, como noción que no puede quedar determinada o prefijada *a priori*, como suele ocurrir en los humanismos, sino que es, siempre, en acto donde el hombre se realiza. (Sáez Rueda, 2012: 163).

El humanismo que abraza Sartre es aquél que contempla el problema de la libertad como condición de la vida, sin establecer fines previos y futuros al hombre, pues es en la autorrealización donde se encuentra el tema de la libertad. El hombre del existencialismo tendría el estatuto de legislador de sí mismo y, a falta de autosuficiencia, es en el desamparo donde encuentra su verdadero fin existencial; por ello, deberá buscar fuera de sí un fin, en una liberación o realización particular no predefinida ni universal, sólo así puede constituirse como humano, libre de un núcleo de su ser o esencia, es por eso que debe convertirse en un legislador de sí mismo. En la versión existencialista la autenticidad se da a partir de la capacidad del sujeto para reflexionar introspectivamente sobre sí mismo y sus propias motivaciones, ya que, con su actuar libre ya estaría creando valor y significado en el mundo. (Bialystok, 2014: 17).

En la postura existencial de Sartre no hay un universalismo ilustrado o racional, pues contempla que no hay orientaciones prefijadas o intuitivas ajustadas a toda razón, pero tampoco aboga por un relativismo ético, como el que denuncia Charles Taylor. Si bien no hay signos en el mundo que indiquen la corrección absoluta de nuestras acciones, éstas, dice Sartre, “[...] involucran siempre una intención de respeto a la dignidad humana en general, pues una existencia *auténtica* consiste en actuar haciendo honor a la gran responsabilidad de la autoelección, desafiando la inercia y haciéndose cargo de la libertad y del compromiso, lo que afecta no sólo a sí mismo, sino al otro: la autoelección compromete a la humanidad entera, pues «eligiéndome, elijo al hombre”. (Sartre citado en Sáez Rueda, 2012: 165).

El problema de esta propuesta filosófica es si la apelación a la autenticidad puede orientar en la práctica al hombre, ya que, al estar libre de criterios para la acción, la deliberación, llamada aquí auténtica, puede caer en el relativismo o subjetivismo ético, porque, de algún modo, sí habría un universal absoluto: el hecho de que el hombre está siempre comprometido a actuar y a auto realizarse, ya que, semejante condición, exige el respeto hacia la libertad y su compromiso, es lo que se le supone al agente ético el deber de comparecer ante sí mismo en cada una de sus deliberaciones éticas<sup>8</sup>.

Como se revisó anteriormente, Heidegger, en su “Carta sobre el Humanismo”, pretende replantear el sentido del humanismo, porque él encuentra que todo humanismo se basa en una metafísica que determina, previamente, una esencia de lo que es el hombre, de su naturaleza; en otras palabras, todo humanismo presupone una interpretación de lo humano. Heidegger busca reabrir la pregunta por el ser, pregunta que, al presuponer una esencia del hombre la metafísica justamente elude y, por tanto, genera un olvido del ser. Partir de la noción moderna del hombre como animal racional es un error que genera perder la vecindad con el ser. Se necesita una crítica fenomenológica del humanismo; por ello, evoca un humanismo extraño, que ya no refiere al humanismo tradicional de la filosofía, sino a un humanismo sin metafísica. Por consiguiente, para Heidegger, cualquier humanismo, incluso el existencial (de Sartre), parte de un subjetivismo, que genera el olvido por el ser y de la existencia auténtica.

---

<sup>8</sup> Saenz Rueda presenta un ejemplo sobre este complejo tema: “[...] He aquí un ejemplo: una doncella no lucha por el hombre al que ama porque éste está con otra mujer y prefiere no coaccionarlo; otra está en el mismo caso y lucha, porque cree, como Stendhal, que el amor es pasión y que ha de ser seguido, aunque implique grandes riesgos. Estos dos resultados son diferentes, pero en el acto mismo hay una misma cosa: autenticidad, es decir, compromiso efectivo con una idea de libertad. Ahora bien, una tercera dama elige renunciar al amado simplemente por resignación, otra elige luchar por simple sentimiento de arrogancia frente a la otra mujer: en estos casos cabe hablar de inautenticidad”. (Sáez Rueda, 2012: 165).

A partir del siguiente desarrollo se presenta la ética de la autenticidad propuesta por Charles Taylor como manera de entender los malestares contemporáneos y los compromisos y debates éticos que conlleva, como punto de discusión en el que se centrará la investigación.

### Ética de la autenticidad desde la obra de Charles Taylor

Se revisará, en la obra de Charles Taylor, que la ética de la autenticidad supone algo relativamente nuevo y peculiar para la cultura moderna, su origen se encuentra en el siglo XVIII. Desde el comienzo de su libro “Ética de la autenticidad” de 1991, Charles Taylor denuncia las tres formas de malestar moderno, que, en general, anuncian y se expresan por una pérdida, vacío o sentimiento de desencantamiento respecto a la vida, siendo el individualismo el primero de las formas de malestar, el segundo sería el atomismo político, y, finalmente, el tercero, correspondería al relativismo moral.

El individualismo tiene una vertiente dicotómica, por un lado, es pensado como un malestar que supone un fenómeno de descomposición social y pérdida de horizontes tradicionales en el que cada quien se las arregla por sí mismo, y, por otro lado, constituye un logro de la civilización moderna pues permite el derecho a elegir por sí mismo la propia regla de vida. Estas cuestiones se encuentran, en la mayoría de los casos, defendidas por sistemas legales en tanto derechos universales. El segundo factor sería el atomismo que se refleja en la esfera privada en pro del bienestar y del relativismo de los valores, en detrimento de la participación en la vida pública, en la que sus miembros cada vez tienen más dificultad para identificarse con su sociedad política como comunidad. El tercero, y último, sería el relativismo moral y el problema de la autorrealización, pues, al erigirse los valores desde una esfera subjetiva, los agentes morales se ven imposibilitados de argumentar sobre los mismos, además, al seguir las exigencias de la autenticidad, como lo son la fidelidad a sí mismos y la búsqueda de la autorrealización, la gente ha perdido de vista las cuestiones centrales en la esfera pública, en tanto se han convertido, en su mayoría, en formas autoindulgentes o triviales, perdiendo las fuentes morales a causa de los valores atomistas e instrumentalistas, donde los otros pasan a ser medios para la propia autorrealización. (Taylor, 1994: 50).

El ideal contemporáneo de la autenticidad es caracterizado por Taylor de la siguiente forma: “¿Qué entiendo por ideal moral? Entiendo una descripción de lo que sería un modo de vida mejor o superior, en el que «mejor» y «superior» se definen no en función de lo que se nos ocurre desear o

necesitar, sino de ofrecer una norma de lo que deberíamos desear. Lo importante de la cuestión estriba en que mucha gente se siente llamada a obrar de este modo, en que cree que debe actuar así y tiene la impresión de que se desperdiciarían o desaprovecharían sus vidas de no actuar de esta forma” (Taylor, 1994: 50), así, las personas se verían llamadas en la época contemporánea a sacrificar relaciones amorosas o familiares con tal de perseguir su desarrollo profesional o académico, elecciones que ya desde antes sucedían, pero, en las que no estaba presente ese rasgo de demanda o exigencia acompañado del sentimiento de desaprovechamiento de sus vidas de no hacerlo.

En conjunto con los rasgos anteriores, a la autenticidad como ideal se le verá unido una forma de subjetivismo moral, en el que los humanos se muestran aparentemente dotados por un sentido moral, intuitivo, de lo que es bueno y malo. En este contexto, el relativismo surge como vástago del individualismo. En el relativismo cada quien tiene derecho a desarrollar su propia forma de vida y sus propios valores – aunque les sea imposible justificarlos vía la argumentación, al ser estos presentados como intuiciones –. Lamentablemente, Taylor no desarrolla más esta noción de intuicionismo moral, no obstante, la postura de Taylor no es criticar las fuentes de autorrealización ni alabarlas, sino mostrar sus orígenes históricos para fortalecerlas al vincularlas con sus marcos de referencia. (Taylor, 1994: 61).

El ideal, así parece, actúa como un imperativo, ya que, usualmente, no se le somete a juicio ni se buscan sus fuentes morales de referencia, porque se suele adjudicar a nuevos valores o patrones juveniles y no a explicaciones de orden moral. En ese aspecto, la propuesta de Charles Taylor gira en torno a re articular las fuentes morales de la autenticidad para, “[...] no sólo corregir lo que pueden ser puntos de vista equivocados, sino también para hacer más palpable, más vívida la fuerza de un ideal para quienes ya lo viven; y al hacerlo más vívido, darles más fuerza para poder vivir de acuerdo con él de forma más plena e íntegra. La autenticidad debería tomarse en serio como ideal moral, alejándose de sus realizaciones egoístas o triviales.” (Taylor, 1994: 58).

Taylor encuentra en Herder, y en algunos románticos, las raíces que alimentan el ideal de autenticidad, bajo la idea de que cada quien tiene su propia medida y cada uno está destinado a vivir su vida de esta forma y no imitar la de ningún otro. Desde el expresivismo que postula Herder, cada persona tendrá su único y propio modo de ser, esto tiene dos vertientes, en lo individual, pero también, en a los pueblos (*Volk*), que deben ser fiel a sí mismos, es decir, ser fiel a su propia cultura, como elemento que postula el autor para comenzar a debatir en torno al tema del reconocimiento de colectivos, como se verá en el segundo capítulo de esta investigación.

Se puede afirmar que la autenticidad entraña por una parte: creación y construcción, así como descubrimiento y originalidad, por otra parte, y, con frecuencia, oposición a las reglas de la sociedad e incluso, en potencia, aquello que reconocemos como moralidad (Taylor, 1994:58), además, requiere apertura a horizontes de significado que otorguen una referencia de valores y, finalmente, una autodefinición en el diálogo.

Se verá a continuación el debate que se abre en torno a los valores desde la ética de la autenticidad, en especial, hacia los valores sostenidos en la diferencia, sea de orientación sexual, étnica, o, en general, entre grupos minoritarios.

### El problema de los valores en la ética de la autenticidad

En este último apartado del capítulo, se abordará la cuestión de la diferencia dentro del contexto político que involucra el individualismo, en donde Charles Taylor piensa que, la autenticidad no puede verse defendida en una mera oposición o diferencia, fruto de la libertad de elección; de ser así, la diferencia afirmada se tornaría insignificante, como principio subjetivista que subyace al relativismo débil, por ejemplo, y siendo el punto relevante a la investigación, Taylor presenta que el valor de la orientación sexual como parte de la identidad no puede sostenerse en su valor sólo por ser un rasgo que diferencia de otros:

Afirmar el valor de la orientación sexual ha de hacerse de manera diferente. Hasta el sentido de que la significación de mi vida proviene de que se elige –en cuyo caso la autenticidad se da realmente en la libertad auto determinada – depende de la comprensión de que, *independientemente de mi voluntad* – existe algo noble, valeroso y por tanto significativo en la figuración de mí propia vida [...] Puede ser importante que mi vida sea elegida, tal como afirma John Stuart Mill en *Sobre la libertad*, pero a menos que ciertas opciones tengan más significado que otras, la idea misma de autoelección cae en la trivialidad por lo tanto en la incoherencia. La autoelección como ideal tiene sentido sólo porque ciertas *cuestiones* son más significativas que otras [...] Y qué cuestiones son las significativas no es cosa que *yo* determine. Si fuera yo quien lo decidiera, ninguna cuestión

sería significativa. Pero en ese caso el ideal mismo de la autoelección *como ideal moral* sería imposible. (Taylor, 1994: 73).

La igualdad de valor no puede ser autoindulgente sin aportar razones o estar vinculado a horizontes de significado que provean lo que es valioso de lo que no, al menos esa es la postura de Charles Taylor respecto a la autenticidad, ya que, como se había visto en Fuentes del yo, no se puede decidir unilateralmente o subjetivamente a partir de las intuiciones morales propias lo que es realmente importante, se necesita de un horizonte de significado sobre la noción del bien, además, de participar en un lenguaje en común de orientaciones de valor, como forma primordial para el reconocimiento de los otros concretos. (Varga & Guignon, 2020). La igualdad de valor por la elección personal no podría convertir a las personas en iguales, sobre todo, bajo la exigencia de la autenticidad:

Pero, ¿en qué se funda la igualdad de valor? Ya vimos anteriormente que el simple hecho de que las personas elijan diferentes formas de ser no les convierte en iguales; ni tampoco el hecho de que vayan a encontrarse a sí mismos en sexos, razas y culturas diferentes, la mera diferencia no es igualdad de valor. (Taylor, 1994: 85).

Ahora bien ¿Sería posible un diálogo con las personas atravesadas por formas trivializadas o egoístas del ideal de autenticidad? Se requeriría que las personas, cuando menos, tengan y reconozcan compromisos y exigencias morales, porque la propuesta de Taylor va enlazada a la noción de identidad a partir del diálogo intersubjetivo.

El tema del multiculturalismo resulta central para la cultura contemporánea de la autenticidad, por los debates que origina, pero, hay algo claro, la originalidad de alguien se define a partir de las diferencias que se sostienen con la alteridad en sentido cualitativo, no en rasgos como la cantidad de cabellos que alguien tiene respecto a otros, esta diferencia debe configurarse a partir de criterios axiológicos presentes en una esfera de publicidad, acompañados de una interpretación moral. Si parte de la noción de la identidad como aquello que habla de quién se es, deberá, entonces considerarse que, algo habla de la identidad y se convierte en parte fundamental de la persona si esto se articula con algo digno de ser reconocido y que sea considerado como socialmente valioso. (Taylor, 1994: 70).

La respuesta para el autor se centra en evitar las formas pervertidas del ideal de la autenticidad en que la cultura contemporánea se ha enfocado, formas tales que presuponen y privilegian la

autorrealización basada en oposición a las exigencias y normativas sociales. “[...] Las exigencias de la naturaleza, o las necesidades de mi prójimo humano, o los deberes del ciudadano la llamada de Dios, o alguna otra cosa de este tenor tiene una importancia que es crucial, puedo yo definir una identidad para mí mismo que no sea trivial, la autenticidad no es enemiga de las exigencias que emanan de más allá del yo; presupone esas exigencias [...]” (Taylor, 1994: 73).

La apuesta y solución del autor recae en el teísmo judeocristiano para volver a vincular los bienes constitutivos, siendo este el malestar contemporáneo de las sociedades occidentales, sólo saliendo del individualismo es como se pueden encontrar y lograr esta articulación, sea vía el encuentro con Dios, el cuidado de la naturaleza, advocar por una causa política, o formas de vida significativas porque, de no hacerlo, se caería en una gran cantidad de patrones psicopatológicos que se relacionan con el ideal de autenticidad y todo lo que éste comporta, dentro de las que se encuentra un sentimiento de vacío, futilidad, falta de propósito y autoestima.

Es importante rescatar que, en el debate de la autenticidad, Charles Taylor tiene una postura que le otorga un carácter de virtud a la autenticidad, en tanto a la gente no se le preguntará sobre lo que está bien o mal de su actuar, sino sobre si ese actuar responder a lo más auténtico de sí mismo, y cómo sabe que eso es lo más auténtico; no obstante, Taylor falla en aportar un criterio para justificar qué es lo valioso o más auténtico desde las diferentes posibilidades de la identidad personal, y, al menos así parece, lo quiere ligar a valores objetivos, en el que se concluye que ser auténtico está bien, no por que ser auténtico en sí mismo sea bueno, sino porque se conecta con una forma significativa y trascendente por ciertos marcos referenciales, pero, de ser así, no estaría defendiendo la autenticidad, si varios individuos “auténticos” también los comparten, cómo se puede sostener la diferencia en esos casos, que Taylor no termina de aclarar con su respuesta por el teísmo o el cuidado de otros y del ambiente ¿Por qué alguien tendría que elegir ser virtuoso de esa manera y no de cualquier otra que considere valiosa? Quizá esté reduciendo la autenticidad a la ética y no articulándolas, ya que, si lo virtuoso ya está prefijado en virtudes éticas o valores pre-existentes el criterio de autenticidad parece ser superficial. El problema de Taylor con la autenticidad contemporánea es que esta se ha tornado en relativismo moral en favor de un individualismo superficial que busca satisfacer las decisiones de las personas, para su autorrealización y la autodeterminación, pero dejando del lado bienes constitutivos e intersubjetivos, así como valores éticos, su propuesta es una especie de universalismo de “marcos de referencia” donde las personas conecten algo de su autorrealización (vía la autenticidad) con algo que sea valioso intersubjetivamente,

de ahí los debates sobre la necesidad de intervención del Estado para definir los horizontes de significado. Lauren Bialystok indica, por su parte, que sería más fácil exhortar a la gente que sea “buena” o “decente” y siga los horizontes de significado por su propio bien y no tocar el tema de la autenticidad, que, quizá, en términos concretos, sólo pueda referir a un pequeño puñado de personas, pero del cual se carece de un criterio que abarque los problemas con la identidad personal en condiciones casi universales. (Bialystok, 2014: 17-18). ¿Cómo se podría ser auténtico si siguen ciertos parámetros socialmente delimitados? O en este caso, por qué identificar la autenticidad con la virtud, podría existir el caso de que alguien sea auténticamente malvado o perverso. Parece ser que Taylor reduce la autenticidad a la ética, sin explorar sus articulaciones complejas. (p. 19).

Hasta ahora se ha expuesto en el capítulo una definición, sólo aproximada, de la noción de autenticidad desde los problemas metafísicos que convoca su estudio, para poder subrayar, como se hizo posteriormente, la importancia del tema para la reflexión ética por su relación y cercanía con temas como la autonomía, la libre elección y la sinceridad.

En la segunda sección, se presentó la autenticidad como elemento que se alcanza por un conocimiento o movimiento interior de introspección. Para la autorrealización, en el primer modelo de la autenticidad, el individuo era considerado como atado a la internalización de valores y virtudes colectivas, así, la autorrealización pretende alcanzar la perfección humana, paralela a la perfección que está en la naturaleza, como entidad libre de la corrupción social humana. En segundo lugar, la noción que Varga (2011: 5) denomina cualitativa, la autenticidad se alcanza por medio de una producción novedosa de uno mismo, cercano a la estética del yo, como se presenta en la obra de Nietzsche. Varga, 2011: 5). Y, se puede decir que la tercera connotación de la autenticidad es la que propone Charles Taylor que es, particularmente, una connotación virtuosa a la que quiere dotar a la autenticidad; esta postura indica que ser auténtico es actuar más o menos acorde con los valores autenticados intersubjetivamente y no en modos de vida superficiales o puramente legitimados por el individuo solo; sin embargo, su propuesta de enlazar la autenticidad con fines socialmente legítimos y valiosos, abre discusiones sobre el papel del Estado o de otras instituciones sobre los fines colectivos y particulares.

Por último, en el tercer apartado, se desarrolló el debate sobre la ética de la autenticidad y el ideal de autenticidad, y los diferentes problemas que conlleva en el campo de la ética y la política de la diferencia y el multiculturalismo, pues será en ese sentido que el segundo capítulo continúe la discusión.



Poniendo acento sobre dichos temas, la investigación retoma las preguntas iniciadas por Charles Taylor en relación a la ética de la autenticidad para problematizar ciertos modos de vida emergentes de las comunidades gay y los avatares personales de los individuos que la conforman. En las democracias contemporáneas, se vuelve, a su vez, muy importante el tema del reconocimiento, cuyo valor ahora es primordial, ya que, negar el reconocimiento puede ser sentido como una forma de opresión, tal como lo indica Axel Honneth sobre conflictos étnicos, del feminismo y de grupos LGBT+.

## **Capítulo II: El ideal ético de la autenticidad y sus vínculos con el multiculturalismo y las luchas por el reconocimiento.**

En el presente capítulo se abordan las articulaciones que mantiene el ideal de la autenticidad con el tema del reconocimiento y la lucha que los grupos minoritarios LGBT+, junto con otros grupos excluidos y marginados, atraviesan para alcanzar, no sólo derechos, sino la incorporación social legítima en el marco de un contexto multicultural e intercultural contemporáneo.

En primer momento, se partirá de una base contextual al problema por el reconocimiento, ubicando en la modernidad como parte del análisis propio de la filosofía política; para tal labor se evocan los planteamientos de Jürgen Habermas junto con algunas de las disertaciones de Charles Taylor sobre la identidad moderna.

En un segundo momento, se abordará la propuesta de Charles Taylor sobre el multiculturalismo y el problema de la política del reconocimiento, donde muestra una postura que, aparentemente, se sostiene entre el comunitarismo y el liberalismo, en el cual hace uso de un marco crítico para entender las diferencias de valores y culturas presente en los intercambios sociales actuales y, frente al cual, se coloca en relieve el tema de la diversidad sexual y los grupos de personas LGBT+. Posterior a esa sección, se presentan las principales críticas a la propuesta de Taylor, no como meros comentarios, sino en tanto establecen disertaciones críticas y complejas a la propuesta de Taylor.

En un tercer momento, se ahondará en las reflexiones de Axel Honneth elaboradas a partir de las experiencias negativas de reconocimiento, siendo éstas de desprecio o denegación del reconocimiento, tales como las que han sufrido los grupos de distintas etnias, orientaciones sexuales y otros grupos oprimidos al intentar legitimarse como agentes morales y de valoración dentro de las sociedades. El objetivo de esta sección es mostrar, en primer lugar, los campos de estudio necesarios respecto a lucha por el reconocimiento de grupos LGBT+, y, a partir del pensamiento de Axel Honneth problematizar dichos campos.

La estructura para este capítulo obedece a interrogantes que se encuentran actualmente en el núcleo de las discusiones éticas sobre los derechos, ganados y aún por ganar, de los colectivos LGBT+, así como de las situaciones de marginación, discriminación y violencia que en ellos se viven. Las luchas establecidas por el reconocimiento no ocurren en un ámbito personal, se dan en terrenos sociales, en los cuales se pueden gestar vidas dignas de ser vividas.

## La modernidad y la pregunta por el reconocimiento

Antes de comenzar el análisis sobre el reconocimiento de grupos minoritarios en la época contemporánea, se plantea y se delinea, en este capítulo, el horizonte contextual en el cual pudieron surgir este tipo de interrogantes en la tradición ética, ya que, de seguir la tesis de Jürgen Habermas escrita en “El discurso filosófico de la modernidad”, la modernidad se puede definir como un nuevo periodo de tránsito que mantiene una conciencia de aceleración del presente y una expectativa de algo diferente por venir; es el horizonte desde donde se pueden establecer algunos puntos de surgimiento importantes para el debate sobre la igualdad de los ciudadanos. Al respecto indica Hegel lo siguiente:

No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de nacimiento y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de existencia y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación. El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo. (Hegel, 2019: 11).

Lo característico de la modernidad es la primacía que otorga al presente, en detrimento de la tradición y el pasado; es un periodo enteramente fugaz y de permanente cambio, aunque, simultáneamente, la modernidad se legitima por su propia imperceptibilidad de dicho cambio. La modernidad, en tanto nueva conciencia histórica presentada por Hegel “[...] ya no puede ni quiere tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, tiene que extraer su normatividad de sí misma.” (Habermas, 1993: 18). De ahí que Habermas dude de la existencia de la posmodernidad, porque comenta que, de hecho, no se ha terminado de comprender lo moderno e, incluso, como humanidad no se ha podido escapar de la racionalidad propia de la modernidad.

En general, este proceso no sólo afecta a los grandes sistemas de pensamiento, entre ellos la ética, sino que sus consecuencias prácticas, tales como la fragmentación y atomización que se generó a los grupos sociales, pueden ser rastreadas hasta nuestros días.

Es en la modernidad donde el reconocimiento como exigencia y necesidad humana vital se gesta; dicha exigencia se expresa en dos cambios que, en conjunto, permitieron y lo hicieron posible; el primero se debe a que en las sociedades europeas la base del honor perdió su fuerza vinculante como cimiento de

las jerarquías sociales, al tiempo que, en un segundo movimiento, se plantea la noción de dignidad en tanto cualidad universal inherente a lo humano. Por estos motivos el reconocimiento ha sido esencial para entender las sociedades democráticas a partir de la modernidad, que, como indica Charles Taylor, permitieron, en las prácticas cotidianas, que las categorías como *lord* o *lady* se desvanecieran para dar paso a las categorías de señor o señora o a que la gente pudiera referirse a otros por sus apellidos o nombres propios, probando que la dignidad se generaliza a todos los comunes, no sólo a los que están en la cima de la jerarquía social. (Taylor, 2009: 55).

La democracia, siguiendo el argumento, desembocó en una exigencia por la igualdad sostenida en borrar el honor de las jerarquías sociales, para dar paso a temas al reconocimiento por sexo, etnia, entre otras, en una política de reconocimiento igualitario.

Simultáneamente, la importancia del reconocimiento se intensificó a partir de la nueva noción de identidad personal e individualizada, propia de finales del siglo XVIII, de aquí que se vea enlazado este problema con la autenticidad, en tanto, los humanos, a partir de tal siglo, se vieron dotados, en un giro intuicionista y romántico –también llamado por Taylor acento moral subjetivo–, por un sentido moral intuitivo de lo bueno y lo malo, arraigado ya no en un cálculo racional de las decisiones, sino en los sentimientos como base para la deliberación.

Más adelante sería Herder y su posicionamiento sobre el modo original de ser humano y acentuando las diferencias entre los humanos – cada persona tiene su propia "medida" – el pensamiento que marcó lo más profundo de la conciencia moderna y el tipo de construcción moral de la época.

Hay cierto modo de ser humano que es mi modo. He sido llamado a vivir mi vida de esta manera, y no para imitar la vida de otra persona. Pero esta idea atribuye una importancia nueva a la fidelidad que me debo a mí mismo. Si no me soy fiel, estoy desviándome de mi vida, estoy perdiendo de vista lo que es para mí el ser humano. (Taylor, 2009:60).

Con esto, la idea del reconocimiento y la identidad se encuentran en el pensamiento político moderno en el entrecruce entre la política igualitaria y la política de la diferencia.

Cabe mencionar que, en la obra de Immanuel Kant estarían presentes los primeros proto-modelos de liberalismo, en la insistencia por el carácter de la autonomía de cada persona en determinar su propia idea de la vida buena, en donde la sociedad totalmente liberal debería permanecer neutral ante tales concepciones y limitarse a asegurar que, como se vean las cosas, los ciudadanos se traten sin distinciones

y el Estado cumpla esta función, pensando a cada agente como capaz de auto determinarse y ser expresivo de su autenticidad. Por ese motivo la noción de autenticidad va de la mano con el liberalismo. Ser auténtico trata sobre la expresión de los sentimientos, deseos y convicciones que delimitan nuestra postura y que deben ser expuestos en lo público, pero, para ello, se necesita de una sociedad democrática, pues, en ese caso, es la que promueve y cultiva la existencia de individuos auténticos. La idea de que la autenticidad sea un pre-requisito para la democracia o que esté incluso ligada a cuestiones sobre justicia, asombrará a los iniciadores de la autenticidad, tales como Rousseau, quien, en su perspectiva, pensaba que la autenticidad era un estado sin contaminación de las exigencias y valores sociales. (Bialystok, 2014).

En suma, el ideal ético de la autenticidad ha sido legado de la modernidad y pone en cuestión no sólo del tema sobre la moral, sino que trastoca el horizonte político con la idea de las diferencias entre seres humanos y el reconocimiento de tales diferencias y particulares formas de vida.

Como se abordó en este apartado, el desarrollo del concepto moderno de identidad, trajo consigo la idea de reconocimiento que se amolda a las diferencias únicas de cada humano, que, además, se ve acompañada de una serie de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia se da paso al reconocimiento de los individuos y de los grupos que poseen una serie de rasgos distintivos y originales, el problema surge cuando, precisamente, esa condición de ser distinto es la que se ha pasado por alto o se ha querido ver asimilada u homogeneizada por la identidad dominante, siendo este el mayor peligro contra el ideal de autenticidad.

En la discordia presente entre las éticas comunitaristas y los posicionamientos liberales queda por delante el tema de la política del reconocimiento y de las sociedades multiculturales.

### El multiculturalismo y la política del reconocimiento

En este apartado se presentan las principales cuestiones acerca de la valoración moral dentro del contexto del multiculturalismo, en su texto “La política del reconocimiento” Charles Taylor sostiene un debate sobre la diversidad de problemas que se despliegan en las sociedades contemporáneas frente al reconocimiento de las identidades y las posibilidades del multiculturalismo, siendo el concepto de autenticidad el hilo conductor que permite articular la identidad con el contexto social específico en que

se afirma y se valora. En dicho debate, el papel del Estado en el reconocimiento de los grupos minoritarios resulta imprescindible, sobre todo en las democracias liberales.

Como indica Ariadna Estévez (2016: 63) desde el siglo XVIII el pensamiento liberal busca la protección a través de derechos o de una serie de diferentes atributos legales para la libertad, igualdad e independencia política y económica. Desde la teoría de Thomas Marshall, la cual ha sido la versión de democracia liberal más influyente desde la posguerra, los derechos y su adjudicación, divididos en civiles, políticos y sociales, han buscado asegurar que todos los miembros sean tratados como iguales, siendo los derechos civiles y políticos primeramente garantizados a los varones ingleses, blancos, propietarios y protestantes para, posteriormente extenderse gradualmente a grupos minoritarios. La idea, según la autora, es que con estas garantías los ciudadanos se sientan con ánimo para la participación en el debate social, sin embargo, la teoría de Marshall ha recibido múltiples críticas desde posturas políticas de izquierda y desde nuevos movimientos sociales feministas, de afrodescendientes, indígenas y gays, es decir, desde las teorías pluralistas culturales.

Asimismo, Estévez (2016) recuerda que, Marion Young, una de las principales voces del pluralismo cultural, ha defendido y atacado la noción de una cultura homogénea expresada como cultura común, que parte de grupos dominantes, generalmente de hombres blancos, y cómo estos grupos han ignorado las particularidades en materia de derechos y obligaciones de los grupos.

El multiculturalismo implica la reforma de las instituciones sociales de tal forma que se incluyan los rasgos culturales distintivos de un gran número de grupos étnicos en un Estado mediante la ciudadanía. Esta ciudadanía debe incluir no solamente individuos, sino colectividades que se encuentran dentro de un mismo territorio (naciones), pero también grupos no necesariamente categorizados según el territorio, como los gays, las minorías religiosas, etcétera. (Estévez, 2016: 67)

Es dentro del mismo contexto de las democracias contemporáneas que la exigencia de reconocimiento se yergue fomentada por el ideal de dignidad humana, el cual apunta, al menos en dos sentidos diversos: en la creación y protección de derechos de primer orden o básicos para todos los humanos y en el reconocimiento de las necesidades particulares de los individuos cual miembros de grupos culturales específicos.

Por otra parte, el reconocimiento es, por demás, un tema de creciente interés dado que los nexos entre la identidad personal y de grupos minoritarios designan algo equivalente a lo que, de manera social y generalizada, interpretamos como humano, como vida digna de ser vivida, es decir, de sus características definitorias fundamentales. Las sociedades son cada vez más multiculturales producto de la migración y otros factores, poniendo a prueba nuestras fronteras filosóficas de a quién se le considera ciudadano. Dentro de las sociedades multiculturales, la migración masiva provocó falta de reconocimiento y de inclusión de las verdaderas diferencias culturales en su sustancialidad, en su pesadez cultural, en su densidad de los hábitos, así como en las preferencias políticas y culturales.

El interés de Charles Taylor por hacer una articulación entre las orientaciones morales yace en analizar las ideas del bien y su relación con la identidad personal y colectiva; ya que, en última instancia, éstas proporcionan un marco referencial para lo que se considera valioso o no en la vida particular, las creencias, deseos, a saber, la manera en que existen orientaciones en un espacio moral y, por tanto, social, de aquí se desprende el problema del multiculturalismo.

Aunado a lo anterior, Carlos Thiebaut (1994), en su estudio introductorio a la “Ética de la autenticidad” de Charles Taylor, pone de relieve un punto muy importante al que se enfrenta la propuesta del autor, y este es el de la imparcialidad moral frente al pluralismo y el multiculturalismo, ya que, en momentos parece que Taylor defendiera una ética sustantivadora<sup>9</sup> como parte de un realismo moral, y el problema con eso es que, si se parte de una generalización del lenguaje moral, se corre el riesgo de no comprender otros horizontes morales o de sentido o de entenderlos desde sus propios términos.

El proceso que inaugura la generación igualitaria de valor es un problema hermenéutico, es decir, de diferencias en la interpretación y diálogo entre distintas individualidades o grupos, si existe, como propone el realismo moral de Taylor, una especie de privilegio epistémico para la tradición que es propia, entonces, la fusión de horizontes quedaría debilitada o sería moderada, pues ya no habría cabida para el proceso en el que las tradiciones, mediante el diálogo, se transformen unas a otras, aunque, por otra parte, Taylor sospecha de la neutralidad liberal a la hora de problematizar la convivencia de visiones de mundo radicalmente diferentes, además, la neutralidad del Estado refleja, de fondo, una postura homogeneizante al imponer los valores hegemónicos sobre los grupos minoritarios. Este es una vertiente que la

---

<sup>9</sup> Taylor critica el iusnaturalismo, que, en su base, contempla el reconocimiento del valor moral que se le atribuye a las personas, pues pone de relieve la intuición, lo emotivo y la subjetividad a la hora de valorar, así, elimina la valoración objetiva de una determinada idea del bien.

hermenéutica tendría que clasificar, según Taylor, como inconmensurable, en la que solamente quedaría suscribir a la construcción o reconstrucción histórica de las fuentes morales.

De esta forma, la igualación de valores es a lo que Taylor se enfrentará, bajo la idea del reconocimiento de la igualdad, sin dejar de lado las cuestiones propias de la multiculturalidad, pero es que, para él, como ya se vio en el capítulo anterior, la mera diferencia no puede ser una justificación para la igualdad de valor de los individuos, como parte del pensamiento liberal moderno.

En adelante se revisarán las cuestiones propias al contexto en el que se despliega el problema de la autenticidad individual y de grupos, desde el tema del multiculturalismo.

### Multiculturalismo y las éticas comunitarias

En esta sección se abordará la postura detallada de Charles Taylor sobre el multiculturalismo, en el contexto del reconocimiento de la pluralidad de culturas, donde gran parte de las críticas se han centrado en las propuestas liberales, contra la neutralidad estatal, el atomismo y el individualismo presente en los individuos y su desarticulación de las fuentes morales que les dieron origen. La existencia de la diversidad cultural frente a movimientos globalizadores genera demandas de los grupos que yacen al interior de los Estados, lo cual trasciende los temas políticos para adentrarse en cuestiones normativas y éticas.

Es importante mencionar que, tal como nos indica Roberto Vázquez (2019), existe una diferencia sustancial entre el multiculturalismo, al ser una noción que comprende la diversidad, pero que, de fondo, conmina a la permanencia y aislamiento de los grupos al no procurar su intercambio y diálogo; mientras que, por otra parte, la noción de interculturalismo sí lo haría, al promover el encuentro entre los grupos sociales y sus valores. Esto es analizado desde el ejemplo muy presente entre las comunidades de Quebec y el resto de Canadá, a sabiendas de la diferencia cultural y lingüística propia de la región de Quebec.

Los Estados, en la actualidad, deben buscar cierta cohesión que incluya también a la diversidad frente a la persecución y discriminación que han sufrido distintos grupos; sin embargo, la referencia al multiculturalismo suele tener una carga semántica que implica la convivencia pacífica de culturas diversas cuando éstas pueden entrar en conflicto, y, precisamente, el multiculturalismo contempla en su base una serie de mecanismos para resolver los conflictos, mientras que, en un sentido diverso, la noción



de interculturalidad se sitúa en el sentido de la coexistencia de estos grupos a través de un intercambio enriquecedor para ambos y con un proyecto de convivencia común. (García, 2014: 730). Los Estados deben, además, mantener un balance entre el respeto a la diversidad, pero, también, deben cuidar de las garantías de libertad e igualdad, esto desde una noción de ciudadanía diferenciada que otorgue protección jurídica de los valores y culturas propias de las minorías, como paso previo al reconocimiento de plena ciudadanía desde el Estado de derecho. (García, 2014: 731).

Por su parte, Charles Taylor denuncia la concepción a-histórica y vacía de marcos referenciales provista por el individualismo, donde, de manera general, el individuo se entiende como dotado de derechos existentes con anterioridad a su entorno social y político; a la crítica se suman autores como Michael Walzer<sup>10</sup> y Michael Sandel, quienes, en conjunto, se oponen al liberalismo porque lo responsabilizan por destruir los valores comunitarios, tales como solidaridad, fraternidad y lealtad, en detrimento de la vida pública. Taylor es, de hecho, uno de los autores que encuentra una definición de la justicia como la comunidad, tal como lo sostiene en su texto sobre Hegel publicado en 1975, donde muestra que la eticidad tendría que ver con las obligaciones morales que se sostienen como individuo frente a la comunidad; mientras que, la moralidad respondería a la obligación que se sostiene como una voluntad individual racional, ya no en consonancia con una vida comunitaria que trascendiera al individuo, tal como ocurriría desde el pensamiento ético de Immanuel Kant.

Ahora bien, según el análisis de Michael Sandel en su libro “El liberalismo y los principios de la Justicia” de 1982, la objeción sociológica que se le ha hecho al liberalismo y a su fundamentación moral en el sujeto deontológico kantiano, autónomo e independiente, es una ilusión liberal; sin embargo, como recalca el autor, esta objeción sociológica no ha apreciado las complejidades del sujeto deontológico kantiano, y sólo ha visto una postura radical hacia el individualismo y la falsa promesa de la neutralidad estatal. (Sandel, 2000: 26).

En otro orden de ideas, la plena realización de la libertad requiere de la sociedad, las personas no se podrían constituir como agentes morales plenos sin la comunidad y su reconocimiento, como veremos

---

<sup>10</sup> Walzer, en específico, defiende una idea de comunitarismo que reconozca la diferencia, pero que lleva a un “camino de la interpretación” donde los valores morales que pertenecen a una cultura se puedan poner en cuestionamiento y evaluación. (Sáez Rueda, 2012)

más adelante con la interpretación que hace de Axel Honneth sobre el tema del reconocimiento en la obra de Hegel.

Taylor aprovecha para extraer algunas conclusiones de sumo interés. Si nuestra existencia moral solo es posible en cuanto miembros de una comunidad, esto nos conduce más allá de la teoría contractualista del moderno derecho natural y de la concepción utilitarista de la sociedad como instrumento del bienestar general. Ambas teorías, la contractualista y la utilitarista, descansan en la suposición de una existencia del individuo anterior a la comunidad, a diferencia de la concepción hegeliana que no entiende al individuo sino como miembro de la misma. (Vázquez, 2019:84).

Tal como lo comenta Taylor, las doctrinas del contrato social del siglo XVII privilegian la concepción de una unión de voluntades individuales para la creación del contrato, de donde, incluso, el utilitarismo encontraría ciertas raíces sobre los derechos fundamentales del individuo. Aunque, cabe aclarar, Taylor se desmarca de la concepción ontológica hegeliana frente al problema de la diferenciación cultural, en una postura que se encuentra en equilibrio, al menos así lo plantea, entre el liberalismo y comunitarismo, pues entiende el multiculturalismo como un sistema abierto. En este aspecto, siguiendo a Hegel en su interpretación, niega la formación del Estado a partir de los individuos, entendido como una entidad abstracta por encima de ellos, pues, en la comprensión dialéctica de la totalidad se abarcaría a ambos en el devenir, siendo la idea del atomismo impropio del pensamiento hegeliano, así como las posturas comunitaristas también serían incorrectas cuando blindan a sus miembros con sus propias costumbres y, en especial, cuando son llevadas al extremo al defender a ultranza la propia cultura y al desplegar discursos de odio en nombre de los propios valores culturales. Se volvería imprescindible una síntesis dialéctica de ambas posturas en términos de Taylor.

Por consiguiente, Taylor critica del procedimentalismo liberal no tener una opinión sustancial acerca de los fines de la vida, porque, en términos de legislación, suele ser favorecedor de un grupo y sus fines, en claro detrimento de otros grupos, quienes pasan a formar parte de una minoría disidente que no sería tratada con igual respeto. Esto constituye un asunto de política pública debido a que una sociedad liberal, al menos desde los principios que forman la tradición liberal, debe atender al derecho a la vida, a la libertad, al proceso legal, a la libre expresión, a la libre práctica de la religión, entre otros, sin privilegiar los valores o prácticas propios de un solo grupo dominante.

Otro tema, presente en la crítica, es el subjetivismo propio de las posturas “multiculturalistas”<sup>11</sup> que hablan de una fusión de horizontes, pero solamente como forma de relativismo, en el que se esgrimen argumentos sobre la neutralidad ética del ordenamiento jurídico y político, cuando, en cuestiones propias de la ética, no puede haber un juicio bajo un solo punto de vista "moral" o que sea "bueno de igual manera para todos"; para Taylor (2009: 176) el enjuiciamiento de cuestiones éticas se ajusta más bien con base a valoraciones fuertes provenientes de la auto comprensión desde la perspectiva de grupos particulares, esto es, se ajusta a lo que desde la perspectiva del grupo "es bueno" como forma de inscribirse la referencia a la primera persona y, con esto, la referencia a la identidad de un individuo o de un grupo. La imparcialidad, entonces, no tendría que ser entendida como una posición de ceguera a la diferencia, sino que necesita de un reconocimiento del valor pleno de los grupos e individuos, en su dignidad, porque aún cuando se llegue a un punto en que el se haya establecido una equidad donde no discriminen a nadie, no se justifican algunas medidas que se piden en nombre de la diferencia, donde, de forma gradual, se llegue a un punto donde las poblaciones en general sean “ciegos a la diferencia”, esto sería el objetivo contrario que se busca en el tema del reconocimiento. (Taylor, 2009: 73).

Por otra parte, el reconocimiento de las identidades abarca temas sobre la ciudadanía, así como a la supresión que sufren las identidades étnicas, sexuales o religiosas frente a la identidad nacional, y, como recuerda Will Kymlicka, la gente perteneciente a estas minorías, aún cuando goce de una buena situación económica, busca reivindicar su identidad en términos de diferencia porque se sienten excluidas de la cultura.

En ese sentido, Carlos Sáez Rueda, en su texto “Movimientos filosóficos actuales”, comenta que el problema que late de fondo a la crisis de la modernidad es el interés entre las nociones de identidad y diferencia, que se traduce entre un universalismo homogeneizante de corte ilustrado y un pluralismo de las diferencias. A la luz de ese tema, Taylor aplica una hermenéutica, a través del recurso que hace a la narración, para hacer comprensibles las identidades auténticas, irrepetibles y no subsumibles en categorías universales u homogeneizantes propias de una cultura hegemónica.

---

<sup>11</sup> En este punto, surgen las denuncias a Michel Foucault y Jacques Derrida, neo-nietzscheanos subjetivistas trasnochados, como los nombra Taylor, sobre la afirmación de que los propios juicios de valor se basan en normas que, en última instancia, fueron impuestas por estructuras de poder y de mecanismos de contrapoder, no hay categorías objetivas en lo moral, en los valores, la crítica hacia los posmodernos gira en torno a tal subjetivismo o emotivismo como explicación y justificación de decisiones éticas.

Dos caras representadas por una doble exigencia: por un lado, por la exigencia de «simetría» para una ética que debe contrarrestar la indisponible tensión entre particularidades, por medio de un «tratamiento igualitario»; en segundo lugar, por la exigencia de prestar *escucha* a las demandas «asimétricas» contenidas en la especificidad y heterogeneidad de lo humano. (Sáez Rueda, 2012: 472).

Ahora bien, la autenticidad será un tema que se debe explicitar en el contexto del debate sobre el multiculturalismo, ya que, como se verá en el siguiente apartado, las posturas liberales y las comunitaristas se han enfrentado para proponer distintas formas de entender el ideal.

#### Identidad y autenticidad en las sociedades multiculturales contemporáneas

En esta sección se introduce al problema de la autenticidad en el contexto de las sociedades multiculturales o interculturales con el objeto de poder, posteriormente, poner en tensión dos grandes políticas culturales como lo son el liberalismo y el comunitarismo, en donde, como se vio en el apartado anterior, Taylor promueve una interpretación de corte hegeliano cercana a una síntesis dialéctica de ambas posturas, pero, de fondo, y es necesario remarcarlo, privilegiando los valores comunitaristas.

La identidad, como se abordó en el primer capítulo, se construye por el conjunto de significados obtenidos a partir del diálogo con los otros, es una apelación a lo que se conoce como ética dialógica, desde donde la identidad tendría un trasfondo a partir del sentido que adquieren los gustos, deseos, opiniones, aspiraciones, y, cómo dice Taylor “[...] Si algunas cuestiones que yo aprecio más sólo resultan accesibles en relación con la persona que se ama, entonces ella se vuelve parte de la identidad.” (2009: 64). Evidentemente, el ideal de autenticidad, al estar conectado con la identidad y, por tanto, con el diálogo con la alteridad, a saber, con los “otros significantes”; de ahí que el reconocimiento se vea articulado a esta noción, por el gran valor que adquieren las relaciones en su vínculo con la identidad y la interioridad de las fuentes morales. Nada en la identidad, desde esta perspectiva, puede generarse monológicamente, es decir, en lo individual, sino que es a partir del diálogo con los otros que se construye la autodefinición, en la lucha entre lo que esperan, sus demandas, exigencias, deseos, que depositan en

alguien. Según Herbert Mead, este proceso se logra a partir del carácter dialógico, que, incluso pueden ser personas que formen parte de nuestra memoria, pues, habiendo fenecido los “otros significantes”, la conversación continua en nuestro interior: “No debe sorprender que en la cultura de la autenticidad las relaciones se consideren como los puntos claves del autodescubrimiento y la autoafirmación.” (Taylor, 2009: 67).

Esto ocurre en lo individual, empero, en el plano social la interpretación de la identidad se da en un diálogo abierto, público y cuando el reconocimiento no se otorga puede causar una internalización de inferioridad o humillación en quienes se les niega tal reconocimiento; en general, se podría denominar, como lo hace Axel Honneth, como una forma de desprecio u opresión. Esta visión humillante de ellos mismos puede darse de manera directa en acoso, hostigamiento físico, verbal y/o sexual o también por omisión. Por tanto, la lucha por la libertad y la igualdad debe someterse a la revisión de estas imágenes que los grupos hegemónicos han establecido sobre los grupos menos favorecidos.

Aunado a esto, Taylor menciona el debate que ha surgido sobre la defensa, desde la política de la diferencia, a la supervivencia de poblaciones en desventaja; mientras que, en oposición, Will Kymlicka, en “Liberalismo, comunidad y cultura”, menciona que es correcto proteger a las personas existentes dentro de una comunidad proporcionando mayores recursos o derechos que los pongan en una situación más equitativa respecto de otros grupos hegemónicos, pero esto no justifica seguir proporcionando recursos para futuras generaciones destinados a la supervivencia de sus tradiciones, además acusa que muchas de estas políticas no buscan integrar las demandas reales de tales comunidades.

Ahora bien, habría que exponer que el fondo de estas preocupaciones no es neutral, parte de un supuesto conjunto de principios ciegos a la diferencia, que se dicen neutrales, cuando, en realidad, son el reflejo de la cultura hegemónica, constriñendo a los grupos minoritarios a una forma ajena a la propia, atacando la base de lo que entienden por vida humana. Entonces este supuesto liberalismo igualitario o ciego, es reflejo de las culturas hegemónicas, disfrazando de particularismo una postura universal. Bajo la acusación de la homogeneización de la diferencia de la política del respeto igualitario, se ha intentado aumentar la creación de espacios separados que distingan entre lo público y lo privado, o separando dimensiones, como la política de la religión, para así manejar la convivencia y la co-existencia de personas de todas las culturas, sosteniendo, en el fondo, que el liberalismo no constituye un posible campo de reunión y coexistencia de tales diferencias, sino que es la expresión pública sólo de cierto género de culturas, pero no compatible con todos los géneros.

En este sentido, y en contrapunto con Taylor, autores como Alessandro Ferrara han defendido la tesis de la subjetividad auténtica como concepto potencialmente capaz de poner en acción una verdadera reconciliación del universalismo con el “hecho del pluralismo” que alude al problema moderno, ahora más actual que nunca, sobre del politeísmo de valores, creencias, orientaciones, proyectos y modos de vida que implican, de fondo, un replanteamiento profundo del universalismo ético y de la justicia. (Ferrara, 2002: 15).

Los dos modos en que se expresa esta nueva forma de entender la autenticidad, próxima a la identidad y a la diferencia, según Alessandro Ferrara, son los siguientes; primero, a través de los movimientos políticos que piensan en la acción política como afirmación de una diferencia *per se*, pues piensan en tal acción como construcción de una subjetividad auténtica, en tanto conquista de un espacio expresivo dentro del espacio público y, en segundo lugar, la autenticidad como diferencia, en la que se gesta una “afinidad electiva” bajo la forma de movimientos en los cuales se intenta establecer la idea de autenticidad y diferencia a partir de minar un orden simbólico establecido sin ya buscar la autoexpresión dentro de aquel orden simbólico. (Ferrara, 2002).

Precisamente, la articulación con el tema del reconocimiento y el pluralismo – implicados en las éticas y políticas de la igualdad y la diferencia – ha sido tocado por Xóchitl Ramírez (1994). La autora pone el acento en la dificultad que existe en el reconocimiento de ciertas minorías sociales, entre ellas los grupos pertenecientes a preferencias sexuales no normativas, de sus derechos y de la validez de los valores que surgen de dichos grupos; donde concluye que el tema ético debe ser articulado con una cuestión política para que no sólo se resuelva, como lo propone Taylor, mediante una articulación del ideal de autenticidad con algunas formas de la religión, específicamente, del cristianismo, al momento de articular los horizontes de valor y de sentido.

En este horizonte de pensamiento se encuentra la pregunta por el reconocimiento y siguiendo la ética de la autenticidad, no hay identidad auténtica que no presupone un momento de reconocimiento por parte del otro. Ahora bien, en palabras de Taylor, Hegel considera fundamental el hecho de que sólo podemos florecer en la medida en que se nos reconozca. Toda conciencia busca el reconocimiento de otra conciencia, y esto no es señal de una falta de virtud. (Taylor, 2009:86).

Poniendo acento sobre dichos temas, la investigación retoma a continuación las preguntas iniciadas por Charles Taylor en relación a la ética de la autenticidad para problematizar ciertos modos de vida emergentes de las comunidades gay y los avatares personales de los individuos que la conforman.

## Críticas y comentarios al multiculturalismo de Charles Taylor

En este apartado se desarrollan las diversas críticas, comentarios y debates que causó el texto de Taylor, en relación a la política del reconocimiento y las sociedades multiculturales. El abordaje que se hace de los mismos se centra en las tesis y puntos de discusión principales que aúnan en propuestas de corte ético-político.

Primeramente, como nos indica Pablo Lazo Briones (2007), el reto ético cuando se parte de una metodología hermenéutica, como en el caso de Taylor, es no caer en las definiciones auto centradas o que concedan primacía a interpretaciones etnocéntricas, pero que, al mismo tiempo, no deje de lado los contextos culturales específicos, como han recalcado las posturas pluralistas. De ahí que la propuesta de Taylor se trate de establecer modelos de vida que permitan vivir con la diferencia, no sólo tolerarla, sino que se vean como formas de vidas completas, pero que, al mismo tiempo, se erijan ideales reguladores de las prácticas ético-políticas en los diversos campos de encuentro con los otros dentro el mundo multicultural.

Se trata de una hermenéutica acorde a la esencia de la experiencia moral, que se cristaliza en el acto que al tiempo que nos auto transforma, según una orientación teleológica que le da unidad, discierne tolerantemente la diversidad (y en ocasiones la franca oposición) de bienes y de males que componen nuestro ser en comunidad; tanto los que se nos heredan en una misma tradición cultural, como los que se nos enfrentan desde otras tradiciones culturales. Me parece que aquí se encuentra un gran aporte de Taylor a la filosofía contemporánea: dentro de nuestras culturas la unidad en la diversidad sólo es posible como resultado de un enfoque de comprensión que engarza el aspecto interpretativo con el aspecto ético, y viceversa. (Lazo Briones, 2007).

El multiculturalismo será entendido desde la hermenéutica de la orientación ética comprometida en las prácticas de las comunidades e individuos, no en un carácter prescriptivo, ni en una comprensión subjetivista, sino dialógica. Es una propuesta contra la violencia hegemónica que consiste en una reinterpretación a partir de bienes y valores éticos que den paso a un verdadero reconocimiento y articulación con los horizontes. Se trataría de un comunitarismo liberal, en relación a los temas de justicia

social, bienestar y el mundo multicultural, porque justamente se trata de una mediación original entre liberalismo y comunitarismo, donde se propone una hermenéutica para la comprensión del despliegue de la identidad en la sociedad y las valoraciones fuertes en torno a la vida buena y, de esta manera, posee alcances ético-políticos, al enfrentar problemas contemporáneos como la marginación, la xenofobia “[...] en donde sólo una racionalidad o articulación hermético-ética puede generar las condiciones para una comprensión y un quehacer más tolerante y justo. (Lazo Briones, 2007).

La postura de Taylor, no es un simple pluralismo sin criterios o sin cierta normativa, por ello Axel Honneth lo ha calificado en una posición intermedia entre comunitarismo y liberalismo, donde apela a rebasar una mera exigencia de normas formales e imparciales para hacer efectivas o garantizables la justicia hacia la diferencia. (Sáez Rueda, 2012: 477).

Asimismo, Briones advierte sobre las críticas que se le han hecho a Taylor desde los contextos latinoamericanos, donde habría que cuidar la posición universal que maneja en su propuesta de comunitarismo liberal, porque quizá no aplique a las realidades latinoamericanas, en específico menciona que Enrique Dussel le reclama a Taylor que, desde el inicio su estudio, presenta un corte eurocéntrico del Yo moderno sin contemplar las identidades y particularidades de los grupos que fueron conquistados.

A continuación, se establecerán las posibilidades que, dentro del liberalismo, encuentra Will Kymlicka, filósofo político, referentes al tema del reconocimiento.

Por una insistencia en los foros civiles, análisis de Will Kymlicka

Este apartado concentra sus esfuerzos en la amplia tarea de reflexión y crítica llevada a cabo por Will Kymlicka en su libro “Introducción a la filosofía política contemporánea” (1990), texto donde menciona que las teorías políticas, en general, intentan promover los intereses de las personas al permitir que elijan de manera autónoma sobre el tipo de vida que quieren llevar – aunque cada teoría difiere en el tipo de derechos y recursos que están dispuestos a otorgar para tal tarea, así como en la capacitación requerida para la prosecución de sus propias concepciones del bien– ; en cambio, de manera general, la mayoría de ellas buscan que las personas se desarrollen a partir de la autodeterminación, tema en el cual los comunitaristas se oponen en el valor que los liberales le otorgan a las condiciones sociales dentro de las cuales una persona puede desarrollarse de un modo significativo, pues, generalmente, parecen dejarlos



solos en la tarea de encontrar modos de vida valiosos, atentando contra el reconocimiento de seres morales plenos<sup>12</sup>.

Los liberales, por su parte, sólo admiten paternalismos cuando se trata de poblaciones dependientes, como lo serían los niños, porque suponen en los adultos una madurez ganada con el paso de los años para poder decidir, cuando menos, el significado de una vida valiosa. Los liberales piensan que la autodeterminación, es decir, la elección sobre lo que se define como una buena vida y la orientación hacia ella, se sostiene a partir de principios subjetivos, que hablan sobre lo que nos gusta o disgusta y no son, por tanto, susceptibles a justificación o crítica racional, por ello el Estado no debería interferir en la autodeterminación, tal como proponen los comunitaristas. (Kymlicka, 1990:221).

Incluso en los argumentos liberales, tales como los de John Rawls (Kymlicka, 1990: 222), suponen en cada persona el poder moral de adoptar una cierta concepción de lo bueno y de cambiarlo en caso de tener nueva información o argumentos para ello, esto es que, a partir de cierto uso racional y reflexión personal dada en cualquier momento de la vida, el valor que tienen los fines actuales pueden cambiar, ya que, en el sentido de seguir la exigencia de la autenticidad, resultaría una traición no seguir con las creencias consideradas como más propias. Por tal motivo, es importante que las personas cuenten con los recursos y libertades necesarias para dirigir sus vidas de acuerdo con sus creencias acerca de lo que es valioso sin que haya una sanción por hacerlo, de ahí que, para los liberales, la libertad de educación, de expresión, de prensa, entre otras, sean preocupaciones centrales; mientras que, las teorías perfeccionistas de corte marxista pensarían que el Estado tiene la obligación de, por un lado, distribuir equitativamente los recursos para que se fomente tal desarrollo y, por otro lado, enseñar a sus ciudadanos a llevar una buena vida en una distribución de los bienes primarios, tal como John Rawls y Ronald Dworkin sostienen. Los comunitaristas, como Taylor y Sandel, no están de acuerdo con esa noción del Estado neutral, donde todas las preferencias tienen igualdad de valor conforme los principios de justicia porque ambos creen en una política del bien común.

Al respecto, Kymlicka menciona que la autodeterminación se podría definir como la tarea de realizar juicios sobre lo que es valioso, a saber, lo que conduce a cierta realización de una vida buena, y, en consecuencia, de lo que es trivial, pero que la elección es compleja y altamente falible, por eso sería

---

<sup>12</sup> Igualmente, existe el problema de la desigualdad en el tema de la distribución de recursos en las poblaciones, además, puede presentarse el problema de que, aún aquellos con recursos, sientan que han malgastado sus vidas.

recomendable que nuestra teoría política contemple esa dificultad y falibilidad, lo cual no presupondría necesariamente que sea el Estado quien sostenga los juicios, en realidad, quién mejor que cada persona para conocer su propio bien; porque, si se tratara de probabilidades, hay mayor probabilidad de tener razón sobre sí mismo. Además, tal como sostienen los liberales, la vida se puede desarrollar mejor cuando las personas suscriben sus propios valores, no cuando son impuestos por el Estado o por medios externos, e.g. ser obligado a asistir a oficios religiosos no necesariamente mejora la vida de alguien que no es creyente. (Kymlicka, 1990: 222).

Uno de los problemas en el liberalismo democrático es que supone que la relación que existe entre el Estado y el individuo se da con el individuo solo, no con la comunidad de la que forma parte. Supone, además, una insistencia anti perfeccionista en la neutralidad estatal cuando se trata de la prosecución individual de la buena vida, ya que, será tarea de cada individuo concreto discriminar entre modos de vida valiosos entre sí. En el liberalismo, los individuos ya no se definen como parte de un grupo, ya sea por su relación económica, religiosa o sexual en particular, sino en tanto son libres de cuestionar sus adscripciones y proyectos particulares de los cuales se puede tomar distancia respecto a su consecución, lo que Rawls y Taylor suscriben como una revisión por parte del yo de los fines de la vida. En esta vertiente está presente la influencia de la tradición kantiana que entiende al yo como elemento previo a cualquier relación social dada, ejerciendo su autonomía y libertad cuando juzga esos componentes sociales desde la razón.

Es importante mencionar que, desde el comunitarismo, el bien común es lo que define una serie de pautas y preferencias para que las personas sigan, con esa valoración social en mente, las concepciones de lo bueno y, en la medida en que eso se adapte y contribuya al bien común, es como los individuos serán valorados. El Estado alienta a que se adopten ciertas concepciones de buena vida que se adapten a la forma de vida de la comunidad y, por otra parte, desalienta las que no lo hacen, poniendo acento en la elección entre formas de vida distintas y favoreciendo alguna en específico. Así, el comunitarismo, sería una forma de perfeccionismo, sólo que, a diferencia del perfeccionismo donde el Estado valoraba formas de vida de acuerdo con un criterio tradicional del bien de la humanidad, el comunitarismo las valora según su conformidad con las prácticas existentes. (Kymlicka, 1990: 288).

Igualmente, en la visión comunitarista existiría un problema en delimitar lo que es el yo, dado que existe una interrelación entre las prácticas sociales existentes, éste no podría ser anterior a la comunidad, de modo tal que no siempre se puede tomar distancia de ellas, sin perder parte de lo que

constituye la identidad personal; entonces, al pensar en un proyecto de vida, también el individuo es portador de una identidad social particular. Así, se puede percibir que el yo de los liberales es una concepción vacua porque no toma en cuenta la importancia de su inserción del yo en las prácticas y valores comunitarios.

Para Taylor, la libertad completa resultaría contraproducente, la verdadera libertad estaría “enmarcada”, se necesita de marcos de referencia para orientar nuestros proyectos, metas y deseos; o, de lo contrario, se caería en un nihilismo al estilo nietzscheano, donde los valores sociales se piensan como construcciones arbitrarias. No obstante, a ojos de Kymlicka, esta crítica no acierta en entender la noción de libertad que se trabaja desde las teorías liberales, pues no es que cualquier proyecto sea valioso sólo por ser elegido por el bien mismo de la libertad, sino que, por el contrario, los proyectos se vuelven importantes en la medida en que se pueden revisar y cambiar libremente; la libertad de elección no es deseable por sí misma, sino por ser condición para alcanzar los proyectos que tienen valor por sí mismos, ya que de no entenderlo así, fácilmente se podría pensar que, mientras más se ejerza la capacidad de elección, más libre se podría ser y, en ese mismo sentido, más valiosa sería la vida, esto último sería un error cometido por la corriente existencialista, bajo la cual, se piensa que día con día, con el objetivo de ser más libre, se debe decidir qué tipo de persona se quiere ser.

Esto es irrazonable, porque una vida valiosa es una vida plena de compromisos y relaciones. Estos compromisos y relaciones dan a nuestra vida su sentido y entidad. Y lo que hace que sean compromisos, precisamente, es que no son el tipo de cosas que podemos cuestionar cada día. De ningún modo afirmaremos que alguien que realiza veinte elecciones matrimoniales está llevando una vida más valiosa que alguien que no tiene razón para cuestionar sus elecciones originales. (Kymlicka, 1990: 231).

Retomando el hilo, Taylor parece creer que sólo teniendo un conjunto de valores “modelo” en los cuales podamos basarnos, es como se puede tener un vida valiosa, y que, así, el liberalismo al prescindir de tales modelos – por privilegiar de fondo el atomismo proveniente de una psicología moral simplista y relativista, que indica que los individuos se bastan a sí mismos sin necesidad de la sociedad para ejercer sus capacidades para la autodeterminación – pierde la fuerza de autoridad para guiar los juicios de valor. Pero, la virtud del liberalismo reside en poder cuestionar lo que nos aparece como “dado”.

La idea del yo anterior a sus fines del liberalismo, es decir, que el yo se reserva el derecho de cuestionar las convicciones sobre la buena vida, para el comunitarismo sería impensable, pues, piensan, no sería posible separar el yo de sus fines porque pertenecen a un contexto social específico, por eso es necesario conocer el bien común del contexto, y, apoyando esta idea, el argumento de Rawls es que, al hacer introspección, no se puede distinguir al yo como desvinculado de los fines. Por consiguiente, con el argumento de la introspección, se puede poner en duda la idea del yo como previo a los fines del liberalismo, como punto a favor para los comunitaristas, quizá se pueda percibir el yo previo a los fines actuales, pero no totalmente desvinculado de todo objetivo o valoración. Para los comunitaristas la pregunta fundamental es ¿Quién soy yo? Y no ¿Qué es lo que debería ser? O ¿Qué tipo de vida debería llevar? Porque el yo dota a sus fines por elección, no por descubrimiento, desentrañando su naturaleza constituyente, sus leyes, imperativos, propósitos, etc.

Lo que el comunitarismo debería responder es qué pasa cuando los valores sociales son rechazados por el individuo por verlos como banales o degradantes, siendo la respuesta del comunitarismo insatisfactoria, dado que sostiene que es tarea del individuo encontrarse a sí mismo en los valores sociales dispuestos para él. Para comprender mejor el punto, Kymlicka presenta el ejemplo de un ama de casa cristiana, quien, según esta postura, debe de darle sentido a su vida respecto a esas prácticas religiosas, económicas y sexuales compartidas, así, ella no podría cambiarlas o tomar distancia, por esta razón Kymlicka con su idea de “teoría social” expone la necesidad que se tiene para desarrollar la autodeterminación dentro de cierto contexto. No obstante a lo anterior, liberales como Rawls y Dworkin no niegan la tesis social y la necesidad del contexto específico de valoraciones, pues afirman que, en efecto, es necesario un entorno social en donde se pueda ejercer la autonomía y que, a su vez, permita hacer elecciones dotadas de sentido para elegir entre diversos proyectos, es decir, la autodeterminación precisa del pluralismo, dado que la neutralidad liberal es incapaz de asegurar la posibilidad de proyectos o, de lo contrario, entraría en colisión con los principios liberales de la justicia<sup>13</sup>, pues el liberalismo postura la no intervención en el mercado sociocultural alentando o desalentando modos de vida particulares. (Kymlicka, 1990: 238:240).

---

<sup>13</sup> En ciertos casos, el liberalismo sí interviene, como cuando debe asegurar que cada individuo tenga la porción justa de medios necesarios para ejercer sus capacidades morales. Aunque también es debatible la importancia y las acciones que se emprenden para proporcionar los medios necesarios.

En suma, la neutralidad liberal aspira a crear nuevas y más opciones para los proyectos de vida de las personas, ya que, mediante la libertad de expresión y asociación, permite que los grupos alcancen sus modos de vida particulares, donde aquellos que no tienen valor como modos de vida, tendrían problemas para ganar adeptos, creando algo así como un “mercado de ideas”, el cual depende de los bienes que pueda otorgar cada uno y el grado de convencimiento que pueda tener para defender el valor de los mismos; aquí, el autor no toma en cuenta que existen modos económicos o políticos más coercitivos o persuasivos para ganar adeptos, pues ambos, comunitarismo y liberalismo, intentan proveer de una diversidad de opciones, pero ¿Cuándo es más probable que los modos de vida valiosos impongan su jerarquía de valores? Unos dirían que ocurre cuando los valores son provistos por el Estado; otros autores, por su parte, consideran que es más posible cuando los valores los provee la sociedad civil, por lo tanto, quizá el debate es entre perfeccionismo estatal y perfeccionismo social, no tanto entre perfeccionismo y neutralidad, esta es la respuesta de Kymlicka. (1990).

De vuelta al tema de la autenticidad, se puede aseverar que, en ambos casos, la realización de uno mismo y la construcción de la identidad personal parten de un componente social, en mutua interdependencia con los compromisos de otras generaciones, siendo la política, desde esta perspectiva, ontológicamente previa al individuo; la polis es la que genera las condiciones para la existencia del ser humano, y, por medio de espacios públicos organizados de discusión, es donde se pueden poner a prueba los modos de vida, es decir, en el diálogo y en la voluntad de diálogo; sin embargo, en este punto las teorías políticas difieren sobre si el Estado es el lugar adecuado para ese ejercicio de deliberación o si la solución se puede dar por medio individuos aislados, pero organizados en la sociedad civil en foros no estatales. (Kymlicka, 1990: 243).

Los liberales insisten en la separación del Estado (político) de la sociedad (teoría social), mientras que los comunitaristas confunden ambas esferas, cuando aseveran que cualquier cosa que sea social concierne a la política. El foro del Estado es inapropiado para la reflexión de los valores compartidos y plurales en la propuesta de Kymlicka, quien apunta al mejoramiento de los foros en la sociedad civil para que existan debates no específicamente politizados, sino que abarquen una evaluación de adscripción o disenso respecto a las concepciones del bien, de suerte que, de la misma forma, abonen en un diálogo colectivo de distintos grupos, sin eliminar la neutralidad estatal. Esta visión, permitiría y derivaría en un cese al debate maniqueo entre el atomismo liberal y la tesis social comunitarista. (Kymlicka, 1990: 246).

A partir de los foros es donde las personas lograrían comprender una noción del bien e iniciar su prosecución; el Estado no sería necesario para proporcionar el proceso comunitario, quizá hasta lo desvirtúe, aún cuando los comunitaristas radicalicen esta idea por presuponer que, sin la tutela del Estado, la gente se aislaría, evitando la reflexión y evaluación sobre el bien. Para los liberales la participación del Estado se centra en ofrecer la estabilidad de las instituciones públicas y su legitimidad a ojos de los ciudadanos, aunque según informa Kymlicka (1990), Taylor no creería en la capacidad real que tienen las instituciones de mantener su legitimidad ante la sociedad, así como para ofrecer la autodeterminación de sus miembros, según su principio de neutralidad, y, por esa razón, las democracias liberales están sufriendo una crisis de legitimación, porque, en nombre de la justicia, se piden sacrificios de los ciudadanos, que no serán más adelante redituados.

En ese orden de ideas, Taylor parece justificar la necesidad de una ética comunitaria a partir del retorno a la legitimidad de las instituciones sociales que emanaba de fines sociales compartidos mediante políticas estatales del bien común, como en Grecia Antigua o Nueva Inglaterra en el siglo XVIII, pero, en este aspecto, Kymlicka (1990) remarca que parece olvidar que en estos ejemplos históricos hubo un grado importante de legitimidad social por la exclusión explícita de ciertos sectores sociales, argumento que los comunitaristas parecen haber obviado y clasificado como formas arbitrarias que fácilmente podrían ser ahora evitadas en pro de la inclusión universal; cuando, históricamente, esta exclusión no fue solo arbitraria, la exclusión parece consustancial al comunitarismo, por ejemplo, los casos de exclusión hacia las mujeres estaban basados en fines sexistas en favor de los intereses de hombres, por tanto, excusarse en la justificación por la arbitrariedad es, precisamente, no evidenciar que los supuestos fines compartidos estaban definidos por un pequeño segmento de la sociedad (hombres blancos heterosexuales) y con tales afirmaciones se continua la invizibilización y marginación de las personas por motivos de sexo, etnia, clase social, orientación sexual, entre otras.

Siguiendo estos argumentos, Kymlicka muestra el razonamiento de un comunitarista como lo es Sandel respecto prácticas que, en su mayoría, no son aceptadas por las sociedades tradicionales como lo puede ser la homosexualidad. En el caso de la homosexualidad, los liberales no tendrían alguna discriminación en contra de ella porque la homosexualidad no daña a otros y, por ende, que otros se sientan ofendidos por ella no tiene ningún peso moral. Bajo el liberalismo no se deberían imponer valores sobre prácticas que no obedecen necesariamente al modo de vida dominante. En cambio, Sandel pensaría que los grupos marginados deben adaptar su modo de vida a los modos de vida que la comunidad haya

previamente dictaminado como valiosos porque corresponden a los valores emanados de la comunidad, así, bajo estos criterios, los grupos marginados no participarían ni tendrían voz sobre sus orientaciones al bien, pues, al ser un modo de vida “ofensivo para las mayorías” entonces, se sugiere, que el Estado debería poder regular las relaciones homosexuales, así como a la afirmación pública o “salida del clóset” de alguien homosexual. (Kymlicka, 1990: 252).

Esto es un claro argumento contra el comunitarismo y muestra una ventaja de la neutralidad estatal para la autodeterminación de grupos minoritarios cuando se les considera como iguales en el diálogo: “la neutralidad liberal es el principio que tiene más probabilidades de conseguir la aprobación de sociedades como las nuestras, que son plurales e históricamente excluyentes.” (Kymlicka, 1990: 253).

En este punto, Rockefeller (2009: 135) nos recuerda que, para John Dewey, el liberalismo conceptualiza la vida buena como un modo de vida que conduce a un desarrollo individual y a una transformación social, al mostrar respeto, tolerancia y un criterio abierto hacia otras formas de vida y de luchas mantiene un espíritu de cooperación y de diálogo como parte central de las virtudes democráticas liberales sin establecer absolutos morales ni jerarquías de valores, ya que, conformarla es tarea de cada individuo. Asimismo, el Estado liberal debe promover medios sociales incluyentes y favorables para el desarrollo de todas las personas de diversas culturas y su reconocimiento pleno.

En ese aspecto, Carlos Sáez Rueda enfatiza la noción de derechos especiales, propuesta por Kymlicka, para la protección y supervivencia de las minorías, precisamente contra la tendencia homogeneizadora de la diferencia.

El problema genérico involucrado en la confrontación entre *identidad* y *diferencia* tiende, en el plano ético-político, a ser canalizado y resuelto a través de una específica mediación entre *universalidad ideal* y *particularismo real* que no limita o fractura la validez del primero, sino que precisa el *modo* en que ésta es vocacionalmente *realizada* en el seno de las oposiciones reales. Es importante reparar en esa persistente voluntad de mediación o conciliación, porque puede servir para esclarecer, en el presente contexto, un aspecto de crucial significatividad en la discusión actual. (Sáez Rueda, 2012: 477).

A manera de conclusión de este apartado, se puede entender la importancia del debate sobre los foros de la sociedad civil, como parte de una política que permite las diversas formas de vida y orientaciones

hacia bien. Por esta razón, esta orientación de formar grupos de reflexión forma parte de la justificación metodológica del proyecto aplicado descrito en el capítulo quinto de la presente investigación, donde, se puedan exponer temas relacionados a la autenticidad en Varones Cisgénero Homosexuales, para generar visibilización, así como incidencia política en las formas de relacionarse y de pensar sus identidades.

En el siguiente apartado se siguen analizando algunas de los ensayos y críticas desde diversos autores de la filosofía política sobre el problema del multiculturalismo de Taylor, quienes sumados a las críticas de Kymlicka que se han analizado en este apartado, brindan luz sobre la complejidad del presente debate en torno al reconocimiento y el multiculturalismo.

#### Críticas desde el valor de una cultura, aporte de Susan Wolf hacia el multiculturalismo

Se verá, brevemente, que las críticas desde posturas feministas, tales como las de Susan Wolf, han coincidido e incluso han ampliado los argumentos presentados sobre la neutralidad liberal. La filósofa mencionada ve un problema histórico para reconocer a las mujeres como individuos con intereses propios distintos a los roles que se les han asignado. Además aborda, con mucha inconformidad, el argumento contra el subjetivismo que Charles Taylor profesa en su ensayo: la legitimación del reconocimiento de un grupo social basado en el reconocimiento se otorgaría a las culturas que han, o que en un futuro puedan, proporcionar un entendimiento de lo humano, del bien o sobre una forma de vida valiosa para la humanidad, y por eso se debería estudiar su historia y abrir el diálogo con tales horizontes; frente a este argumento, Wolf se interroga ¿Por qué toda cultura debería aportar algo valioso? ¿Valioso respecto a quién o según qué criterio de valores debería darse esa aportación mima que, precisamente, no sea subjetiva también?

Pues al menos uno de los graves daños que perpetúa la falta de reconocimiento no tiene casi nada que ver con la cuestión de si la persona o la cultura que carece de reconocimiento tiene algo importante que decir a todos los seres humanos. Por consiguiente, la necesidad de remediar esos daños no depende de la suposición, o la confirmación de que una cultura en particular posee un valor distinto para quienes están fuera de ella. (Wolf citada en Taylor, 2009: 121).



Por tal razón, ella aspira a un modelo multicultural que se adopte en los sistemas educativos y que, precisamente, no obedezca a un criterio preestablecido por un grupo hegemónico sobre las formas culturales diversas e históricamente marginadas, y que, al mismo tiempo, no establezca comparaciones basadas en un mérito que es relativo basado en la idea de que las culturas a estudiar tienen algo para ofrecer o enseñar al mundo; sino en que, dichos grupos son parte de la cultura que comprenden la comunidad plural en la que habitamos.

En suma, Wolf apela a una postura crítica feminista sobre la presencia y primacía de valores heteronormativos y coloniales que los grupos hegemónicos han impreso sobre la jerarquía social y que han estado presentes también en las posturas comunitaristas, ciegas a las opresiones y a la homogeneización que distintos grupos, entre ellos, pero no menos importante, el que las mujeres han sufrido.

En adelante se presentan las tesis de Jürgen Habermas respecto a la ética comunicativa dentro del debate del multiculturalismo.

### La ética comunicativa, la perspectiva de Jürgen Habermas sobre el multiculturalismo

En esta sección se rescatan las críticas presentes en la obra de Jürgen Habermas en relación a la existencia y posible necesidad de derechos colectivos que no favorezcan ni estén influidos por una cultura mayoritaria, sino que procuren las garantías de supervivencia de valores provenientes de grupos minoritarios, aunque esto, francamente, descoloque lo que se entiende por liberalismo y los derechos de corte individual<sup>14</sup>. El autor reitera que Charles Taylor, en su ensayo sobre el multiculturalismo, arremete contra la versión individualista de la comprensión moderna de libertad, el atomismo político y social, cuando indica que las tradiciones éticas perdieron su carácter universal para, finalmente, presentar patrones de socialización que tendieron hacia la individuación cada vez más acentuada, lugar desde

---

<sup>14</sup>El liberalismo, menciona Habermas, protege las libertades de forma igualitaria en la forma de derechos fundamentales, y en caso de conflictos lo deja en tribunales para decidir la prioridad de derechos. “Así pues, el principio de igual respeto para todos adquiere validez sólo en la forma de una autonomía protegida jurídicamente, que cada uno puede utilizar para llevar a cabo su proyecto personal de vida” (2009: 162).

donde partieron los debates sobre la articulación y la comprensión de lo otro, lo diferente, en otras palabras, de la alteridad. (Habermas, 2009: 158).

Habermas aborda el tema del multiculturalismo desde una perspectiva ética-política de corte universalista-ilustrado a partir de su paradigma comunicativo, donde indica que el pleno reconocimiento de los grupos minoritarios conllevaría el respeto a su identidad, prácticas, modos de vida o concepciones de vida que son singulares e inseparables de los miembros de grupos históricamente marginados; mujeres, negros, homosexuales, personas con discapacidad, etc. El proceso de comprensión y reconocimiento de grupos minoritarios es complejo porque, como indica Habermas, apuntan a la superación de una división ilegítima de una sociedad que, comúnmente, se autocomprende por medio de un grupo mayoritario y de las formas tradicionalistas de occidente.

Los fenómenos resultan apropiados para ilustrar las dificultades de la comprensión intercultural; iluminan la relación entre moral y eticidad o la relación interna entre significado y validez y dan nuevo aliento a la antigua cuestión de si podemos trascender, en general, el contexto de nuestras respectivas lenguas y culturas o si todos los estándares de racionalidad permanecen cautivos de determinadas tradiciones e imágenes del mundo. (Taylor, 2009: 173).

Asimismo, desde la perspectiva de la neutralidad ética del ordenamiento jurídico y político, Habermas, denomina éticas a las cuestiones que refieren a la vida buena y éstas no pueden reducirse a juicios morales de corte universal “válidas para todos”, sino que refiere a valoraciones fuertes respecto a la autocomprensión, autorrealización y autenticidad de grupos particulares, que, de la misma forma, ajustan su perspectiva dependiendo de lo que es bueno para ese grupo, en una autocomprensión ética-política proveniente de sus contextos de vida y experiencias compartidas de manera intersubjetiva, desde donde se establecen marcos contextuales de orientación hacia una comprensión particular del bien y de la vida buena. Así, apela a la aplicación de garantías que contemplen, al mismo tiempo, igualdad jurídica e igualdad fáctica, con derechos de autoadministración, servicios de infraestructura, subvenciones, como maneras de resolver el reconocimiento de estos grupos.

La posición de Habermas hace énfasis en la capacidad del diálogo como un acuerdo ideal que tenga efectividad en la resolución de problemas y conflictos, al tiempo que se mueva entre la universalidad y la particularidad, o en otras palabras, entre la igualdad y el reconocimiento de la

diferencia, pero en la medida en que siguen pensando en un acuerdo “ideal”, se mantienen en una postura pragmática de corte universal, que además apela a la construcción de un entendimiento intermedio o fusión de horizontes.

Culminando las críticas que se le han hecho a las posturas comunitaristas y la postura que se puede denominar hegeliana o híbrida de Charles Taylor, se incluyeron en la investigación las disertaciones de Habermas sobre las necesidades dentro de las sociedades plurales por ejercer una ética comunicativa que dote de garantías, servicios, subvenciones con el fin de lograr una posición de justicia y de reconocimiento de los grupos minoritarios.

En adelante, se verá en qué modos la pregunta por el reconocimiento social parte de la base contextual moderna y, tal como se ha planteado, se presentan campos de reflexión para las luchas morales contemporáneas en el marco de la disertación sobre el reconocimiento de grupos LGBT+ partiendo, para este objetivo, de los desarrollos que Axel Honneth ha realizado sobre tal noción y siguiendo un punto de interrogación desde la comprensión dialéctica de Hegel, en una perspectiva de teoría moral que se acerca hacia una visión comunitarista.

### Axel Honneth y los avatares del reconocimiento

Continuando con la revisión del reconocimiento, en este apartado se hablará de la importancia de pensar las gramáticas morales presentes en los conflictos sociales contemporáneos, para ello fue necesario hacer el corte a partir de la modernidad como forma de ruptura con la tradición y como momento histórico donde se desplegaron una serie de consecuencias éticas y políticas en torno a la diferencia y la alteridad.

Como se ha visto, a partir de la modernidad los objetivos éticos se estratifican de una manera jerárquica estableciendo cuáles son los comportamientos más valiosos dentro de tal escala. Los grupos sociales que representan tales valores monopolizaron, a partir de ese momento, las oportunidades de prestigio social y mantuvieron en sus márgenes a otros grupos que, por contraste, no siguen esas valoraciones e ideales. Este movimiento se encuentra aún presente, con diferentes marcas, en nuestra contemporaneidad.

El cambio hacia la modernidad, dice Axel Honneth en su texto “La lucha por el reconocimiento”, también afecta a la relación de reconocimiento apegado conforme a esos valores sociales; al tiempo que, somete a una estructura que pone en curso nuevos objetivos éticos, así, las antiguas valoraciones de lo

que era el comportamiento honorable se pierden. En este sentido, ha habido un tránsito del honor a la dignidad, donde hubo una transición de la política y ética del universalismo que subraya la dignidad igual de todos los ciudadanos, y el contenido de esa política fue la igualación de los derechos. Tal reconocimiento se da en una esfera tanto interior o particular, como pública. Será el reconocimiento una de las formas de salvar esa distancia entre lo individual y lo colectivo, según Axel Honneth.

Para Honneth los conflictos sociales atañen de fondo a cuestiones morales, además de las cuestiones políticas, y desde esta lectura se posibilita una vía para dar cuenta de los procesos de lucha y sufrimiento por los que atraviesan distintos sujetos y grupos que viven al margen del reconocimiento social. (Honneth, 1997).

El yo se formaría en una relación intersubjetiva, donde la ofensa y la humillación constituirían formas de menosprecio o denegación del reconocimiento, que no sólo ejerce una violencia simbólica, o incluso física, sino una experiencia que puede sacudir la identidad de la persona en su totalidad o la identidad de los grupos sociales. El no reconocimiento, no sólo constituye una violencia de la autonomía personal, sino en el estatus de sujeto que sólo se concede en una relación de interacción moralmente igual y valiosa; además, proporciona orientación en las relaciones de interacción legítima con los otros y con campos sociales.

La exigencia de que cada individuo o grupo debe ser distinto de los demás, abona en la problemática por el reconocimiento, al tiempo que, las identidades colectivas dominantes asimilan y buscan la homogeneización de los demás grupos, y de no pertenecer se cobra la cuota del menosprecio, discriminación, violencia y ser catalogados como ciudadanos de segunda clase.

La intersubjetividad, desde esta perspectiva del reconocimiento sería una precondition para la formación de la identidad y en tanto que necesidad básica en un sentido tanto psicológico como sociológico, sólo en las condiciones de reconocimiento es que puede haber una relación estable con uno mismo y con otros, así como autonomía individual.

Aquí, los sujetos afirman aspectos esenciales de su identidad individual a través de tres patrones interrelacionados de reconocimiento, los cuales son: autoconfianza (en sus relaciones primarias a través de las cuales los sujetos son socialmente reconocidos como poseedores de necesidades únicas), auto-respeto (en la sociedad y en las relaciones formales en donde los sujetos son socialmente reconocidos como personas de igual responsabilidad y agencia) y autoestima (en la

vida sociocultural donde los sujetos son socialmente reconocidos como poseedores de algo único o de algo con valor social). Expresado alternativamente, es a través de estos logros sociales que cada individuo es reconocido en su necesidad, su igualdad y en su agencia y contribución a la sociedad. (Brincat, 2014).

La intención de Honneth no es consolidar una ética basada en la autonomía moral de corte universal, sino en las condiciones necesarias para la realización como seres humanos. Como se puede leer en la cita, la identidad se forma en una relación permanente inter-subjetiva en sus diferentes formas de interacción y reconocimiento; las primeras relaciones que refieren a afectos primarios como el amor y la amistad permiten que se adquiera un rasgo de confianza en el sentido más básico de desarrollo; la segunda interacción, de auto-respeto, supondría el asumirse un sujeto de derechos igualitarios y el saberse sujeto moral; mientras que, para la tercera forma de reconocimiento habría que tomar en cuenta la disposición del individuo como en su diferencia con la comunidad de la que forma parte y, mayoritariamente, en el acto de reconocimiento de su contribución a ella, es decir, para esta última fase habría una participación dentro de lo social y es en último sentido amenazada cuando la vida del individuo es despreciada o no reconocida en su aportación única a la comunidad.

En su interpretación de la teoría del reconocimiento, Honneth es muy optimista al pensar que la falta de respeto es el contenido de experiencia desde el cual puede ofrecerse el potencial de ampliarse la cantidad de valores que socialmente pueden pasar a ser reconocidos, además de ser una posible fuente motivacional de acciones de resistencia política.

No obstante, es muy importante la reflexión, porque es bajo las tres formas de reconocimiento que los individuos o grupos minoritarios, aunque no exclusivamente ellos, pueden acceder a un reconocimiento recíproco basado en sus propias necesidades y autonomía, sin la homologación o adecuación a estándares e instituciones impuestos por los grupos hegemónicos, en este caso heterosexuales.

Estas ideas resuenan profundamente en los mundos latinoamericanos de vida, porque justamente en ellos las prácticas sociales, políticas y religiosas apuntan normalmente a definir el estatuto de la vida social, donde no se considera de un modo central el valor de las identidades de todos los sujetos, y proseguimos viviendo en sociedades con profundas desigualdades y discriminaciones

(Sauerwald y Salas, 2016). Señalar estos sufrimientos sociales y culturales posibilita y legitima la posibilidad de la rebelión y de la resistencia para avanzar en el proyecto de construir una sociedad justa. (Salas Astrain, 2016).

En lo subsecuente, como indica Somogy Varga (2012: 45), las críticas para Honneth se refieren a que la base normativa que presenta parecen adscribirse a una antropología, por medio de la cual se explica la reproducción del individuo y la construcción de una identidad personal estable. Por consiguiente, Honneth recurriría al uso de una antropología débil, como compromiso filosófico para apuntar hacia la construcción de ciertos estándares evaluativos que sean universalmente válidos para la formación de identidades estables y de relaciones inter-subjetivas de reconocimiento en vínculo con experiencias sociales, que, a su vez, no estén restringidas a ciertos tipos de vida o a condiciones sociales contingentes; de ahí que exista un intento por definir los momentos o fases de la relación con uno mismo y con la comunidad de la que se forma parte, sin adherirse a condiciones culturales relativas sobre el carácter normativo y de lo que se tome por buena vida. Este objetivo estaría logrado no por la vía de un procedimentalismo formal, sino por esta característica antropológica que tiene en su núcleo la autorrealización o, en el interés de la investigación, de la autenticidad, en tanto cada individuo pudiera reconocer sin coerción las pautas y objetivos para una vida buena. (Varga, 2012: 45).

En ese sentido, para Somogy Varga, habría un vacío por ser llenado en el núcleo de la propuesta de reconocimiento intersubjetivo de Axel Honneth, ya que, si bien su teoría puede explicar la relación compleja entre el sí mismo, las relaciones personales y los conflictos sociales entre grupos, es necesario preguntarse si esa relación, como forma de una identidad estable, no es simplemente la lucha por eso, por la autenticidad en la identidad personal y su relación con las condiciones intersubjetivas de fondo para alcanzarla, y no, como propone Honneth la lucha por el reconocimiento.

La solución planteada por Varga es que la noción de autenticidad proveería el núcleo normativo faltante, en el centro del planteamiento de Honneth, para la teoría del reconocimiento, pero retomando los avances y desarrollos en la articulación compleja que el autor ya realizó sobre la identidad personal auténtica, las interacciones personales secundarias y las luchas morales de grupos.

Por lo tanto, el centro de gravedad de la teoría de reconocimiento es ocupado por la idea implícita de la autenticidad. El bien que debe ser protegido contra las violaciones a través de varias formas

de exclusión social no refiere meramente a la posibilidad de actuar de manera autónoma, pero sí de la realización del sí mismo. Las violaciones que amenazan la capacidad de autorrealización no pueden ser articuladas adecuadamente en términos de justicia social basada en derechos y en la justa redistribución de recursos. (Varga, 2012: 46).

Como se ha trabajado hasta este punto, la interpretación de la teoría del reconocimiento elaborada por Axel Honneth es un punto de partida importante para el tratamiento de los conflictos sociales desde una perspectiva moral, ya que, éstos atienden a diferentes experiencias por las que pasan los individuos al interior de las sociedades en su búsqueda por pertenecer a una legitimidad social y del derecho, así como a ser considerados sujetos ético-políticos legítimos.

En el capítulo se ha trabajado la propuesta de Charles Taylor sobre los nexos entre la autenticidad, la política del reconocimiento y las sociedades multiculturales, en dicho tema, se presentó el amplio debate sostenido desde la filosofía política en derredor del liberalismo y el comunitarismo; se presentaron las distintas lecturas, análisis y aportaciones de diferentes filósofos y filósofas al respecto, que van desde la necesidad de los foros públicos en las sociedades multiculturales, las críticas feministas a la postura de Taylor, el peligro de la homogeneización de los grupos minoritarios, el carácter que debe adoptarse en la educación multicultural y la necesidad de un enfoque ético dialógico para abordar el tema del reconocimiento, así como sus avatares morales a partir del análisis de Axel Honneth.

Los colectivos LGBT+, particularmente hablando de personas gay, han sido despolitizados por la vía del capital y del Estado, de ahí que la sospecha hacia la neutralidad estatal no sea gratuita, ni la sospecha que se mantiene hacia las éticas comunitaristas, donde también existen ejercicios jerárquicos de imposición de valores. Por tal motivo, se estima necesario introducir los postulados acerca del género de Judith Butler, los cuales nos permitirán pensar en las luchas morales que enfrentan los grupos LGBT+, así como en las reflexiones sobre el género que son, ahora más que nunca, tan imprescindibles para comprender las realidades que subyacen a estos conflictos sociales.

Como se ha visto a lo largo del capítulo, se desarrollaron las posturas ético-políticas propias del reconocimiento en sociedades multiculturales. Por esa razón, en el capítulo siguiente se elaborará un pasaje a la reflexión sobre el género involucrada en el asunto de los grupos minoritarios y su reconocimiento, por ello se dará paso a las reflexiones éticas y políticas elaboradas por Judith Butler.

### Capítulo III: El ideal de la autenticidad y los estudios de género

Habiendo desarrollado en el capítulo anterior las herramientas conceptuales y los ejes principales en torno al problema de la autenticidad y el reconocimiento, para este tercer capítulo, se proyecta comenzar de la mano de las críticas hechas por Anthony Appiah al ensayo, anteriormente citado en esta investigación, sobre el multiculturalismo y la política de reconocimiento, en especial hacia poblaciones LGBT+ y los retos que plantea este tema, tanto a nivel ético como a nivel político. La decisión de iniciar este apartado de tal forma se debe a la complejidad del tema del reconocimiento, donde, por demás, se busca articularlo con posturas provenientes de los estudios de género para abordar el ideal de la autenticidad para dilucidar las especificidades que los grupos minoritarios sexodisidentes presentan.

Posteriormente, se dará paso a la postura central del capítulo a partir de los ensayos y textos de Judith Butler sobre la performatividad de la identidad de género y sus entrecruces con la orientación sexual. La postura orientada en la performatividad del género surge como resistencia a la normativa hegemónica que moldea cuerpos, prácticas y discursos sobre las vidas dignas de ser vividas en oposición a aquéllas que son desechables. Estos postulados se sostienen en influencias claramente foucaultianas sobre la sexualidad, de ahí la importancia por la que se incluyen los análisis que hiciera Michel Foucault sobre la sexualidad, quien presenta la tesis sobre la comprensión del género en tanto discurso, y, en cuanto tal, en tanto ejercicio de poder y saber sobre los sujetos.

Finalmente, se presenta la propuesta novedosa de los últimos trabajos de Michel Foucault sobre una “estética de la existencia” orientada a un trabajo ético que contemple la actualización de prácticas de sí, tal como se concebían en el periodo grecorromano, para operativizarlas en la situación política contemporánea de grupos sexodisidentes.

Anthony Appiah: Críticas a la política del reconocimiento de Charles Taylor desde los estudios de género

Conviene comenzar la exposición de este capítulo estableciendo, a su vez, un lazo con el capítulo anterior que versó sobre el reconocimiento de la autenticidad de las identidades personales y colectivas. Por este motivo, se evalúa el análisis del filósofo político Anthony Appiah quien aúna al debate y, en cierta



medida, aporta elementos sumamente relevantes al ser él mismo una persona que se posiciona como homosexual afroamericano.

El filósofo político ofrece una veta de análisis novedosa, pues, ubica la identidad, autenticidad y supervivencia en un entrecruce con el tema de la educación, entendida como técnica de reproducción social dentro de las sociedades multiculturales.

A lo largo de su ensayo Appiah recuerda que las categorías de identidades individuales tales como el género, etnia, nacionalidad, sexualidad, entre otras, son propiedades que constituyen la base para categorías amplias de colectivos; sin embargo, a diferencia de rasgos como ser inteligente, ingenioso, divertido, etc. que también son propiedades de identidades individuales, las primeras se viven en un marco social más amplio, de ahí que se exija su reconocimiento.

Entre tanto, Appiah advierte la importancia del lazo existente entre la identidad auténtica individual o colectiva con la presencia de otros grupos, aparentemente contrarios, como en el caso de las comunidades LGBT+ con grupos heterosexuales, pues es en la diferencia donde se fundaría la posibilidad del desarrollo de la propia identidad, así, en el caso de la comunidad LGBT+ no se excluiría del diálogo a las personas heterosexuales, aunque con la condición de no sólo pedir reconocimiento en tanto tolerancia, sino respeto verdadero de las prácticas y la existencia. (Appiah citado en Taylor, 1994: 220).

Como se ha dicho previamente, dentro de los debates sobre el reconocimiento se encuentra el tema de la autenticidad de las identidades personales y de colectivos, donde, además, existe el riesgo de seguir una tendencia hacia la comprensión esencialista de la identidad, bajo la forma de un realismo filosófico; en cambio, Appiah mantiene que las identidades se entretajan de forma dialógica; las prácticas y discursos que la cultura hegemónica heterosexual y lo que las sociedades han puesto a disposición de los individuos también moldea las identidades, por tal motivo, no se podría hablar de una semilla de originalidad dentro de la comprensión de la autenticidad.

La insistencia en el valor de la educación como fuente de respeto de la autonomía de las nuevas generaciones frente a las imposiciones y convenciones tradicionales es uno de los objetivos de Appiah y en esto está de acuerdo con Susan Wolf, como se revisó en el capítulo anterior. Asimismo, el filósofo disiente con Taylor respecto al tema de la supervivencia en el futuro de identidades colectivas, puesto que podría, como advierte, no estarse respetando la autonomía de esas generaciones hipotéticas, ni se estaría respetando su posibilidad de generar valoraciones propias con respecto a las nociones de bien y buena vida, por esa razón, habría que dudar del liberalismo procedimental, el cual concede derechos a

distintos grupos, pero se torna indiferente ante la variedad de concepciones del bien, como ya se ha presentado en el capítulo segundo.

Respecto a las diferentes identidades, es importante que no se traten de manera generalizada, sino que se atiendan las especificidades de cada uno, puesto que no es lo mismo hablar de una identidad religiosa que impone ciertos credos y prácticas, a aquellas identidades atravesadas de manera importante por las categorías de género o de orientación sexual que, en gran medida, tienen su sostén en propiedades de orden social, al tiempo que parece poco útil ejemplificar o argumentar puntos desde otro tipo de experiencias de minorías, aún cuando también sufran de discriminaciones o visiones negativas de sus identidades. (Appiah citado en Taylor, 2009: 227).

Ahondar en el estudio de identidades marginadas y en sus guiones sociales es necesario porque éstas se distinguen de otro tipo de identidades, como aquellas que son opcionales, tales como las que refieren a profesiones, porque éstas no se anclan de la misma manera con el cuerpo, no son centrales para la infancia ni para la vida familiar y social, en otras palabras, todas las personas pueden hacer narraciones de vida, pero, y esto es lo fundamental, algunas concuerdan con la historia más grande y más general de colectividades discriminadas y despojadas de su dignidad, entre ellas las identidades de género, las nacionales o étnicas.

La apuesta de Appiah es hacia la elaboración de un trabajo cultural que dote a las personas no sólo de un reconocimiento político y social, sino de un trato digno que no suponga que estas poblaciones viven sus realidades *a pesar* de sus identidades porque suponer tal noción concedería que dichas vidas son, cuando menos, alteraciones o desviaciones de la normalidad.

El mismo ejemplo se aplica a la identidad homosexual. Un homosexual estadounidense después de Stonewall y la liberación homosexual toma el viejo guion de odio a sí mismo, el guion del clóset, el guion en el cual es un maricón, y trabaja, en conjunto con otros, para construir una serie de guiones homosexuales positivos. En estos guiones de vida, ser homosexual se recodifica como ser gay, y esto implica, entre otras cosas, negarse a permanecer en el clóset. Y si uno va a salir del clóset en una sociedad que priva a los homosexuales de dignidad y respeto igualitarios, entonces uno tiene que saber cómo reaccionar ante constantes agresiones a su dignidad. En este contexto, el derecho a vivir como un "homosexual abiertamente" no será suficiente. Ni siquiera será suficiente

ser tratado con dignidad igualitaria a pesar de ser homosexual, pues eso implicaría la concesión de que ser homosexual atenta naturalmente o en algún grado contra la dignidad. Y así uno terminaría pidiendo ser respetado *como un homosexual*. (Appiah citado en Taylor, 2009: 230).

De tal manera, dentro de los propios colectivos se crean ciertos guiones (ideales) de las formas apropiadas de ser gay o de ser afroamericano, con sus debidas restricciones, normas y prácticas. Por consiguiente, el autor se pregunta hasta qué punto se ha subvertido una forma de dominio sobre otra previa.

La política del reconocimiento implica que el color de la piel, la preferencia sexual, se reconozcan políticamente de manera que resulte difícil para aquellos que quieren tratar el color de su piel y su preferencia sexual como dimensiones personales del yo. Y personales no significa secretas, sino no demasiado apegadas al guion. (Appiah citado en Taylor, 2009: 231).

En suma, Appiah busca mantener la autonomía de las personas para narrarse y definir su identidad a partir de los marcos que las culturas les proporcionan, pues los guiones existentes e idealizados interfieren en la manera en que cuentan sus historias de vida y la manera en que hacen planes de vida; consiente, en cierto grado, con la postura dialógica de Charles Taylor para la construcción de identidades, pero mantiene la sospecha frente a la supervivencia cultural sostenida desde una postura que abogue por abolir ciertos modelos o ideales de comportamientos y narraciones para ser “homosexual” o ser “afroamericano”. Este argumento aún a la tesis que se mantiene durante la presente investigación, no obstante, el ideal de la autenticidad es algo más que una serie de guiones sociales sobre una identidad personal o colectiva, pues son un complejo de comportamientos, exigencias y normativas morales que moldean formas de vida, discursos y prácticas al interior de los grupos.

De forma subsecuente a los argumentos hasta aquí sostenidos, se desarrollará la postura elaborada por Judith Butler, quien ha elaborado un análisis político desde la filosofía y los estudios de género con respecto a los grupos LGBT+, además de haber sido pionera en el estudio de las identidades de género, y un parteaguas para el pensamiento de estas disciplinas y algunas posturas feministas.

## Reconocimiento y género desde los estudios de Judith Butler

Como se ha dicho anteriormente, para esta sección, central en el desarrollo de la investigación, se aludirán los argumentos principales de Judith Butler sobre la comprensión del sexo y el género, así como de las diferentes experiencias y prácticas que se han articulado a la vivencia del género.

En su texto “El género en disputa”, Butler elabora un trabajo conceptual sobre el género y el sexo en un sentido hegeliano, al postular que el ser social únicamente es viable a partir de la experiencia del reconocimiento, lo cual produce una línea diferencial entre lo humano y lo menos humano.

La tradición hegeliana enlaza el deseo con el reconocimiento: afirma que el deseo es siempre un deseo de reconocimiento y que cualquiera de nosotros se constituye como ser social viable únicamente a través de la experiencia del reconocimiento. Dicha visión tiene su atractivo y su verdad, pero también descuida un par de puntos importantes. Los términos que nos permiten ser reconocidos como humanos están articulados socialmente y son variables. Y, en ocasiones, los mismos términos que confieren la cualidad de ‘humanos a ciertos individuos son aquellos que privan a otros de la posibilidad de conseguir dicho estatus, produciendo así un diferencial entre lo humano y lo menos que humano’. Estas normas tienen consecuencias de largo alcance sobre nuestra concepción del modelo de humano con derechos o del humano al que se incluye en la esfera de participación de la deliberación política [...] (Butler, 2014:14).

De esta forma, el reconocimiento se convierte en un mecanismo de poder mediante el cual se produce lo humano de forma diferencial; en tanto, configuran una idea de lo humano y otra de lo menos humano, al otorgar o no reconocimiento. El tema del reconocimiento de proyectos de vida que se ven oprimidos bajo la visión normativa (heterosexual) es ampliamente abordado por Judith Butler, quien presenta el mecanismo del género se presenta desde la forma de la dominación y categorización de morfologías ideales desde el modelo heteronormativo y sus implicaciones para las vidas al margen, vidas que se convierten en inhabitables.

“Se lucha por ser concebidos en tanto personas, no sólo por derechos sujetos a mi persona. Si yo soy de un cierto género, ¿seré todavía considerado como parte de lo humano? ¿Se expandirá lo «humano» para incluirme a mí en su ámbito? Si deseo de una cierta manera, ¿seré capaz de vivir? ¿Habrá un lugar para mi vida y será reconocible para los demás, de los cuales dependo para mi existencia social?” (Butler, 2006:15).

De esta manera, es imprescindible una crítica de las normas de género que se sitúe en el contexto de las vidas tal como se viven y que busque maximizar las posibilidades de vidas habitables para que se reduzca el sufrimiento o la muerte social. Además, surge la complicación sobre el valor que tienen algunas formas de género frente a otras posibles formas que se salen de los binarismos o la inteligibilidad de la matriz heterosexual.

Por tanto, la pregunta por una vida que sea habitables no es una trivialidad, compete a la ética, en el sentido que, se busca hacer de la vida algo soportable porque compete a las condiciones normativas que deben ser cumplidas para que la vida sea vivida, y concierne a una cuestión de justicia distributiva en el marco de cuestiones de género ¿qué hace, o debería hacer, la vida de los demás soportable?

De la misma manera, se ha explicado cómo las normas de reconocimiento producen una noción de lo humano, creando normativas y reglamentos que tienden a regular el género y a producir ciertos tipos de subjetividades. Estos mecanismos de sujeción labran y forman al sujeto; aquí Butler sigue el pensamiento de Michel Foucault en el sentido de considerar la ontología que existe sobre los cuerpos y las prácticas como un ejercicio de poder (2006: 55). El propio discurso sobre el sexo es una categoría normativa en tanto ideal regulatorio que produce los cuerpos que gobierna (2002: 18), pero, y en esto Butler produce un argumento novedoso, el género requiere e instituye su propio régimen regulador y disciplinario; a partir del género hay una producción y normalización de lo masculino, lo femenino y de sus formas intersticiales (cromosómicas, hormonales, psíquicas y performativas), en la medida en que el género principalmente asume formas binarias cuyo costo es la dirección o utilización de los sujetos (del discurso disciplinario) así como su constitución activa conforme a dimensiones idealizadas. (Butler, 2006: 78).

En este punto, la lucha por el reconocimiento de grupos minoritarios no ocurre únicamente en la apreciación pública de una verdad interna ni como una práctica sexual, sino que toca, simultáneamente,

lo que se entiende por humano, ya que, la afirmación pública de la homosexualidad pone en tela de juicio lo que se considera como una realidad y lo que se considera como una vida humana, de la que no lo es, puesto que pone en tela de juicio la inteligibilidad de la esfera social, siendo la vida heterosexual el modelo hegemónico. Un ejemplo claro de su operación se puede discernir en el matrimonio, pues esta institución comporta la noción de familia como modelo idealizado, a partir de la cual se genera una intelección de otras relaciones, pero no sólo es un ejercicio neutral de conocimiento, sino que, al quedar fuera otro tipo de relaciones, éstas se vuelven indescifrables. (Butler, 2006:52).

La subversión de lo que se presenta como humano en oposición a una normativa, sobrepasa las interrogantes ontológicas y epistemológicas, dado que introduce interrogantes de carácter ético frente a los desafíos del encuentro con la diferencia porque convocan a preguntas referentes a los modos de producción y reproducción de lo humano, a partir del análisis de discursos y prácticas históricas.

Asimismo, el carácter diferencial tiene implicaciones en las morfologías ideales y la construcción de una serie de normas corporales, dejando del lado a personas trans, intersexuales, gays, lesbianas cuya anatomía no se apegue a los modelos canónicos de lo masculino y lo femenino, cuya base se suele establecer en el sexo designado al nacer. Existen complicaciones respecto a las regulaciones que se presentan sobre los cuerpos desde la diversidad sexual, pues, incluso ahí, pueden caer en vulnerabilidad, dado que también es el cuerpo la manera en que el género y la sexualidad se exponen a otros. (Butler, 2006: 39). Es a través de los cuerpos y de su no reconocimiento, o menosprecio como lo llama Honneth, que se establecen juicios sobre lo humano y lo que no encaja en esos marcos, en un proceso de deshumanización presente aún en nuestras sociedades contemporáneas que marca los modos de socialización.

Así, cuando se habla “[...] de *mi* sexualidad o de *mi* género, tal como lo hacemos (y tal como debemos hacerlo) queremos decir algo complicado. Ni mi sexualidad ni mi género son precisamente una posesión, sino que ambos deben ser entendidos como *maneras de ser desposeído*, maneras de ser para otro o, de hecho, en virtud de otro. No basta con decir que estoy promocionando una visión relacional del yo por encima de una visión autónoma del yo, o que estoy tratando de re describir la autonomía en términos de relacionalidad.” (Butler, 2014:38). Desde esta concepción, el género y la sexualidad no son personales o interiores, sino que se gestan en el seno de relaciones intersubjetivas y de relaciones sociales.

Ahora bien, la construcción del sexo como pre-discursivo debe entenderse como el resultado del aparato de construcción cultural nombrado por el género. Existe una continuidad sexo-género marcada

por la heterosexualidad obligatoria y aparentemente universal, en lo que se nombra el paradigma naturalista. Sin embargo, para Butler (2006: 300), el género no es una esencia ontológica, sustantiva, sino que es performativo y es impuesto por las prácticas reguladoras de género, no es una verdad interior, está lejos de ser una concepción esencialista que obedece a un núcleo o esencia, como algo, natural o social, que está dado, es una postura con la cual la autora pretende romper con una metafísica de la sustancia. (Hernández, 2017: 22).

El sistema sexo-género, contemplaría los regímenes y dispositivos del sexo como una realidad natural pre-discursiva y al género como concepto adquirido de manera social y que se suele pensar como una verdad interior y profunda del sujeto. Ambos, serían, para Butler, conceptos contruidos socialmente, donde usualmente el género ha servido como la categoría que ha comportado la parte de la construcción social sobre los roles hombres y mujeres. El género se produce de manera compleja, pues es un entramado de prácticas identificatorias y performativas, que no refieren a una univocidad.

Es importante recordar que, por medio del género y sexualidad, los sujetos se ven implicados en los procesos sociales. En esa normativa social y de género Butler denuncia el binarismo, natural o social, que se mantiene en las estructuras institucionales, frente a las que ningún individuo queda indemne; el reconocimiento lo suelen otorgar estructuras de poder como el Estado y sus instituciones, la ciencia, la mirada clínica e, incluso, los otros.

Ahora bien, sobre esto surge un interrogante de carácter ético ¿Cómo podemos ir al encuentro de la diferencia que cuestiona las redes de inteligibilidad sin intentar anular tal diferencia? Aquí Butler esclarece la cuestión indicando que habría que aprender a vivir y aceptar la integración, desde una perspectiva dialéctica que permita transformar e integrar en sus complejidades lo que significa ser humano y lo que tradicionalmente se asume del sistema sexo-género, adoptar modos de vida menos violentos que tomen esto en cuenta, sin dejar del lado las visiones de mundo que no contemplen las uniones heterosexuales – con fines reproductivos y de unión familiar –. De hecho, nos indica Butler, muchos grupos de gays y lesbianas se han dedicado a estudiar los reglamentos de todo tipo; psiquiátricos, militares, etc. con el afán de examinar históricamente cómo se han impuesto dichos reglamentos y sus consecuencias a los sujetos, con el objetivo de transformar esas prácticas.

Una solución al problema del binarismo en el género sería multiplicar los géneros; perspectiva que también se ha adoptado para estudiar el espectro del género desplegándolo en sus diferentes dimensiones: en identidad y expresión de género, la sexualidad – en tanto orientación y cantidad de deseo

–, y en las realidades materiales o “naturales” del sexo. Lo cual ha servido para aportar elementos para la visibilización política e identitaria de las personas.

Para finalizar con los apuntes sobre el sistema sexo-género involucrados en la lucha por el reconocimiento, se puede notar que en el fondo también convocan a reflexiones éticas y políticas, en el sentido de pensar las condiciones de posibilidad para las vidas dignas y el desarrollo socialmente pleno, libre de amenazas, tanto del exterior como del interior de los grupos LBGT+, que, en general, comprenden cuestiones sobre las condiciones necesarias para gestar vidas realmente habitables.

En adelante, la pregunta parte por el tema del reconocimiento ligado a los aparatos normativos que el sistema sexo-género impone, por tanto, se continua en la línea del pensamiento de Judith Butler sobre la construcción del género como categoría opresora.

### Las vidas inhumanas y la política *Queer*

Tal como se ha postulado previamente, Judith Butler está en contra de la ontología esencialista del género, que, en sus mayores efectos, produce criterios diferenciales de las formas auténticas y las inauténticas o falsas de vivir el género. Por esta razón, la filósofa propone que el género al ser una forma de incorporación de la alteridad, tendría que contemplar el devenir en sus procesos, alejados de la visión esencialista y autenticadora.

Es importante mencionar que lo “natural” del sexo, desde la obra de Butler, no es una determinación para el género con el que una persona se identifique: “Tratamos de hablar de manera llana acerca de estas cuestiones, afirmando nuestro género, revelando nuestra sexualidad, pero, sin darnos mucha cuenta, estamos atrapados en las espesuras ontológicas y las dudas epistemológicas. ¿Soy yo un género después de todo? ¿«Tengo» una sexualidad?” (Butler, 2006: 33).

La materialización del sexo, tal como lo entiende Butler nunca es completa, a pesar de lograrse por medio de prácticas reiterativas y referenciales, pueden, de hecho, existir inestabilidades o puntos de re materialización dentro de los poderes hegemónicos, formas en las que, a través del concepto de performatividad – entendida no como un “acto” singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra – se pueden gestar procesos de resistencia y cambio. (Butler, 2002: 18). Asimismo, las políticas *queer* abogan, en ocasiones,



por una desidentificación colectiva con miras a transformar las conceptualizaciones sobre los cuerpos que importan.

Butler ha luchado contra la idea del género como una verdad que se encuentra en el interior del cuerpo, como una esencia interna, de algo que parece natural o dado. La autora comprende que, paralelo al estudio del género se unen modalidades históricas, raciales, políticas, culturales; intersecciones que no pueden ser separadas del género.

El término «*queer*» se extendió precisamente porque se refiere a estos momentos de indecibilidad productiva, pero todavía no hemos visto un intento psicoanalítico de tener en cuenta estas formaciones culturales en las cuales ciertas nociones vacilantes de la orientación sexual son constitutivas. (Butler, 2006: 203).

La introducción del concepto *queer* en los estudios de género le posibilita a Butler oponerse a las formas regulatorias de la identidad, insistiendo en la creación de premisas epistemológicas que sean prioritarias para ciertos tipos de orientaciones o identidades de género, siempre insistiendo en la no homogeneización de las experiencias, ni a la categorización fija basada en anatomías esencialistas, mucho menos los binarismos de la experiencia sexual o la misma identidad de género. (2006:22).

Por otra parte, la noción de autenticidad está presente de forma implícita cuando se tocan temas tales como el reconocimiento de proyectos de vida que se juzgan desde la visión normativa (heterosexual). Desde esta matriz se establecen cuáles modelos dentro de la disidencia son más aptos para apearse al modelo paradigmático y cuáles son inauténticos o, incluso, dañinos para el funcionamiento social.

Por tal motivo, sería indispensable lograr una crítica de las normas de género que se sitúe en el contexto de las vidas tal como se viven, prescindiendo del reflejo ético y jurídico por la universalización. Tal crítica debe estar enfocada en maximizar las posibilidades de vidas habitables y, por otra parte, en reducir el sufrimiento o la muerte social de personas oprimidas por el sistema heteronormativo.

Las investigaciones del género deben evitar caer en conceptualizaciones esencialistas de lo que conforma el género, porque, en ese sentido, estarían abonando en una definición de lo humano, es decir, bajo la forma de un humanismo que constriñe y fija, *a priori*, los discursos y prácticas en torno a la vivencia del género.

Evidentemente, la categorización es una manera de proceder de la ciencia, proporcionando ontologías que parecen seguras, pero dejan del lado la no-neutralidad de sus posturas en cuanto al género y el sexo se refieren, así como sus elementos del coerción y control, como denuncia Michel Foucault sobre la proliferación, a partir del siglo XIX, de discursos sobre lo sexual. La norma, finalmente, indica Butler (2006: 307), es un punto paradójico pues amenaza con borrar a los individuos fuera de ella, pero, al mismo tiempo, es un lugar desde donde se puede politizar y generar resistencias para la supervivencia de los colectivos minoritarios, en este caso, de disidentes-sexuales, creando nuevos léxicos dentro de lo político, jurídico y, en general, en lo social.

Posteriormente, Butler habla de las correlaciones que existen entre la identidad de género y la orientación sexual, las cuales son turbias porque sobre la base del género no podemos hacer predicciones de qué tipo de identidad de género una persona tendrá o cómo incorporará su deseo. Lo anterior contraviene las tesis de transposicionalistas de autores como John Money, quien cree que la identidad de género causa la orientación sexual o que hay una correspondencia directa entre sexualidad e identidad de género. Butler, en este sentido, conmina a no pensar estas relaciones desde una matriz heterosexual donde lo masculino se ve atraído por lo “femenino” y viceversa, ya que, precisamente, hay personas que esa ambigüedad es el motivo de la atracción, además el género que uno tiene no determina la sexualidad ni la orientación, por eso es necesario hacer distinciones entre identidad de género y orientación sexual.

Incluso, en este abordaje, el tema de la feminidad surge como punto de interés para la filósofa y para la presente investigación, pues la idea de que las mujeres están en posesión de la feminidad únicamente perpetúa los binarismos de género porque asume simbólicamente que la feminidad apropiada es aquella que, de manera innata o asumida por medio de prácticas sociales, sólo las mujeres “biológicas” pueden poseer. En el tema de la homosexualidad, la feminidad adquiere un punto de interés al ser ésta a veces aceptada y en momentos repudiada dentro de los integrantes de dichos grupos.

Es importante enunciar que el género se caracterizaría a partir de las historias de vida, por ser historias del devenir, donde las categorías a veces pueden influir en congelar y petrificar ese devenir. Los cambios de orientación sexual pueden darse en respuesta a parejas concretas sin hacer que emerjan como homosexuales o heterosexuales por ellos. Como ocurre en algunos casos donde hombres que tienen sexo con hombres no necesariamente se autodenominen como gays u homosexuales, es decir, sus prácticas sexuales no son tomadas como una cuestión identitaria y mucho menos política.

En las sociedades actuales se siguen viviendo múltiples escenarios donde se margina y se violenta dependiendo de la identidad y expresión del género. Igualmente parece haber una ontología del género – es decir, una explicación de lo que es el género, los cuerpos y sexualidades que existen – que condiciona las actuaciones (performativas) de género que se consideran reales de las falsas, son cuestiones que, además, se relacionan con el poder: ser llamado irreal o una copia, es una forma de opresión, y, en último caso, puede llevar a alguien al suicidio o a una vida suicida, precisamente en virtud del sentimiento de irrealidad, de no reconocimiento de los otros sobre su identidad de género. (Butler, 2006: 307). La ontología del género es un campo de investigación abierto y del cual Butler, al menos hasta este punto, lo ve como un campo de transformación, no como una esencia interior de la que cada persona deba buscar en su interior, sino como una categoría social y de poder que es asignada y que rebasa a las personas en lo singular. (2006: 144).

Asimismo, es importante notar que la identificación al género no necesariamente está ligada al deseo o, en el caso que compete, a la orientación sexual, ese pensamiento mantendría el formato heterosexual y la supuesta simetría de los géneros, así como, en cuestiones del deseo, no podría haber un marco para dirimir deseos auténticos, de deseos falsos o desviados, de ahí la preferencia por la noción *queer*, misma que, como se ha dicho, involucra la fluidez dentro de los discursos y las prácticas. (Butler, 2006: 202).

En la subversión de los valores heterosexuales no se encontraría una verdadera transformación de las realidades en tanto reconocimiento de los grupos LBGT+, por el riesgo de ser meras reacciones a tal sistema, en tanto corren el riesgo de ser tomadas como mercancía al control de los mismos grupos hegemónicos, como ha sucedido históricamente durante la adquisición de derechos, sobre todo, cuando dichos derechos se anclan a partir de adquirir modos de vida que, subversivos o no, están basados en posiciones económicas y de clase.

En el cuerpo se pueden encarnar luchas tales como las que dirigen las personas sexodisidentes, específicamente las relacionadas a las personas homosexuales, al cuestionar las normas que ven al cuerpo como algo idealizado o estático, entendiendo el devenir del mismo, aunque, como se ha visto, se puede caer en procesos mismos de categorización e idealización propio dentro de los espacios.

De igual forma, no es posible separar el género y su vivencia integral de las modalidades históricas, de clase, raciales, etc., donde el género está fuertemente atravesado por intersecciones

políticas, económicas y culturales, que, como se ha visto, cruzan con la lucha por el reconocimiento. A esto los estudios feministas lo llaman interseccionalidad.

La respuesta de Butler (2017: 110) apunta a un reconocimiento que no sólo se sostenga en la herida de la opresión como parte de la identidad, sino en las condiciones sociales y estructurales que apuntan a una cuestión de opresión económica mucho más amplia, de ahí que el reconocimiento lo presente como una potencialidad, en tanto transformación, de un objetivo político que no busque producir categorías de existencia (ontológicas), sino en la producción de marcos ontológicos no centrados en el deseo heterosexual como fundamento para la regulación del Estado sobre todas posibilidades.

En este sentido, la experiencia y lucha por el reconocimiento que se lleva a cabo por los grupos LGBT+ no es únicamente frente a la heteronorma como cuando deben enfrentarse a situaciones de acoso, violencia y hostigamiento, sino que ocurre también al interior de dichas agrupaciones, en las cuales se establecen modelos e ideales (económicos, corporales, de modos de vida, etc.) a los que los sujetos deben enfrentarse.

Los puntos desarrollados por Judith Butler son necesarios en tanto los hombres homosexuales viven situaciones complejas frente a sus familias, en la escuela, el trabajo, y en la sociedad en general, donde según sus relatos, se les estigmatiza como anormales, tendientes a las enfermedades de transmisión sexual, o, en muchos casos (Cf. Tabla 1 ubicada en el capítulo V), se les niega su identidad y su orientación sexual, donde se suele decir, incluso por expertos de la salud mental, que su homosexualidad sólo se trata de una etapa a superar o por curarse.

En lo familiar se suele aceptar a un hijo gay, siempre y cuando no se haga explícita su orientación o identidad, es decir, que no se haga pública esta noticia, a la familia extendida o a la sociedad en general. También suele ocurrir que, ante la salida del clóset, los padres o familiares cercanos se nieguen a hablarles por meses o años, se mostraban molestos, les citaban pasajes de la biblia, los regañaban ante la mención del tema, se culpan por la manera en que los educaron, entre otras conductas, todo lo anterior al costo del deterioro de la relación y de la salud mental de los sujetos. (Cf. Tabla 1).

En lo social, desde la infancia suelen mencionar la preferencia por el aislamiento, antes que ser juzgados o puestos a prueba en situaciones y juegos que son incómodos para ellos por el tipo de contacto o rudeza. Además, narran lo “traumante” que fue saberse gays, donde hubo, sobre todo en la adolescencia, intentos por borrar o cambiar sus conductas, su forma de ser y de hablar. Incluso, reportan

haber abandonado centros de estudio o escuelas por bullying o acoso escolar relacionado a su identidad. (Cf. Tabla 1).

En lo religioso, se accede, en algunos casos, a que los homosexuales practiquen cierto credo con la condición de no tener una vida sexual activa o no ser “activamente” homosexuales. (Cf. Tabla 1).

Suelen, por demás, ser interrogados por futuros empleadores, se les pide que hablen de sus luchas y de sus identidades, en momentos o personas con quienes quizá no desearían hacerlo. Sumado al miedo por la incertidumbre de ser contratados por su orientación e identidad, y, una vez en el trabajo, la angustia por tener que enfrentarse a los pares, estudiantes o clientes que los discriminen. (Cf. Tabla 1).

En lo personal deben enfrentar amenazas de muerte (ciertas o falsas) de familiares frente a la posibilidad de ser homosexuales, cuestión que, puede llevar a postergar la salida del clóset, al costo de vivir una vida sentida como inauténtica. Asimismo, luchan por no poder desarrollar vínculos con la pareja por problemas de aceptación, debido a represión y control por parte de parejas con homofobia internalizada, causando un sentimiento de retroceso en estos casos reportados (Cf. Tabla 1).

Por esta razón es que la presencia de ciertos ideales respecto al género interesan por su compleja convergencia y prevalencia en determinados períodos históricos. A partir de ciertos discursos y normas, existe una demanda por informar y confesar lo propio de sí mismo, al tiempo que, también, uno mismo se convierte en informante de su propia sexualidad y género, a través de la auto-observación constante, de manera que se produce una cierta narrativa de la identidad. (Butler, 2006: 83).

En suma, se llegó a la conclusión de pensar el problema del reconocimiento positivo y el menosprecio, en donde los mismos grupos hegemónicos comportan una parte de las realidades de otros grupos oprimidos y, a su vez, se puede decir que en los colectivos LGBT+ también está muy presente la socialización sustentada en modelos heterosexuales.

Para el siguiente apartado se introducirán algunas elaboraciones pertinentes al tema de la autenticidad y el modo de vida homosexual pensado como una posibilidad frente a la positividad del género y las prácticas sexuales. Por esta razón es necesario converger en el estudio genealógico de las prácticas sexuales, tal y como ofrece la propuesta ética-estética sostenida por Michel Foucault en sus últimas obras.

## Discursos sobre lo sexual, enfoque de Michel Foucault

Retomando los desarrollos previos, en este apartado se desarrollará la elaboración de Michel Foucault quien dedicó sus últimos años de vida a explorar las prácticas de grupos homosexuales, en sus modos de vida, pero, sobre todo, de la subcultura Sado Masoquista (S&M) de San Francisco. Su propósito fue equiparar estas prácticas en una isomorfía estructural con las técnicas de sí grecorromanas, al ser, ambos, abordajes anti-esencialistas de la identidad y la subjetividad, en lo que llamaría una forma de ascesis homosexual. Este esfuerzo se suma al objetivo de Foucault de iniciar una ontología histórica del presente, capaz de establecer esclarecimientos sobre la forma en que se ha hecho del sujeto una objetivación por medio del conocimiento y de ciertas técnicas que lo develaron en su interioridad, así como de hacer un rastreo genealógico, es decir, en momentos históricos clave, que dé soporte a un análisis de las situaciones contemporáneas.

La noción de genealogía se define en términos foucaultianos como una forma de abordaje de la historia. Así, la genealogía constituirá la manera para poder abarcar algo de esa historia, sin recurrir a un origen mítico, es decir, esta concepción se opone a la búsqueda del ‘origen’ (1979: 7). La investigación genealógica muestra los campos de historicidad donde se asienta el presente, sin tomar al presente como la cumbre del tiempo, dado que éste no está poblado de esencias o necesidades últimas, de esta forma aparece el presente desustancializado, lleno de discontinuidades y emergencias, desligado del afán histórico del progreso.

Teniendo en cuenta estas delimitaciones metodológicas, el hilo conductor que se seguirá para presentar el debate sobre la autenticidad como ideal moral contemporáneo, comenzará en un primer momento en “Historia de sexualidad I: la Voluntad de saber” texto donde Michel Foucault aborda el tema de la autenticidad del deseo como algo oculto en el interior del sujeto, pues, en tal escrito, exhibe cómo las sociedades occidentales hacían uso del ritual de la confesión para traer a la superficie lo que parecería la naturaleza secreta y sexual del sujeto. La cuestión de quién y qué se considera real y verdadero es aparentemente una cuestión de saber y, evidentemente a partir del siglo XIX, de un saber y confesión sobre lo sexual, pero también refiere a una cuestión de poder, pues “en la medida que el sujeto habla coincide con el sujeto de la enunciación, generando efectos intrínsecos en él”. (Hernández, 2017: 109).

Ya en este texto Foucault advierte que en Occidente han prevalecido una serie de prácticas, en específico la confesión, proveniente del cristianismo primitivo, en la cual se crean un conjunto de tecnologías de saber-poder usadas para psiquiatrizar los placeres perversos, histerizar el cuerpo de la mujer y pedagogizar el sexo de los niños. Este discurso sobre el sexo, en la forma de una ciencia (*Scientia sexualis*) mide y regula los placeres, y los ordena de acuerdo a una jerarquía. En Oriente, en cambio, lo sexual fue abordado de otra manera distinta, bajo la forma de una *ars erótica*.

Es importante mencionar, siguiendo el análisis de Sánchez-Ávila, que Foucault elabora, en “Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres”, cuatro elementos para el análisis de la subjetivación moral, siendo el primero, la sustancia ética, donde el sujeto es la materia propia de su conducta moral; el segundo, es el modo de sujeción a la norma; el tercero, que involucra, de manera teleológica, un modo de ser del sujeto en búsqueda de un modo virtuoso de vida y; cuarto, el trabajo ético que lleva a cabo ese sujeto por medio de las prácticas de sí, para convertirse en sujeto moral de su conducta, siendo a partir de la *tekhne*, la posibilidad de no sujeción a una norma, sino la posibilidad de hacer de la vida una obra. (2017: 91). También cabe mencionar que a Foucault le interesaría la ética en la medida en que, al ser sujetos morales, la verdad se juega en un lazo con la dimensión política. (Hernández, 2017: 179)

En ese análisis la figura del homosexual se gesta en el siglo XIX, como un personaje cargado de una historia, una infancia, un carácter y una forma de vida; asimismo, es un personaje que se presenta con una morfología indiscreta:

“Nada de lo que es *in toto* escapa a su sexualidad. Está presente en todo su ser: subyacente en todas sus conductas puesto que constituye su principio insidioso e indefinidamente activo; inscrita sin pudor en su rostro y su cuerpo porque consiste en un secreto que siempre se traiciona.

Le es consustancial, menos como un pecado en materia de costumbres que como una naturaleza singular” (Foucault, 2007: 56).

La fecha de nacimiento de la homosexualidad sería el año de 1870 como categoría médica, psicológica y psiquiátrica, con el famoso artículo de Westphal sobre las "sensaciones sexuales contrarias", donde indica que el homosexual se caracteriza por su capacidad de invertir en sí mismo lo masculino y lo femenino y, Foucault recalca: “La homosexualidad aparece como una de las figuras de la sexualidad cuando fue rebajada de la práctica de la sodomía a una suerte de androginia interior, de hermafroditismo

del alma (hermafroditismo psíquico). El sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie. Bajo el dominio, no hay una exclusión de esas sexualidades aberrantes, sino una especificación de cada una de ellas” (Foucault, 2007: 56).

Para tal fin, se imponen dispositivos que exigen observaciones constantes, intercambios de discursos que extraen confesiones. No obstante, la homosexualidad reflexionó sobre sí misma para reivindicar su legitimidad o su "naturalidad" incorporando frecuentemente al vocabulario las categorías con las que era, a través del discurso médico, descalificada. Los discursos del poder no se ejercen únicamente de manera vertical, sino que también pueden ser horizontales, al ser campos de relaciones de fuerza, pueden operar de forma opuesta.

A lo largo de este apartado, se ha abordado la manera en que Foucault retoma la figura del homosexual como un efecto de los discursos subjetivantes y confesionales sobre el sexo, en tanto se presenta como una verdad de la que el sujeto no puede escapar, pues yace en su interior.

En adelante, y conforme a los objetivos delimitados del capítulo, se retomará la postura teórica desde la incorporación discursiva que, como hasta ahora se ha trabajado, genera discursos y efectos subjetivantes, además de gestar potencialidades de lo enunciable y lo visible.

### Prácticas y discursos de la sexualidad: lo enunciable y lo visible

De la manera en que se planteó previamente, se presentan, primeramente, las elaboraciones foucaultianas sobre “El orden del discurso” (1992), por su pertinencia en la investigación en relación a las prácticas que dieron visibilidad a la homosexualidad y al dominio que se hizo sobre ella, por su referencia a la interioridad y a una cierta autenticidad, como parte del deseo, que constantemente se traiciona a sí misma.

La tesis en este texto apunta al entendimiento de que la sociedad se manifiesta en discursos que son, a su vez, prácticas lingüísticas y prácticas sociales. La sociedad establece control sobre sus propios discursos, no en tanto instituciones, sino en tanto objetos discursivos; esto con el afán de evitar la anomia, lo aleatorio, lo no contemplado, es decir, dominar el acontecimiento aleatorio para nombrarlo y subsumirse en campos de intelección.

Es importante también tomar en cuenta que, para Foucault, ciertas formaciones históricas, en tanto experiencias singulares, conforman positividades; es decir, constituyen campos de saber que están



hechos de cosas y de palabras, de prácticas discursivas, son efectos de un determinado espacio de enunciabilidad –lo que se puede decir–, y de visibilidad – lo que se puede ver – en cierto momento histórico.

Los discursos generan campos de lo enunciable que se definen en prácticas y posibilidades de visibilización. A través de las palabras era, por ejemplo, como se reconocía la locura del loco o al homosexual. Otro ejemplo es que antes del siglo XVIII los médicos no buscaban un sentido en las palabras del loco. La intelección de locura ocurre porque se presenta un armazón de saber – como la psicología, la antropología, la sociología –, a través del cual es posible descifrarla. Basta con pensar en toda la red de instituciones que permite al que sea —sobre todo a médicos, psicoanalistas— escuchar esa palabra y clasificar a esa persona como loco. De manera similar ocurrió con la homosexualidad.

El trabajo discursivo consiste en explicar las reglas de aparición de un enunciado a partir de un análisis histórico. Para ello, es importante resaltar la dimensión del discurso en tanto acontecimiento, es decir, que cada discurso se define no sólo por lo que enuncia, sino por las prácticas que pone en juego para permitir que algo se diga. Esto es discontinuo, no aparece en una linealidad histórica. Por tanto, al analizar el discurso y sus enunciados, es importante desvincular el discurso de los sujetos hablantes que lo materializan de su conciencia o su voluntad.

A Foucault le interesan entonces: las articulaciones del lenguaje, las redes de enunciados y de silencios que inauguran miradas y con ellas, espacios y objetos visibles o invisibles, ya que son estas relaciones de cosas y palabras las que inauguran los campos del dominio positivo y estos determinan las formas en las que los sujetos se posicionan ante el saber.

A lo largo del texto se menciona que el discurso traduce luchas y sistemas de dominación que se definen en las preguntas referentes a la búsqueda de los participantes, sus formas, sus finalidades y operaciones. Dichas redes suelen expresarse en dicotomías; la división razón-locura, educación-ignorancia, prohibición-permisividad, etc. Estos ejercicios no pretenden colocarse en una postura en favor ni en contra de los mecanismos de poder, dado que, las relaciones de poder posibilitan la construcción de una sociedad. (Foucault, 1992).

Asimismo, Foucault, a lo largo de su obra, se centra en los procedimientos de exclusión que abarcan lo prohibido, en la sexualidad y, en segundo término, en la dicotomía locura y razón, para, posteriormente, ubicarse en las relaciones del discurso con la verdad, siendo este último punto central para la presente investigación.

Por consiguiente, se puede pensar al género como una formación discursiva, cuyos efectos enuncian, categorizan, recortan las relaciones y las prácticas, dando lugar a realidades contextualizadas históricamente, pero el género no sólo se constriñe a los comportamientos y mentalidades e ideas presentes en un determinado momento histórico, sino que van más allá, para pensar en las estructuras que posibilitan tales conductas, mentalidades e ideas. (Hernández, 2017: 44).

Para recapitular, el discurso es definido como un conjunto de prácticas lingüísticas (en tanto palabras y enunciados) y prácticas sociales. El discurso tiene que ver con lo que se hace con su institucionalización y con el propio discurso. Los discursos deben ser tratados como prácticas discontinuas que se cruzan, a veces se yuxtaponen, pero que también se ignoran o se excluyen, además de dar forma a los sujetos mediante su acción, de subjetivarlos.

A continuación, se presenta la propuesta fuerte de Michel Foucault acerca de una manera novedosa de incorporar un modelo ético-estético, cuyas influencias trastocan lo político y social mediante las prácticas de sí mismo.

## Tecnologías del yo. La subjetivación de la identidad

Es el momento de presentar una de las propuestas fuertes que Michel Foucault hizo en su ontología histórica del presente, dado que, en su intento por desvelar y analizar las prácticas occidentales contemporáneas se vio en la necesidad de recurrir a las prácticas de sí grecorromanas, tema que estará presente en este apartado.

En los últimos años de su carrera Michel Foucault hace un viraje en su objeto de estudio como lo comenta en su texto *Tecnologías del yo*. A Foucault ya no le interesará hacer un estudio de la evolución sexual, sino la historia del modo en que el individuo actúa sobre sí mismo a través de la noción de tecnologías del yo como manera de acceder a la verdad. A partir de ese punto, le interesan no sólo las prohibiciones sexuales, divididas en dos ámbitos: la confesión<sup>15</sup> que consistía en el imperativo de enunciar las faltas no sólo sexuales, también requería decir la verdad sobre sí mismo y, de forma

---

<sup>15</sup> Las características y exigencias presentes en la confesión, tal como son descritas por Foucault, como un modo de monitorear las verdades interiores de uno mismo, se han convertido en parte de nuestra cultura, desde los modelos religiosos hasta las formas que han adoptado ciertas terapéuticas, de ahí que el autor tenga una lectura crítica hacia el psicoanálisis, aún cuando sus perspectivas hacia esta disciplina cambien a lo largo de su obra. (Varga & Guignon, 2020).

paradójica, la prohibición verbal sobre ciertos temas al mismo tiempo. La evolución sexual por sí sola pasa a segundo plano para centrarse en la historia de las relaciones entre la obligación de decir la verdad y las prohibiciones sobre la sexualidad; que llevan a una relación entre ascetismo<sup>16</sup> y verdad.

Cabe mencionar que la ascesis, en este punto, no es aquella del cristianismo, misma que exigirá una renuncia de sí. La ascesis desde la tradición filosófica conocida como estoicismo no tiene el significado de una renuncia, sino un dominio progresivo del yo, dominio sobre sí mismo: “obtenido no a través de la renuncia a la realidad sino a través de la adquisición y de la asimilación de la verdad.” (Foucault, 2008: 73).

A su vez, se integra la historia sobre las maneras en que se ha desarrollado el saber sobre sí mismo en la cultura vía la economía, biología, psiquiatría, medicina. En este aspecto, las nociones no adquieren un valor dado *a priori*, sino en tanto son juegos de verdades, por eso divide las tecnologías en cuatro; primero, las tecnologías de producción, necesarias para transformar cosas, como en el caso de las ciencias; segundo, los sistemas de signos, presentes en disciplinas como la Lingüística; tercero, las tecnologías del poder, imprescindibles para la dominación y; cuarto, pero no menos importante, las tecnologías del yo que implican un tipo particular de dominación o gobernabilidad, modos de aprendizaje, así como la modificación de individuos en habilidades y actitudes.

Las tecnologías del yo refieren a “la interacción entre uno mismo y los demás, la historia del modo en que el individuo le permiten efectuar sobre sí mismo, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.” (2008: 48). Dentro de estas prácticas se encuentra el cuidado de sí y el conócete a ti mismo. Sin embargo, ha habido preferencia y predominio –por obra de los principios morales de Occidente y la primacía de la racionalidad – de la máxima del conocimiento de sí mismo sobre el cuidado de sí. Ahora bien, Foucault piensa cómo hemos sido sujetos éticos a lo largo de la historia, cómo en los campos de historicidad se han tenido diferentes prácticas, y cómo, a partir del ‘momento cartesiano’, la experiencia de sí mismos se realiza a partir de la subjetividad, del desdoblamiento entre mundo objetivo y subjetivo, punto donde se asentaron las condiciones de

---

<sup>16</sup> Por ascesis Foucault entiende el trabajo que uno mismo hace sobre sí mismo para transformarse. En su seminario “Hermenéutica del sujeto”, Foucault cita lo siguiente: “*Eros* y *askesis* son, creo, las dos grandes formas mediante las cuales se concibieron, en la espiritualidad occidental, las modalidades que posibilitaban al sujeto transformarse para llegar a ser por fin sujeto capaz de verdad.” (Foucault, 2002: 34).

posibilidad para el conocimiento en la base de las facultades cognitivas. En adelante, la filosofía se vio marcada por tales efectos, y, de algún modo, las condiciones que permitían el lazo social que posibilitaban un modelo de eticidad se perdieron o se modificaron<sup>17</sup> en aras del conocimiento de sí.

Los orígenes de las tecnologías del yo se pueden rastrear en las costumbres paganas y el cristianismo primitivo. Estos ejercicios también pueden ser denominados una hermenéutica del yo o una interpretación de sí – por medio de diferentes prácticas – para acceder a una verdad, sobre todo, respecto a la sexualidad. El objetivo que presenta es abordar el desarrollo de la hermenéutica del yo en dos contextos diferentes; desde la espiritualidad en Grecia Antigua, su transformación y traslado hacia la espiritualidad cristiana, la cual permite la emergencia de ciertas técnicas de verbalización – por ejemplo, la confesión –, y su aparición en un contexto totalmente distinto con la aparición en las ciencias humanas, posterior a la modernidad.

La pretensión de Foucault al usar la noción de inquietud de sí<sup>18</sup> como un hilo conductor que explique ciertas prácticas vigentes en la actualidad, desde las relaciones del sujeto y verdad. El cuidado de sí o inquietud de sí fue transformándose y adquiriendo cambios sutiles que van desde la Grecia Antigua, pasando por el cristianismo, para, finalmente, atravesar el campo filosófico de la modernidad, lo que permitió que el hombre se introdujera en el campo del saber como objeto para sí mismo.

Ulteriormente, es en el cristianismo, cuando se le pide que cada persona sepa quién es, lo que pasa dentro de sí, su relación con las faltas, tentaciones, localizar sus deseos y revelar cada elemento del pensamiento. Por la confesión y la penitencia; que opera el descubrirse a uno mismo, como forma de renuncia, de donde al modelo médico tomo su fórmula: el enfermo muestra sus heridas por sí solo para ser curado. El penitente alcanza sobre sí la verdad, por la ruptura o disociación violenta, llamada *exomologesis* o “reconocimiento del hecho” que significaba en el cristianismo primitivo el reconocimiento de una verdad, en específico, el reconocimiento personal de adscribirse como cristiano.

---

<sup>17</sup> En este aspecto Pierre Hadot brinda luz describiendo este proceso en que la Filosofía Antigua en vínculo con los ejercicios espirituales postulaban una ética que posibilitaba el lazo social: “Relación uno mismo, relación con el cosmos, relación con los demás: en este último aspecto también las tradiciones filosóficas de la Antigüedad resultan instructivas [...] La filosofía antigua representa un esfuerzo conjunto y supone un apoyo, una ayuda espiritual, una búsqueda en comunidad” (Hadot, 2006: 47).

<sup>18</sup> Habría que hacer la aclaración desde Foucault, sobre lo que quiere lo que significa el “sí mismo”, ya que, en Grecia Antigua, ese “sí mismo” no refiere a una interiorización, los griegos no vivían con las categorías de interno y externo. “En primer lugar, ¿qué es el sí? El sí es un pronombre reflexivo y tiene dos sentidos. *Auto* significa «lo mismo», pero también implica la noción de identidad. El sentido más tardío desplaza la pregunta desde «¿Qué es este sí mismo?» hasta «¿Cuál es el marco en el que podré encontrar mi identidad?»” (Foucault, 2008: 59).

La otra tecnología del yo es la *exagouresis*, referida a la verbalización, proveniente de las escuelas filosóficas paganas, pero que se asienta en el cristianismo.

El confesor, desde el modelo pagano, se posiciona como un hermeneuta, en la verbalización de todo sentimiento o pensamiento. La tarea del maestro es discriminar lo bueno de lo malo. Estas prácticas permanecen en el cristianismo hasta el siglo XVII, mediante la forma dramática o la verbal, hay una renuncia al yo y la hipótesis de Foucault apunta a que la segunda se vuelve más importante, pues “desde el siglo XVII hasta el presente las técnicas de verbalización han sido reinsertadas en un contexto diferente por las llamadas ciencias humanas para ser utilizadas sin que haya renuncia al yo, pero para constituir positivamente un nuevo yo. Utilizar estas técnicas sin renunciar a sí mismo supone un cambio decisivo.” (Foucault, 2008: 94 ).

Existen tres tipos principales de examen de sí mismo; primero, el examen de sí referido a los pensamientos en correspondencia con la realidad (cartesiano); segundo, el examen de sí referido a la manera en que nuestros pensamientos se relacionan con reglas (senequista); tercero, el examen de sí referido a la relación entre el pensamiento oculto y una impureza interior. En este momento comienza la hermenéutica cristiana del yo con su desciframiento de los pensamientos ocultos. Implica que hay algo escondido en nosotros mismos y que siempre nos movemos en un autoilusión que esconde un secreto. (Foucault, 2008: 90).

En resumen, se puede decir que en la actualidad interpretamos el cuidado de sí o inquietud de sí (*epimeleia heatou*) desde la influencia que nos ha legado la Modernidad, como algo individualista y egoísta, por lo que nos es muy lejano pensarlo en relación a las prácticas griegas. Sin embargo, en la entrevista “*La ética del cuidado de uno mismo como práctica de libertad*” Foucault (1981) indica que el cuidado de sí no debe interpretarse como sacar a la luz – mediante la apertura de los cerrojos represivos – una esencia olvidada de cada hombre, para que éste se reconciliase consigo mismo y recobrase contacto con su origen, lo que acercará a la idea de un deseo o sexualidad ocultas, en realidad habría que pensar en la dimensión ética con los otros, con las relaciones de placer y con el sí mismo. En el estudio genealógico de las prácticas de sí, no se aboga por una reactualización de esas prácticas en un tono nostálgico, sino a modo de reconfigurar antiguos valores y prácticas, en tanto posibilitan una mirada crítica al presente e inauguran potencialidades de transformación personal y social.

En adelante se trabaja la propuesta sobre un modo de vida homosexual que pueda, guardando toda salvedad, resolver cuestiones ético-políticas sobre los modos de relación de los grupos minoritarios en relación con la comunidad en general.

### Hacia una *askesis* gay. La autenticidad a partir de la estética de la existencia

Es el objetivo de esta sección, pensada como la última de capítulo, es introducir al análisis de la autenticidad la posibilidad de una transformación que operen los sujetos sobre sí mismos, haciendo operativas las tecnologías del yo, para su incorporación a la ética contemporánea como punto de cambio de ciertos modelos de relación política y social.

La *askesis*, tal como se planteó anteriormente, entiende el trabajo que uno mismo hace sobre sí mismo para transformarse, es una de las tecnologías del yo, que, tal como las define Foucault, tienen efectos en la subjetivación moral activa de los sujetos, en la que busquen un modo de ser deseable y establecer una relación con los principios que regulan su conducta, lo que Foucault denominó como la transformación de la vida en una “obra” dentro de la ‘estética de la existencia’. (Sánchez-Ávila, 2017: 91).

Foucault, piensa que la autenticidad es simplemente un espejo de las relaciones de poder, por eso propone un modelo de creación o construcción de uno mismo como una obra de arte, y, a partir de las tecnologías del yo, se pueden gestar formas de combate a la sujeción, al tiempo que posibilitan el cuestionamiento a las ideas fijas de identidad y las relaciones de poder, la construcción de uno mismo o la ‘estética de la existencia’ aplicado a los modos de vida gay.

En la entrevista “*La amistad como modo de vida*”, Foucault claramente se distancia de lo que llama el movimiento californiano del “culto al yo” y a las interpretaciones que se hicieron de su propuesta, caracterizadas por entenderla como un “dandismo moral”, es decir, como un enfrascamiento melancólico de la incapacidad contemporánea por desarrollar modos de vida comunitarios, tampoco se trataría de un esteticismo, por esa razón el sustento estaría en las prácticas de sí: inquietud de sí o cuidado de sí. En este aspecto, Foucault critica que ciertos movimientos homosexuales han elegido formas de

vida vacías y superficiales, en detrimento de la creación de nuevos modos de vida, se ha perdido la noción de inquietud.

A través de las prácticas sexuales se puede acceder a un sistema relacional o una manera de crear un modo de vida capaz de dar lugar a una cultura y a una ética, misma que se comparta entre individuos de edad, estatus y actividad social diferentes. Más adelante llega a la conclusión: “En mi opinión, ser gay no es identificarse con los rasgos psicológicos y con las máscaras visibles del homosexual, sino procurar definir y desarrollar un modo de vida”. (Foucault, 1981).

En el modo de ser gay se encuentra una manera subversiva de posicionamiento ético, lo que posteriormente menciona como un *arte de vivir* o una *estética de la existencia*. El objetivo sería crear un modo de vida gay, un devenir gay; que no sea, en sus realizaciones, una mera traducción de los cánones tradicionales a lo gay, sino una invención que conlleve construirse un modo de vida en tanto obra de arte, donde el autor no pueda separarse de su obra.

Tal y como advierte Sánchez-Ávila<sup>19</sup> (2017), el Foucault de los ochentas estaba documentando la historia del sujeto ético con el propósito de establecer el modo de vida gay, o la *askêsis* gay como una creación artística, que comprende el devenir de las identidades donde haya momentos “desujetantes” de las prácticas canónicas –heterosexuales– del placer. Las prácticas de sí, en las que Foucault se enfrascó durante sus últimos años de vida, fueron un soporte al pensamiento político de los proyectos futuros de gays y lesbianas (p. 83).

La homosexualidad erigida como modo de vida podría establecer los lazos pertinentes para practicar ejercicios espirituales en la contemporaneidad, porque requieren, en palabras de Arnold Davidson, de una ética y una ascética frente a los peligros y perturbaciones que conlleva el estilo de vida gay, precisamente por el “estatuto ontológico” que permite una existencia con potencial transformador hacia los otros, a la verdad y a uno mismo. (Sánchez-Ávila, 2017: 89).

La estética de la existencia no parte del fondo existencialista sartreano, (Smith, 2017) en donde la actividad creadora reposa en el descubrimiento de una autenticidad, por el contrario, para Foucault la relación que se establece con uno mismo no es del tipo auténtica o inauténtica, sino que lo importante es la relación de uno mismo con la actividad creadora, así se deslindaría de la noción de una verdad propia a la que las personas están obligadas a conocer, acceder y, por ende, manifestar y autenticar. La idea de

---

<sup>19</sup> Tales desarrollos fueron recolectados por Sánchez Ávila, que van desde los estudios de David Halperin, Arnold Davidson y Pierre Hadot tras la muerte de Michel Foucault.

Foucault es prescindir de la noción de autenticidad en su propuesta ética, para acercarse a las prácticas de “creatividad”, donde la forma que tome tanto la obra como el sujeto “autor” no puedan sustancializarse, y, por tanto, ser concebidos como dos sustancias separadas. (303).

Efectivamente si no hay un contenido dado que sea fijo o una esencia del sujeto, no habría identidad sustancial en la postura foucaultiana, habría procesos de subjetivación y modelos de relación del sí mismo consigo mismo y con los otros. (Smith, 2017: 312).

Tal como esclarece Sánchez-Ávila. (2017: 97), la práctica misma del "*coming out*", ya no debe ser entendida como un modo de confesión de un deseo u orientación, ya que, de hacerlo, funcionará como un mecanismo de autenticación del deseo y del yo, dejando de lado la potencialidad transformadora de cambio social, por lo tanto, “[...] debe ser entendida como un proceso de innovación ética, que contemple los contextos históricos, políticos, de clase particulares a la manera de una transeccionalidad, resumido en la máxima foucaultiana: ‘no debemos obstinarnos en ser homosexuales, sino empeñarnos en convertirnos o en devenir gays’, en inventar un estilo o un modo de vida *gay*. Cambiar la pregunta que va de “Quién soy” y ¿cuál es la verdad de mi deseo? Por una pregunta política: ¿qué relaciones pueden ser transformadas, multiplicadas e inventadas a través de la homosexualidad?” (Sánchez-Ávila, 2017: 100).

El modo de vida gay posibilitaría la salida de la homogeneización heterosexual, no en tanto mera diferencia y oposición, sino creando un tipo de relaciones sociales propias, de ahí que las identidades *queer* emerjan en su devenir y en su lucha.

La homosexualidad es una ocasión histórica de reabrir virtualidades relacionales y afectivas, no tanto por las cualidades intrínsecas del homosexual, sino porque [dada] la posición de este, las líneas diagonales que puede trazar en el tejido social permiten hacer aparecer estas virtualidades. (Foucault, 1981).

En ese aspecto, la apelación hecha por Foucault a la subcultura S&M homosexual atiende a la redistribución de placeres en inauguraciones de zonas erógenas fuera de la genitalidad, la creación de nuevas prácticas (*fist-fucking*, *bondage*, etc.) y a una desvaloración de la virilidad, en favor de placeres polimorfos; generando una desujeción y una separación con la identidad personal por la incidencia de lo colectivo, la afección, la ternura, la amistad; en prácticas donde la edad y la clase social se difuminen y



se forme parte de algo más grande<sup>20</sup>. Asimismo, se daría lugar a formas de relación que estén fuera de la idealización romántica heterosexual del amor, donde la experiencia gay atienda más a esa creación que la consumación sexual de un acto como manifestación de un deseo secreto o de una verdad interna, en tanto, como se ha visto, ésta perspectiva forma parte de un discurso que opera como mecanismo de intelección y autenticación de sí. La autenticidad, así vista, no estaría ni dentro ni fuera, sino en el intermedio, en el límite del sujeto con lo colectivo, en una no-localización de su producción ontológica, de una política relacional gay. (Sánchez-Ávila, 2017: 102).

Las intensidades del placer están bien ligadas al hecho de que uno se desujeta (*on se désassujettit*), cesa de ser un sujeto, una identidad. Como una afirmación de la no identidad [...] porque la multiplicidad de cosas posibles, de encuentros posibles, de amontonamientos posibles, de conexiones posibles hace que en efecto uno *no* pueda *no* ser *no* idéntico consigo mismo. Y, en última instancia, esto desexualiza. (Foucault citado en Sánchez-Ávila, 2017: 102).

Ahora bien, ¿Qué alcance tiene esta perspectiva en nuestros desafíos contemporáneos? En este punto se plantean inquietudes de orden tanto metodológico como histórico-político. Las inquietudes prioritariamente metodológicas parten de interrogantes como: ¿Cuál es el alcance de una *askêsis gay* contemporánea —una *askêsis queer*— en la creación de nuevas estéticas de la existencia no patriarcales, no normativas y no capitalistas, que abonen en la amistad y no en los modelos heterosexuales? (Sánchez-Ávila, 2017: 107).

La inquietud de sí o también denominado “cuidado de sí” sería una vía que el pensador francés añade para comprender mejor su propuesta ética de “estética de la existencia”, son nociones donde el agente y el paciente, sujeto y objeto, obra y autor, coinciden absolutamente. Son causa inmanente de cada una de ellas. (Smith, 2017: 308).

---

<sup>20</sup> En “*Cruising*. Historia íntima de un pasatiempo radical” Alex Espinoza sostiene una tesis similar, desde su experiencia, los encuentros sexuales en lugares públicos, denominados “*cruising*” son sitios donde se eliminan las diferencias corporales, raciales y de clase, en la que hombres homosexuales se entrelazan en una práctica igualitaria que une deseo, riesgo y prohibición, para formar parte de un todo más grande y trascendente. Es, en sus palabras, una experiencia que permite estar entre un grupo de hombres que no se juzgarán entre sí, pero que sí se reconocerán a ellos mismos en cada uno de los miembros de la práctica. De esta manera el “*cruising*” sería una práctica subversiva de los modelos heteronormativos y una posibilidad de formar comunidad y hacer resistencia a las formas de ejercer poder hegemónico patriarcal, además de ser una forma novedosa de apropiarse de la ciudad. (Espinoza, 2020). No obstante, habría que confrontar al autor con la pregunta de hasta dónde es una práctica radical subversiva y en qué punto es un mero consumo de cuerpos para satisfacción personal, entendido esto último como parte de esa misma normativa que supuestamente intenta suprimir.

En resumen, al presentar la vida como una obra de arte, no se pretende una estandarización masiva de un modo de vida que sólo puede alcanzarse difuminando la sujeción, sin ser un trabajo de un elitismo social. Precisamente es una producción libre, un trabajo sobre sí mismo y una reflexión activa sobre los placeres, de ahí que no sea gratuita la referencia a la subcultura S&M y la redistribución y creación de placeres, fuera de ciertas restricciones y jerarquías ontológicas propias de un sistema patriarcal. Finalmente, el propósito de Foucault descansa en establecer las fuentes históricas para una ética contemporánea cuyas funciones contemplen dimensiones de alcance político, eludiendo el carácter prescriptivo o universalista.

Asimismo, Hernández (2017: 83), presenta una posibilidad crítica al operativizar algunos conceptos foucaultianos para aplicarlos a los estudios de género. En sus desarrollos el autor piensa que frente al poder del dispositivo sexo-género puede haber maneras de resistir, pero estas luchas no pueden caer en una autoafirmación identitaria (política identitaria) como forma de pedir reconocimiento político, pues, tal como lo han mostrado los estudios *Queer* (2017: 86), los procesos identitarios de este corte generan exclusión y discriminación, pues siguen encerrando en ellos mismos una comprensión del dispositivo sexo-género como modo de autenticación de la identidad personal, mediante dispositivos de control que siguen encauzando prácticas, deseos e identidades a las que debemos las personas deben apegarse de manera irrestricta y sistemática. (2017: 150).

La propuesta del autor es tomar los últimos apuntes de Michel Foucault sobre las tecnologías del yo y las prácticas de sí como modos éticos, contemplando la ‘estética de la existencia’, para ser tratados como cortocircuitos y potencialidades de transformar los esquemas políticos y de relación con los otros, desde la operación de la relación con sí mismo. (Hernández, 2017: 168-171).

La posibilidad de politizar al sujeto a partir de su relación consigo mismo es factible porque de lo que se trata es de problematizar las fuentes históricas y sociales del yo. No se trata del descubrimiento, en su esplendor virginal, de un sujeto libre que se crea a sí mismo en el éter ahistórico de una autoconstitución pura; dado el carácter relacional e histórico-social de las técnicas de sí, lo que está en juego es un sujeto en una relación de lucha y combate consigo mismo en un esfuerzo por desmarcarse de los mecanismos de poder que lo han constituido. Así, desde esta perspectiva, no se hace referencia a un sujeto ya dado, consumado e inmutable que sólo tendría que

aceptar y cumplir los preceptos que se le imponen o que se le proponen, sino a un proceso político en el que lo que está en juego es su configuración a partir del escrutinio y desmontaje de todas aquellas tendencias y verdades operantes que lo han configurado. (Hernández, 2017: 180).

La propuesta sería construir nuevas subjetividades, estableciendo una distancia crítica con las prácticas heredadas dentro de los contextos gay donde se ha erigido un ideal del comportamiento gay, que suele ser pensado como un *continuum* en el que se presenta al sexo-género-orientación sexual en una cadena natural.

En este aspecto, existen estrategias que, desde las prácticas sexuales de hombres gay, permiten generar corto-circuitos a los modelos heteropatriarcales fundadas en la penetración y en roles fijos asignados ya sea por el sexo o por la identidad y expresión de género, caracterizados por tener roles receptivos como insertivos dentro del sexo anal, estas prácticas comienzan a tomar auge en lo que se ha denominado rol neutro o “side” en Estados Unidos, que comprenden una serie de prácticas como frotación de los genitales, masturbación mutua, sexo oral. Aunque tampoco se encuentran libres de comprometer visiones machistas de conductas hipermasculinas, por ejemplo, el caso de diversos “círculos de masturbación” donde el requisito es no ser gay afeminado.

Ahora bien, el motivo de incluir en el desarrollo de la autenticidad el tema de la “estética de la existencia” es porque en la actualidad la propuesta ha tenido ecos, tanto en el ámbito académico de estudio, como en las vivencias y relatos de personas gay, quienes ven en el arte, en sus diversas formas, una forma de lograr una aceptación progresiva de sus identidades como gays, al tiempo que, muestran la prevalencia de la idea de la identidad gay como un estilo de vida que no puede ser reservado a sí mismo, sino que, en un sentido amplio, debe expresarse en el dominio de lo público. De esta forma, la “estética de la existencia” se vincularía a la idea del reconocimiento social. (Cf. Tabla 1).

A continuación, se presentan dos excursus, uno relativo a la propuesta de Giorgio Agamben quien abona en el desarrollo de las tesis dirigidas a la construcción de uno mismo propias de Foucault, esto a través del concepto de ‘forma-de-vida’. En el segundo excursus, se introduce el desarrollo que hiciera Carol Gilligan respecto a las narrativas de hombres heterosexuales como parte de los estándares morales.

## Excursus: El estado de excepción y la noción de ‘forma-de-vida’ en la obra de Giorgio Agamben

En continuidad con el proyecto foucaultiano, Giorgio Agamben aborda en “El uso de los cuerpos” la problemática ética-política que aconteció en la Antigua Grecia desde la concepción “forma-de-vida”, así como en el análisis de los dispositivos que ejercen control sobre la vida.

El concepto de forma-de-vida puede ser definido como “una vida que no puede ser separada de su forma”, o como “una vida en la cual lo que está en juego en su forma de vivir es el vivir mismo” (Smith, 2017: 314) además, la forma-de-vida compete lo siguiente: [...] ¿Qué significa esta expresión? Define una vida [la vida humana] en que los modos, actos y procesos singulares del vivir no son nunca simplemente *hechos*, sino siempre y sobre todo potencia” (Agamben, 2017: 16-17), un sujeto que no puede separarse de su actividad porque es lo mismo. Agamben (2017) lo aborda cuando reflexiona sobre la figura del *Flamen Diale*, un sacerdote que porta las insignias de su actividad de culto todo el tiempo, dado que sus funciones no pueden separarse de él. Igualmente, presenta la figura del *Führer* como un ejemplo de forma-de-vida, donde su rol social no es separable de su vida personal, Hitler no representaba la ley –como sí lo hacen otros presidentes en la actualidad cuando, despojados de su título y sus funciones, regresan a sus vidas cotidianas–, sino que era la ley; en el caso contrario, la figura de un médico que puede ser separada su profesión, su título y, aún así, queda una vida personal que puede ser plena. (Smith, 2017: 315).

Actualmente, algunas perspectivas (Smith, 2017: 316) consideran que tanto Foucault (con la inquietud de sí), como Agamben con “formas-de-vida”, intentan crear una nueva serie de conceptos en terrenos éticos inexplorados, al tiempo que, se cuestionan “¿alguien que practica la estética de la existencia de Foucault no está también construyendo una forma-de-vida, pero esta vez en un sentido positivo?”, es decir, pensar la noción forma-de vida, ya no en un sentido peyorativo como sería con la figura del *Flamen Diale* o la del *Führer*, como hasta ahora ha hecho Agamben.

El ejemplo paradigmático de una vida que no puede ser separada de su forma, en sentido positivo, podría anclarse en Sócrates, quien expresaba un modo de vida con interrogantes filosóficas no separable de sí mismo. La vida y la obra se contaminan recíprocamente, tal como en la propuesta que se ha trabajado de “estética de la existencia” de Michel Foucault.

Tanto Foucault como Agamben intentan superar ciertas concepciones éticas atadas a nociones jurídicas (como en el caso de la ley) y a nociones religiosas (desde las nociones de culpa, castigo, perdón,

inocencia, etc.) para crear nuevos marcos conceptuales de formaciones éticas que enfrenten los retos contemporáneos. (Smith, 2017: 318).

Por otra parte, es de suma importancia mencionar otro conjunto de conceptos que Agamben explora en su obra *Homo Sacer*, en este caso con los conceptos de *zôe* y *bíos*, es decir, entre la existencia como dato biológico (común a todos los seres vivos) y la vida *cualificada* política o cualificada. Esta dicotomía remite a la idea que prevalece desde los griegos, según la cual la vida natural o “*nuda vida*” (*zôe*) debe ser excluida del ámbito público y relegada al espacio invisible de lo privado, al terreno del *oïkos* (casa-intimidad del hogar), puesto que también nos ofrece preguntas para el tema que nos compete, sobre el reconocimiento, la vida pública de las minorías, en este caso minorías homosexuales. (Agamben, 1996).

Al respecto, un punto de problematización ocurre en los gobiernos democráticos liberales donde se sigue sosteniendo la dificultad por otorgar beneficios y reconocimiento a muchos grupos minoritarios, al considerarlos fuera de la vida política (*bios*) o solamente son reconocidos en tanto miembros activos dentro de un sistema productivo y de consumo capitalista.

Giorgio Agamben hace hincapié en la transición que ocurrió entre las vidas desnudas, vidas no politizadas (*zoé*) hacia la conformación del antiguo súbdito transformado, por las declaraciones de derechos universales, ahora en ciudadano, es decir, ahora es clasificado, en lo que el autor llama la biopolítica de la modernidad, en vida politizada (*bios*). Tal distinción es interesante por las lecturas que puede brindar para la interpretación contemporánea de algunas de las problemáticas que se dan en el seno de las culturas multiculturales y la lucha por el reconocimiento político y completo de grupos minoritarios. (Agamben, 1996: 6).

En ese sentido, es importante mencionar, como indica Cuauhtémoc Hernández (2017: 72) que el biopoder, o el poder sobre la vida, opera no sólo en un rango generalizable del aparato estatal o mediante las relaciones económicas, sino que operan una difusión cotidiana mediante mecanismos y prácticas sociales que, en tanto infinitesimales, son reagrupados, desplazados y utilizados de forma que puedan resultar en una dominación más general.

## Excursus: La ética del cuidado de Carol Gilligan

En este apartado se rescata una breve acotación para nuestra investigación, aunque para nada son menores las aportaciones que Carol Gilligan hiciera a los estudios de Filosofía moral y psicología moral del desarrollo.

En su ensayo “La ética del cuidado” Gilligan apunta al análisis y estudio a partir de entrevistas cualitativas con adolescentes sobre el desarrollo moral, haciendo uso de metodologías comparativas entre el desarrollo psicológico como punto de argumentación y justificación de decisiones morales que llevan a cabo hombres y mujeres, en ellas, Gilligan presenta las diferencias entre la forma en que se han socializado las experiencias de hombres y mujeres en torno a temas morales, esto sin caer en esencialismos o comprensiones binarias sobre el género, si ha ocurrido de tal manera, ha sido por una estructura jerárquica patriarcal sobre tales vivencias.

En sus estudios, Gilligan encontró la forma en que los hombres muestran un mayor uso de la racionalización, como recurso psicológico, para fundamentar sus respuestas morales, mientras que, aunque no exclusivamente, se ve una mayor compaginación de razón y emociones por parte de la deliberación moral en mujeres. En resumen, lo masculino se asocia socialmente con la razón, la mente y la imperturbabilidad estoica (control y dominio de las pasiones y los sentimientos); mientras que, lo femenino se asocia con la empatía, los cuidados, las emociones, el cuerpo y las relaciones interpersonales. (Gilligan, 2013).

Es necesario tener presente los trabajos en filosofía moral de la autora porque, en última instancia, ponen en perspectiva la forma en que se ha comprendido el desarrollo moral desde estudios sesgados hacia la experiencia masculina, otorgando voz a las comprensiones que provienen desde posturas hegemónicas; proporcionándoles, a su vez, jerarquía y poder sobre grupos minoritarios, sea de mujeres, indígenas y poblaciones LGBT+.

Asimismo, Gilligan enuncia en su ensayo las conclusiones de sus estudios y lo que llama “la tradición a sí mismas” que sufren mujeres en su adolescencia y hombres en su primera infancia, cuando deben acallar la voz de su conciencia moral, a favor de los valores hegemónicos o las formas que perciben como “correctas” o socialmente aceptables y esperadas. En varones, como dice Niobe Way, los varones parecen resistir, de niños, a la construcción binaria del género, pero, conforme van creciendo y socializándose, deben pasar por un proceso de traición a sí mismos, a lo que podría ser su “yo auténtico”

para poder ser aceptados en la comunidad de hombres, la cual categoriza la intimidad emocional como algo perteneciente al género femenino (mujeres) y propio de una orientación sexual (homosexual), en detrimento de sus relaciones íntimas de amistad y de sus preferencias de todo tipo, en el deporte, la música, la vestimenta, es decir, en sus expresiones de género. (Gilligan, 2013: 20).

Al finalizar su ensayo, Carol Gilligan abunda en la necesidad de apreciar la ética del cuidado y las emociones como parte de lo humano, superando, con ello, el binarismo esencialista que presenta el cuidado como algo propio, connatural, a las mujeres.

Sus conclusiones permiten posicionar otro tipo de interpretaciones y lecturas desde la filosofía moral para comprender la diversidad de género, desde las posturas feministas, y de la diversidad sexual, promoviendo una comprensión más compleja de las realidades.

En el capítulo se trabajó, primeramente, a modo de hilo conductor con el capítulo anterior, la manera en que Anthony Appiah presenta un análisis al problema del reconocimiento desde una postura de género y una vía política de cambio cultural.

Posteriormente, se introdujo una parte importante del marco teórico de Judith Butler para pensar los fenómenos cercanos al reconocimiento desde una comprensión compleja del género y la performatividad, alejándose de las lecturas esencialistas y ahistóricas del género. En este mismo apartado se fueron delineando los problemas sociales que enfrentan las minorías sexodisidentes frente a los embates de la heterosexualidad obligatoria y del dispositivo sexo-género.

Para finalizar se emprendió la tarea de presentar la propuesta ética de Michel Foucault como posible vía de interpretación de los problemas contemporáneos cercanos al reconocimiento y los efectos que tienen en la socialización. Más adelante se presentaron las tesis de Michel Foucault relacionadas al análisis de la sexualidad en Occidente y se propuso una manera de operativizar sus conceptos de tecnologías del yo y del género como discurso de poder-saber, para establecer, en sus palabras, una vía de desubjetivación y politización de las minorías LGBT+.

Como se ha desarrollado, las relaciones de reconocimiento se posibilitan dentro de un pensamiento ético en el que son necesarias las condiciones intersubjetivas para su establecimiento para el cumplimiento de la autonomía y la autorrealización de los grupos e individuos.

El propósito de los estudios de género a partir de la propuesta de Judith Butler intenta quebrar el proceso de la modernidad: la fragmentación y especialización de la realidad y sus saberes, por eso la necesidad de una mirada interdisciplinaria para abordar la realidad.

Habría que hacer una serie de reflexiones de esta línea, que eviten petrificar y positivizar el género. Por ello, es necesario entender que el género es una posición *queer*; donde no se incurra en el error de encasillar a los individuos en identidades fijas y en modelos diferenciales de lo que constituye lo humano. El reconocimiento del otro también ocurre dentro de sí, por eso Butler habla de deshacer el género y de cómo a través del otro es que se configura el reconocimiento social.

En el capítulo siguiente, y último del desarrollo teórico, se busca presentar algunos de los análisis cualitativos, siguiendo el modelo filosófico de la autenticidad con grupos para explorar algunas de las críticas de la autenticidad y su implementación sin reservas a modelos económicos consumistas y sus consecuencias en las vidas de los Varones Cisgénero Homosexuales.



## Capítulo IV: El ideal de la autenticidad y los vínculos con la identidad sexual y la identidad narrativa

En este capítulo se abordarán las reflexiones filosóficas sobre la identidad de género y sus relaciones con la autenticidad. El acercamiento al tema de la identidad personal se referirá específicamente a la identidad de género o identidad sexual pensadas como un sentimiento interior, por tanto, relacionado con la noción de la autenticidad.

Se desarrollará, en segundo término, las orientaciones epistémicas y metodológicas para abordar las narrativas de Varones Cisgénero Homosexuales a partir de los desarrollos sobre la identidad narrativa y dichos relatos se irán presentando a lo largo del capítulo, como ya se hizo en el capítulo anterior.

Posteriormente, se tratarán las reflexiones filosóficas sobre la autenticidad en su aplicación a narrativas de personas trans, que, no obstante la especificidad de sus vivencias, pueden dilucidar otros fenómenos relacionados al género, específicamente, a Varones Cisgénero Homosexuales.

Siguiendo ese argumento se presentará, ulteriormente, el análisis filosófico y social sobre los vínculos entre el ideal de la autenticidad y las sociedades contemporáneas de consumo, en detrimento de los vínculos sociales significativos, además de presentarse dicha relación como elemento importante en la preeminencia de trastornos psicológicos, tales como la depresión, la frustración y el cansancio, siendo éstos cada vez más comunes en las sociedades contemporáneas.

### Identidad sexual: más allá de la identidad metafísica

Al respecto se partirá de las aclaraciones realizadas por Bernard Williams, quien, hablando de la identidad metafísica, se enfoca también en aspectos propios de ésta, tales como la identidad sexual y la identidad social. Si bien el tema de la identidad en metafísica involucra condiciones diversas como el problema del uno y los muchos<sup>21</sup>, la continuidad en el paso del tiempo<sup>22</sup>, cuando esta serie de

---

<sup>21</sup> Cuando en ciertas especies no se puede distinguir entre el individuo y el conjunto, como en la clonación, la división (como en el caso de las amebas), el problema de la forma y la materia, donde las partes de una entidad pueden cambiar, pero se conserva el todo. (Williams, 2011: 68).

<sup>22</sup> En referencia a la cuestión del cambio en el tiempo, tal como la renovación constante que tiene efecto en las células de un organismo, surge la pregunta sobre si ese organismo sigue siendo el mismo o se podría decir que ya es otro. (Williams, 2011: 68).

interrogaciones metafísicas son referidas a las personas se complejiza el campo de reflexión filosófica, pues, al intentar definir qué o quién es una persona se involucra en la reflexión la ética y la política en múltiples sentidos. La identidad también puede expresar la pertenencia; a saber, la dimensión de la identidad personal en la pregunta quién soy, en el sentido de pertenencia a una familia, grupo, que es cuando se habla de una identidad social, así, el autor menciona los casos de la identidad gay, lésbica, etc. que, como bien menciona Bernard Williams (2011: 71), este tipo de identidad puede ser producto de una elección personal al ser una identidad que en la que el individuo se reconoce y considera como propia, o, y esto marca toda la diferencia, puede ser una que se le impone por ciertos estereotipos o propiedades asignadas por un grupo externo, lo cual obstaculiza la libertad de vivir.

De igual manera, la definición de identidad social fue acuñada por Henri Tajfel, quien la define como: “la conciencia de un individuo de que pertenece a ciertos grupos sociales unidos por valores o aspectos emocionales que todos comparten”. (Williams, 2011: 72).

Siendo así, la identidad social debe ser algo cuya importancia sea muy grande para la constitución de la identidad personal, no sólo basta con que aporte a la autoestima de la persona, debe, entre otras cosas, proporcionar la base de emociones, pensamientos, reacciones, o, de manera amplia, elementos para las decisiones de vida, de tal suerte que la identidad gay puede no ser significativa para una persona, generando que la persona prefiera asimilarse dentro de un grupo más amplio de identidad como “ser humano”, o dentro de una clase social, siendo ésta constitutiva de su identidad.

En este aspecto, Williams (2011: 73) asume la complejidad del tema de la identidad en términos personales y sociales, porque sostiene que la autenticidad se encuentra dentro las personas, para explicarlo pone el ejemplo de cuando personas deciden unirse a una secta o a un club determinado; en tales casos, no es que la identidad se encuentre por pertenecer a la secta o al club social, sino que se encuentra algo ahí que ya estaba o era parte de la persona. Sin embargo, en los debates sobre la identidad, la identidad sexual toma complejidades nuevas, porque se juega una importancia mayor en ellas, ya que, además de atravesar un problema de determinismo genético o social, atraviesa la cuestión referente a la voluntad de alguien por adscribirse a esa identidad como parte fundamental de su ser.

Esto nos ayuda, quizá, para ver por qué la política de la identidad debiera ser tan esencial en nuestra vida ahora. Desde la Ilustración, una aspiración recurrente de la política distintivamente moderna ha sido por una vida que sea, desde luego, individual, particular, mía, dentro del alcance de mi

voluntad, y al mismo tiempo exprese más que a mí, y le de forma a mi vida en términos que signifiquen algo porque se hallan más allá de la voluntad y que me están concretamente dados. Es la política, si te gusta, de la autorrealización. Ese término contiene en sí mismo obvias dificultades: es, incluso, gramaticalmente ambiguo entre actividad y pasividad, de una manera reveladora. Aquellas oscuridades son el producto no de una mera ineficiencia semántica, sino de tensiones políticas y personales no resueltas. Esta es una aplicación de una lección más general acerca de los problemas filosóficos de la identidad, que, si encontramos sistemáticamente difícil saber qué decir, el problema se halla probablemente no en nuestras palabras, sino en nuestro mundo. (Williams, 2011: 73).

Se puede entender en la cita del autor que la identidad personal, junto con la identidad sexual y de grupos, conlleva la inclusión de diferentes disciplinas filosóficas como la ética y la política, para su análisis, y en esas honduras se encuentra el debate sobre la pasividad o actividad que toman los agentes, es decir, las personas en la construcción de la autenticidad. Más que estar acotado en una dimensión metafísica, lo importante surge cuando las identidades sociales pasan a ser parte de la identidad personal, precisamente, en grupos de personas gay, la asunción de la identidad y la orientación sexual es un proceso personal, pero, sobre todo, es un proceso político. Contrario a lo que ocurre en muchos grupos de homosexuales, la condición de gay debería ser políticamente previa a otro tipo de propiedades que definan la identidad de una persona, tal como lo sostiene Pablo Vidarte, en su texto “Ética marica” (Vidarte, 2007), es una propiedad de la identidad personal que atraviesa en su totalidad la vida de las personas sexodisidentes.

En suma, la interacción con la alteridad forma una parte importante para la creación de las identidades referidas a personas y grupos. Por esa razón, se seguirá el diálogo de la identidad con la introducción de una identidad dialógica como la presenta Charles Taylor y, además, se presentará la identidad narrativa trabajada por Paul Ricoeur, en consonancia con el planteamiento del primero.

## Identidad dialógica o identidad narrativa

En apartados previos de esta investigación se ha hablado del tema de la identidad personal en sus vínculos con otro tipo de identidades que son, por demás, sumamente importantes cuando se habla de humanos y sus conflictos, como lo son la identidad sexual y la identidad colectiva; prosiguiendo con este desarrollo, se recordará, como se ha establecido desde el capítulo primero, la definición de la identidad personal como un proceso fundamentalmente dialógico e intersubjetivo:

Este rasgo decisivo de la vida humana es su carácter fundamentalmente *dialógico*. Nos transformamos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y, por tanto, de definir nuestra identidad por medio de nuestra adquisición de enriquecedores lenguajes humanos para expresarnos se incluyen los "lenguajes" del arte, del gesto, del amor y similares. Pero aprendemos estos modos de expresión mediante nuestro intercambio con los demás. (Taylor, 2009: 62).

Al respecto se ha abordado ampliamente en los capítulos primero y segundo la elección de Taylor por la construcción de la identidad entendida en su sentido dialógico e intersubjetivo, alejándose así, de las connotaciones que ha tenido la autenticidad en tanto individualismo y egoísmo.

La construcción de identidad opera a partir de los diálogos que se sostienen con otros, en particular, aquellas personas que son cercanas, mismas que articulan los distintos elementos de la identidad personal, la cual es, por tanto, una formación de exigencias, demandas, deseos e intereses, que los otros, vivos o fenecidos, depositan. Inclusive, la construcción de la identidad y de la vida se realiza necesariamente en el marco de una narración, a partir de la cual se puede entender la propia vida y las acciones de otros. Dentro de esta concepción, se puede entender la identidad en su nivel polifónico, precisamente por la importancia de tales intersecciones con el mundo social. (Appiah, 2007; Guignon, 2004).

De esta manera, las narraciones que se hacen de la vida se organizan con base en las convenciones sociales, en la forma en que se estructuran otras narrativas, desde la cultura popular, o los medios que se tengan a disposición, de esta manera, se puede entender que la forma de organizar la vida de una persona homosexual sea en relación a la narración de asumir su sexualidad en público y en la forma en cómo

encaja en el marco de colectividades más amplias. (Appiah, 2007: 56). Esta es una exigencia que, desde la Modernidad, conlleva la construcción de la narración de vida como vía de expresión del yo.

Por su parte, y en concordancia con la postura dialógica de Taylor, Paul Ricoeur, esclarece lo que se ha definido como identidad narrativa, resultado, si se puede llamar así, de la búsqueda por el autor o el agente de una acción dada: “La historia narrada dice el quién de la acción. Por lo tanto, la propia identidad del quién no es más que una identidad narrativa. En efecto, sin la ayuda de la narración, el problema de la identidad personal está condenado a una antinomia sin solución: o se presenta a un sujeto idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados, o se sostiene, siguiendo a Hume y a Nietzsche, que este sujeto idéntico no es más que una ilusión sustancialista, cuya eliminación no muestra más que una diversidad de cogniciones, de emociones, de voliciones.” (Ricoeur, 2009: 997).

En adelante, Ricoeur presenta la diferencia que encuentra entre uno mismo (*ídem*) y el sí-mismo (*ipse*<sup>23</sup>), la primera hace referencia a una cierta metafísica de la identidad, referida a la sustancia, y, la segunda, refiere a la identidad narrativa, aquella que puede “[...] sustraerse al dilema de lo mismo y de lo Otro [...]” (2009: 998). Con esto, la identidad narrativa puede ser reconfigurada, el sí mismo puede transformarse en su aplicación reflexiva de las configuraciones narrativas, es decir, puede cambiar en el acto de narrar (se), en una composición que conjunte su vida, como en la autobiografía o en la historia de vida, en donde dichos relatos pueden ser verdaderos o ficticios, lo que importa es “[...] lo que un sujeto cuenta sobre sí mismo. Esta reconfiguración hace de la propia vida un tejido de historias narradas.” (Ricoeur, 2009).

El autor enfoca su estudio a la identidad como transformación, ya que, como indica, la experiencia humana contradice la inmutabilidad de un supuesto núcleo personal. En la experiencia interior, nada elude el cambio, mismo que también es visible en lo corporal y mental; aquí Ricoeur se enfrenta a la frase kantiana sobre el principio de la permanencia: “todos los fenómenos contienen algo permanente (sustancia), considerado como el propio objeto, y algo cambiante, considerado como una mera determinación suya, es decir, como un modo de existencia del objeto” (Ricoeur, 1999: 217). Evidentemente, hay elementos dentro del relato que no cambian; a saber, la designación de una persona

---

<sup>23</sup> *Iipse*, tal como indica Ricoeur, quiere decir ‘propio’ y su opuesto no es diferente, sino otro, ‘extraño’ [...] esta segunda definición guarda una relación con la permanencia en el tiempo que sigue resultando problemática, su objeto de estudio es la identidad como *ipseidad*, sin juzgar de antemano el carácter inmutable o cambiante del sí mismo. (Ricoeur, 1999: 216).

mediante el mismo nombre, lo cual ocurre desde que nace hasta que muere, pero ese argumento no es suficiente para contradecir la noción del cambio.

Este sí mismo, del que habla Ricoeur, no hace referencia un cierto narcisismo o solipsismo, tal como lo habría denunciado la hermenéutica de la sospecha –la cual tildaría a semejante construcción como producto de la ilusión o del desconocimiento –; sino que, por el contrario, hace referencia a una vida que ha sido purificada y clarificada, en donde se desvelan los efectos de la cultura que se han aplicado sobre ese sí mismo y sobre un colectivo, ya que, al recibir las obras y relatos de la cultura, se convierten tanto para el individuo, como para la comunidad, en su historia efectiva. (Ricoeur, 1999, 2009).

En tanto lector y conocedor del psicoanálisis, Ricoeur presenta a esta disciplina como un laboratorio donde se puede verificar el proceso de reelaboración de la historia personal, donde el sujeto rectifica parte de su historia y presenta una narración coherente, aceptable para su consciencia e inteligible de su historia, donde el narrador pueda reconocer su *ipseidad*. (2009: 999). Dicho proceso es aplicable a la comprensión de las narraciones de una colectividad, en los hitos en los que se reconoce y sus ajustes posteriores, dependiendo de nuevas narraciones o el descubrimiento de relatos o textos no tomados anteriormente en consideración.

Ahora bien, la hermenéutica de la sospecha sí tiene relevancia en el sentido que parece ser, en la época contemporánea, el camino obligado para la búsqueda de la identidad personal, pues ésta no sólo buscaría los hitos culturales, contextuales e históricos involucrados en la creación de la identidad, sino que también se preguntaría por la autenticidad de esa identidad, que, después de todo, estaría mediada por la alteridad. (Ricoeur, 1999: 229).

Existe un componente ético entre la identidad narrativa y la *ipseidad*, pues la identidad narrativa no se agota en la *ipseidad* del individuo o de la comunidad, confluye con elementos como la imaginación y la voluntad, también, con la dimensión normativa, valorativa y prescriptiva de la que ninguna narración, durante el proceso de constitución de la subjetividad, puede escapar. El narrador no parte de una visión del mundo éticamente neutral. Postula cierta valoración que lo incluye tanto como a su lector. (Ricoeur, 2009: 1001).

La pertinencia de la noción del tiempo en la identidad narrativa es necesaria, pues, en oposición a la noción de tiempo lineal, la experiencia humana del tiempo a través de la narración ha probado ser más compleja. En este sentido, como indica Charles Guignon haciendo referencia a la obra de Ricoeur,

el presente es siempre vivido como una intersección entre el pasado y el futuro, siendo este último el más relevante y estructurante para la experiencia humana, pues guía nuestras acciones presentes, las dota de sentido y, en cierta forma, establece sentido a lo pasado; generando, así, una forma circular del tiempo. (2004: 77).

La identidad narrativa permite dar cuenta de la manera en que se puede narrar la vivencia de hombres homosexuales, aunque no sea exclusiva de ellos, pues, tanto el saberse homosexuales como identificarse como tales, en momentos como la “salida del clóset”, marcan un hito en su historicidad, con un antes y un después, siendo el presente un punto de aglutinamiento de todo lo que se vivió en el pasado. (Véase tabla 1).

Esta postura de identidad narrativa, apela al modelo de la autenticidad como construcción o proceso de modelado del ser, cercano al modelo nietzscheano de “estética de la existencia”, en oposición a la identidad auténtica entendida como un “yo real” en tanto esencia de las personas. Aunque se agrega la idea de que, para alcanzar la autenticidad, es necesario tener conciencia e interés por cuestiones políticas y sociales del momento en que se vive y una actitud hacia el activismo político y comunitario. (Guignon, 2004).

Resumiendo lo expresado hasta este punto, la noción de identidad narrativa, junto a la identidad dialógica, ofrecen vías para fundamentar la comprensión de la autenticidad vía la alteridad en sus articulaciones con la identidad personal y sexual, especialmente, brinda soporte teórico a la metodología cualitativa que se busca con la aplicación del presente proyecto, como se verá a lo largo del presente capítulo y en el capítulo quinto.

Entre tanto, se incluye a continuación el análisis hecho por Lauren Bialystok en relación a la autenticidad aplicada a personas transexuales, ya que, aunque no es objeto de este estudio, sí lo fue su incorporación por parte de diversos autores para el consecuente estudio en varones homosexuales afeminados dentro del contexto canadiense, razón por la cual sus aplicaciones pueden brindar luz hacia los alcances de la presente investigación.

## Reflexión sobre el ideal de autenticidad y el modelo filosófico de aplicación de Lauren Bialystok

Hasta ahora se ha abordado el ideal de autenticidad desde un marco general en relación a temas y problemáticas sociales, sin embargo, Lauren Bialystok, en su tesis doctoral y en múltiples artículos como “Autenticidad y los límites de la filosofía” (Bialystok, 2014), y más específicamente en “Autenticidad e identidad trans”, ha realizado investigaciones sobre el concepto de autenticidad y su relación con la metafísica y la ética en articulación con personas trans.

La noción de identidad auténtica, menciona Bialystok (2013: 122) tiene una serie de preguntas metafísicas que entran el contexto del feminismo, postestructuralismo y los discursos *queer*<sup>24</sup> acerca del sexo y el género: ¿Qué significa decir que alguien es hombre o mujer, si los marcadores de identidad como la orientación sexual y la identidad de género son propios de sí mismo?, ¿Cómo se puede saber entonces cuáles son las influencias de la cultura y la crianza en la creación de esas facetas de la identidad?

Si bien la filósofa canadiense menciona la importancia de los avances realizados por las teorías feministas y los estudios *Queer* en relación a la liberación de los cuerpos e identidades, apartándolas de los binarismos de género; no es tan reacia a eliminar del análisis cierta construcción crítica del esencialismo, hoy en día tan mal visto por filósofos y no filósofos estudiosos de los temas de género, esto por ofrecer miradas pre-determinadas de las identidades, de ahí que, la noción de autenticidad también se vea descalificada de estos estudios *Queer* como una postura obsoleta; no obstante, ella reconoce en su ensayo las razones por las cuales lo *queer* y el feminismo han dislocado las formas binarias opresivas que dictaban el significado del sexo y género por formas de identidades más fluidas en sus conceptos, por eso, su objetivo es mostrar cómo la autenticidad puede aplicar para el estudio de la identidad sexo y género, ampliando brechas dentro de posturas *queer* y performativas del género.

---

<sup>24</sup> Las personas *queer*, o quienes no se identifican con el binarismo de género, son aquellas que además de no identificarse y rechazar el género socialmente asignado a su sexo de nacimiento, tampoco se identifican con el otro género o con alguno en particular. Dichas personas pueden manifestar, más que identidades fijas, expresiones y experiencias que: 1) se mueven entre un género y otro alternativamente; 2) se producen por la articulación de los dos géneros socialmente hegemónicos; 3) formulan nuevas alternativas de identidades, por lo que no habría, en sentido estricto, una transición que partiera de un sitio y buscara llegar al polo opuesto, como en el caso de las personas transexuales. Las personas *queer* usualmente no aceptan que se les denomine con las palabras existentes que hacen alusión a hombres y mujeres, por ejemplo, en casos como “todos” o “todas”, “nosotros” o “nosotras”, o profesiones u oficios (doctoras o doctores), entre otras situaciones; sino que demandan —en el caso del idioma español— que en dichas palabras, la última vocal (que hace referencia al género) se sustituya por las letras “e” o “x”, por ejemplo, “todes” o “todxs”, “nosotrxs”, “doctorxs”, etc. (CONAPRED, 2016).



Ella está en contra de la identidad pensada a partir de lo social como un elemento fijo; por esta razón defiende un tipo de esencialismo que no opere bajo los términos binarios de género. Su propósito es que la autenticidad puede, de hecho, aplicarse a la identidad del sexo/género, a través de las narrativas de gente trans, desde la perspectiva de la primera persona, nunca desde la opción intersubjetiva.

Bialystok se opone a los planteamientos de muchas feministas, entre ellas Judith Butler, argumentando que, si todo fuera cultural en la cuestión del sexo/género, habría una regresión infinita, porque, de ser así, de dónde podrían venir nuestros signos culturales si no de una identidad sentida de sexo/género que es previa a la cultura. (2013:137).

La filósofa canadiense trabajó con las narraciones de personas trans y, desde su perspectiva y su metodología cualitativa de investigación, aclara que la autenticidad puede pertenecer a hechos metafísicos a los que quizá nunca tengamos acceso sin adulteraciones, pero que, las narrativas respecto a la identidad sexo/género de personas trans son un gran candidato para la autenticidad, porque parecen ser aplicables a los retos de la identidad de género en general. (2013:137). Al tiempo que ayude a esclarecer miradas anti esencialistas presentes en las teorías feministas y los *Gay and lesbian studies*.

La autora trabaja con las narrativas de las personas trans, desde la autoridad de la primera persona, concediendo a las mismas personas trans no sólo la autoridad ética, sino epistémica, en referencia a lo que tienen que decir de sus propias identidades; teniendo presente que, los fenómenos aledaños a estas experiencias y definiciones personales son diversas; hay personas trans que se nombran desde la categoría trans, algunas otras simplemente como hombres o mujeres. Ella señala que sus experiencias cumplen, a cabalidad, los componentes de congruencia que designa la autora para la autenticidad, sin ser estos de carácter obligatorio o ideal, simplemente es un modelo de aplicación.

Su investigación apunta al estudio de la autenticidad aplicado a este grupo de personas para eliminar las interpretaciones de esta noción que han sido nocivas y que presuponen la presencia de estigmas y prejuicios en la sociedad, considerando, incluso, las interpretaciones que hacen especialistas de la salud mental, especialmente psiquiatras, quienes ostentan todavía gran autoridad para determinar la autenticidad y la veracidad del deseo de una persona por transicionar – sea mediante cirugía de reasignación de sexo o comenzar tratamientos hormonales –, específicamente, esta autoridad se fundamenta, aún, en el uso manual de trastornos mentales con un enfoque estadístico-nosográfico en sus criterios.

Desde sus conclusiones, una persona trans es auténtica en relación de su yo consigo mismo<sup>25</sup>, no por su relación con otros. La actividad de ser auténtico ocurre en relación a su coherencia con el estatus ontológico de esa persona: quién es, no en relación a los otros, ni en relación a categorías sociales “[...] Ser auténticos tiene que ver con vivir en coherencia con una verdad metafísica de mí mismo. Nadie puede decir, solamente con la evidencia de mis conductas<sup>26</sup>, si estoy siendo o no auténtico.” (Bialystok, 2013: 124). Por supuesto, aún en su modelo “internalista”, contrario al intersubjetivo Taylor, presenta posibilidades de los vocabularios externos para conformar la autenticidad propia e, incluso, la posibilidad de que en cada persona haya formas de ser más verdaderas que otras, que, precisamente por su inautenticidad, permiten la autenticidad. La autenticidad, a menudo, tiene que ver con una alineación o consistencia entre los aspectos internos y externos. (2013: 125).

La postura de la filósofa respecto a la autenticidad, pone en tela de juicio la denominada ética de la autenticidad de Charles Taylor, al mencionar que ésta no es una noción moral, dado que no hay conexión entre la conducta de una persona y algún principio ético; y es, por el contrario, una articulación de la conducta y algún hecho de la identidad de esa persona, lo cual puede o no ser acorde a alguna normativa. (Bialystok, 2013); la postura de Taylor, por otra parte, parece más verosímil toda vez que, como expone, la autenticidad se ha vuelto un ideal en las sociedades contemporáneas y, no solo eso, sino que Taylor articula el ideal con las tradiciones históricas y contextuales de su surgimiento. Sin embargo, se puede argumentar que Bialystok no está analizando la autenticidad en tanto ideal de conducta, precisamente ella está en contra de la autenticidad cuando se convierte en un criterio normativo, como en el caso de las personas trans y la psiquiatría, por ello, concluye que la autenticidad es una designación metafísica, pero que se emplea, casi sin excepciones, con una intención ética. El ideal de autenticidad no tiene como requisito la convergencia a ciertas normas morales, por eso no hay razón *a priori* de que aspirar a la autenticidad convierta a alguien en una “mejor persona”. (Bialystok, 2013: 127).

---

<sup>25</sup> Como se mencionó en el capítulo primero, la relación que contempla a la alteridad desde la postura de Bialystok convendría a un concepto como la sinceridad.

<sup>26</sup> Bialystok menciona que, en relación con la conducta, debería haber también una conexión con la identidad verdadera de esa persona. i.e. dos mujeres podrían vestirse de hombres, pero una podría estarlo haciendo para poder entrar a un espacio exclusivo para hombres, mientras que otra lo hace porque, en realidad, es un hombre. La conducta incluso puede ser habitual y, aún, no responder a cierta motivación interna, por tanto es inauténtica. O, al revés, tener profundas posturas políticas y, después cambiarlas radicalmente a partir de una experiencia transformadora, en este caso la duración de sus convicciones en el tiempo no es determinante. (Bialystok, 2013: 125).

La estructura esencialista que se aborda tiene un fuerte bagaje metafísico, puesto que se pregunta hasta qué punto ciertas convicciones o características de las identidades personales se pueden quitar o derivar del contexto de esa persona, sin que deje de ser ella misma, incluso desde la perspectiva de la primera persona, pues ni la introspección delimita claramente lo que es principal en una persona de lo que puede ser secundario. (Bialystok, 2013: 126). Otro aspecto, es que ese componente “esencial” debe ser suficientemente duradero para caracterizar al individuo, por esa razón no es usado para eventos aislados o fugaces. Las identidades personales, concede la autora, son demasiado fluidas y llenas de capas como para poder cumplir con ciertos componentes para la autenticidad, aunque eso no sucede con la identidad sexo/género, como se verá posteriormente. No obstante, y es necesario aclararlo, el tipo de esencialismo que defiende es crítico, no binario, ni rígido o de corte “natural/fisiológico” para entender el sexo o el género.

Otro de los componentes de la autenticidad, según su modelo, corresponde al hecho de que, por tentación, se puede admitir como virtuosa cada acción emprendida por la persona sólo por haberla elegido; a saber, tal proposición sería una falacia y una trivialidad, coincidiendo, en este aspecto con Taylor, quien menciona que no todo es auténtico y valioso por ser consecuencia de una elección personal, de ahí la necesidad de criterios de valor previos.

El siguiente elemento que toma en cuenta en su análisis sería la no-conformidad con los contextos sociales y lo que se espera de la persona, para ser auténtico no debe ser obligatorio tener a otros en cuenta, por eso, autenticidad y no-conformidad no son sinónimos, pero si fuera el caso de que alguien se comportara auténticamente y eso coincidiera con lo que se espera de él, debiera ser eso, una coincidencia. La autenticidad idealmente no responde a la presión social. (Bialystok, 2013: 127).

En la identidad sexo-género la autenticidad cumple con los componentes descritos por Bialystok, especialmente las personas trans, conllevando un cambio sea estético, quirúrgico u hormonal para la transición al sexo/género sentido como el modelo paradigmático de la autenticidad, y esto puede brindar luz sobre otras experiencias, más generales sobre la identidad sexo/género. Las personas trans, a las que Bialystok se refiere en sus narrativas, hablan de la identidad de género/sexo como núcleo de su identidad y a la que pueden responder de distintas maneras, de manera que, ocultar esa verdad o encarnar ese sentido interior puede ser tomado como una forma de ser inauténtico, como suelen referirlo en sus narrativas previo a su vivencia de transición. Sin ser esto objeto de juicio moral, enfrentan gran cantidad de costes sociales, económicos y personales como para juzgarlos moralmente por actualizar su potencial

de autenticidad, o, en el caso de personas que, aún habiendo transicionado, no se sienten auténticas aún. (Bialystok, 2013: 130).

El tipo de esencialismo que protege la autora, como se mencionó, es una postura crítica, ya que, aún con las influencias contextuales, ¿existe la posibilidad de algo que sea verdadero, en un sentido esencial, a la identidad de una persona? Las narrativas de las personas trans que Bialystok incluye en su análisis, responden en sentido afirmativo, y esto importante porque otro tipo de identidades no se ven tan en contacto o forzadas a la reflexión como lo son las personas trans; no obstante, aquí es donde Adam Davies no estaría de acuerdo en que las personas trans son el mejor ejemplo, proponiendo que los hombres gay afeminados también son un caso claro de identidades que sostienen algo como esencial a su manera de ser, como se trabajará posteriormente.

Aunando a lo anterior, Anthony Appiah, indica que el tipo de interrogaciones por el que atraviesan las personas trans es indicativo del tipo de reflexiones filosóficas en juego, ya que, incluso la pregunta por el cambio hipotético de sexo/género produce la necesidad de una nueva persona ética en la mayoría de las personas, quienes usualmente negarían siquiera este ejercicio de pensamiento, pues, en tales casos, la mayoría de las personas no suelen imaginarse a sí mismas siendo o viviendo otro sexo/género sin cambiar algo esencial de ellas. La intuición de la filósofa es que la identidad de sexo/género es, en casi todos los casos, un tema esencial para el sentimiento de identidad personal – en su postura crítica de esencialismo referido al sexo/género, no delimitado a binarismos ni a meras conductas – y, por esa razón, comporta un vínculo con la noción de la autenticidad desde la perspectiva de lo que es único e inmutable para la persona. (2013: 134).

Por supuesto, tratándose de una filósofa, Bialystok anticipa algunas de las críticas que se le pueden hacer a su teoría, siendo la primera, el peligro a la reificación del sexo/género, al postularlo como un sentimiento interno que es fijo y permanente, y que, de serlo, eliminaría o reduciría considerablemente la posibilidad de liberación de las normas opresivas. La segunda sería que una experiencia del sexo/género no debería negar las experiencias de otras personas o incluso es pertinente decir que no es viable comparar experiencias como un cambio en la elección de carrera, con las vivencias y narrativas propias de una transición de sexo/género, que son cambios que pueden alterar hasta la manera en que socialmente son concebidos o quitarles su estatus como humanos. (2013: 133). Por último, se anticipa la crítica sobre los criterios de validez de las narrativas usadas que, hasta cierto punto, son las mismas a las que recurren autoridades psiquiátricas o los manuales estadísticos como el DSM, cuando, probablemente,

haya una enorme cantidad de narrativas que no se han permitido escuchar y que pueden ser, precisamente, contrarias al modelo de esencialismo referido a la autenticidad de la identidad sexo/género.

En ese sentido, esta propuesta filosófica para entender la autenticidad, puede brindar luz sobre narrativas como la “salida del clóset” en personas gay, dado que éstas suelen vivirse y referenciarse como procesos de despertar de algo interior, que, al momento de reconocerse, son motivo de sentimientos y sensaciones variadas, que van desde la alegría, la adrenalina y el orgullo, y en general, un amplio sentido de liberación, como si antes de esto se ocultara algo o se aparentara, causando sentimiento de culpa por no existir congruencia con ese sentimiento interior. Asimismo, la autenticidad gay, parece, en algunos casos reportados (Cf. Tabla 1), se adquiere por medio de experiencias relativas a la fantasía en la masturbación, el acceso a la pornografía o en experiencias homoeróticas con pares heterosexuales.

El paradigma de la autenticidad en hombres homosexuales suele ser el *Drag*, donde los hombres y también mujeres pueden exaltar, con miras críticas y performativas, a estereotipos de género, que van desde la vestimenta hasta las conductas y actitudes de extravagancia. Las personas que se dedican al *Drag*, suelen verse en las comunidades gay como auténticos por ser expresarse congruentemente con lo que son, siendo indiferentes a prejuicios sociales sobre el género, tal tema sería paralelo a la investigación y requeriría de su propio espacio de desarrollo, por el momento se enfatiza el carácter de la autenticidad ligada a la feminidad y su expresión en hombres gay. (Cf. Tabla 1).

La vivencia de la feminidad no es reportada por los colaboradores en sus narraciones como algo esencial, sino como una conducta que se gesta en el interior de las prácticas, no es una muestra que sea capaz de zanjar el debate, pero es llamativo que confrontan la tesis de Bialystok en el sentido de una esencia sentida, claro que es con una población diferente y es ahí donde se pueden establecer las irregularidades de comprensiones. (Cf. Tabla 1).

En suma, el trabajo de Bialystok aporta al debate y comprensión filosófica sobre la identidad personal y el sesgo que el anti-esencialismo ha venido a caracterizar el feminismo y el discurso crítico en los estudios de género, su esencialismo es referido a la autenticidad, pues ella tiene en cuenta los esfuerzos históricos, entre ellos los de Judith Butler, sobre la comprensión del sexo/género como constructos propios de los individuos con sus propias anatomías, lo que significa que no son pre-discursivos o naturales, es decir, implantados en el cerebro de los humanos previo a su contacto con otros, aunque, aún falte por explicar cómo es que se adquiere ese sentimiento de esencia como núcleo de la autenticidad.

Para proseguir, se hablará del trabajo de Adam W.J. Davies, de la Universidad de Guelph, en Canadá, quien utilizó el abordaje filosófico de Lauren Bialystok para extender el análisis filosófico a hombres gay “afeminados”.

#### Aplicación filosófica de Adam W. J. Davies, en torno a los gays “afeminados” o femeninos

Es importante mencionar el trabajo de Adam W. J. Davies porque examina la concepción de autenticidad en la identidad sexo/género de Lauren Bialystok, para proponer que los gays “afeminados” o “*femme*” presuponen un caso fuerte de teorización y trabajo filosófico aplicado a los dilemas éticos de la autenticidad en la identidad personal. Su segundo objetivo, igualmente importante, es procurar entornos seguros que, desde la escuela, se enfoquen en la enseñanza de temas relacionados a la identidad de género y al potencial de autorrealización para hombres gays afeminados o femeninos. (Davies, 2020: 1).

Tales preguntas en relación a la autenticidad son particularmente relevantes en el ámbito de las identidades de género porque muchos individuos tienen problemas a la hora de definirse como auténticos de acuerdo al sentimiento de género presente a lo largo de su vida. De esta manera, aportar a la comprensión de la vivencia de marginación dentro de las comunidades de hombres gay en culturas occidentales por cuestiones de su identidad y expresión de género. (Davies, 2020: 7).

El autor indica que las preguntas éticas sobre la autenticidad elevan la glorificación de las masculinidades hegemónicas en las comunidades gay, donde las conductas masculinas – o, también llamadas, credenciales de masculinidad – se sobreponen a la expresión personal, lo cual puede llevar a problemas psicológicos a la larga, pues, en la búsqueda por alcanzarlos requisitos normativos del ideal, existe una constante denigración a la femineidad en varones homosexuales. Incluso, dentro de las comunidades gay existe una tendencia y aspiración a la hipermasculinidad, que adquiere formas diversas, desde la cultura fitness, la ingesta de testosterona o suplementos para modificar el cuerpo, etc. (Davies, 2020: 10).

Por consiguiente, para quienes viven y sufren gran marginación por cuestiones de su identidad y expresión de género, sus identidades personales e identificaciones con la femineidad importan demasiado. Desde sus narrativas, ellos hacen honor a sus identificaciones con el género, las cuales son pensadas y

percibidas como parte esencial de sus identidades, y, de manera política, las sostienen en su carácter de resistencia hacia los valores heterosexuales y la tendencia a la masculinización<sup>27</sup>.

De tal suerte, y emulando el trabajo de Bialystok, Adam Davies trabajó con narrativas de hombres gay “afeminados”, los cuales militan en contra de las normas heterosexuales hegemónicas de expresión de género dentro de las comunidades gay<sup>28</sup> y, en ese aspecto, se puede decir que aspiran a la autenticidad, en contra de la idealización de comportamientos masculinos, teniendo esta meta un alto costo social para ellos; a saber, ser discriminados y excluidos de los propios grupos. (2020: 11). En su artículo, se incluyen los análisis de diversos autores que estudiaron los fenómenos sociales que ocurren dentro de las comunidades de hombres gay, así como en aplicaciones o redes sociodigitales, que muestran un patrón de denigración hacia los gays que expresan conductas o formas de hablar femeninas porque no encarnan el modelo de conducta de un hombre heterosexual y en donde, de manera directa, expresan repudio o exclusión a tener contacto con gays femeninos.

Por otra parte, las denigraciones hacia gays afeminados usualmente provienen de una cierta sensibilidad o vulnerabilidad, que los hace ser estimados como “débiles” y esto comúnmente conlleva a problemas psicológicos, puesto que, en el desarrollo de los hombres gays se espera que haya una progresiva eliminación de sus partes femeninas, es decir, se tolera, dentro de los grupos de hombres gay, que los jóvenes se expresen con voces femeninas o con conductas y rasgos femeninos, pero, mientras van creciendo se espera que éstos se eliminen por completo.

En los relatos de la presente investigación, VaCiH afirman haber pasado por algún momento en que buscaron eliminar los rasgos femeninos, se busca hacer más grave la voz, evitar manierismos, etc. Por el contrario, apuntan que ser auténtico consistiría en salirse de la heteronorma y no preocuparse por los manierismos que denotan la homosexualidad.

---

<sup>27</sup>Un ejemplo de este estilo se puede encontrar en el documental “*Do I sound gay?*” Dirigido y protagonizado por David Thorpe (2014). En el documental el autor intenta cambiar la entonación de su voz por sonar demasiado gay, encuentra que existen varios profesionales dedicados a trabajar sobre la dicción, entonación y otros factores que se juegan al hablar, especialmente para actores que quieren sonar más masculinos. Al concluir el documental, el autor decide apropiarse de su voz al reconocer que su intento por cambiarla obedecía a la homofobia internalizada, y dejarla como ya era, con las implicaciones sociales que esta decisión conlleva.

<sup>28</sup>Tal como indica Carlos Monsiváis (2010), y ampliando su tesis, ser afeminado es por un lado una forma de seducción, pero, es, sobre todo, una forma de resistencia, en el sentido que, si de antemano se asume la condición de vencido, a saber, al haberse asimilado a la conducta del género vencido, lo que queda es el poder de transformar las dinámicas de poder frente al heteropatriarcado.

A su vez, en los grupos de homosexuales, se mantienen estereotipos hacia los gays afemenidados, a veces nombrados como los “auténticos gays” y, simultáneamente denigrados por homosexuales varoniles, quienes se sostienen como superiores por seguir cierta heteronorma. Es curioso que se mantienen estereotipos de género, donde ser femenino o ‘jotear’ (hablarse con otros gays en femenino<sup>29</sup>) está bien como un juego, pero no es motivo de atracción amorosa o sexual. Los gays femeninos suelen buscar gays varoniles, así como a preferir un rol de sumisión, según relatos de VaCiH. (Cf. Tabla 1).

El ideal de autenticidad en hombres homosexuales se extiende en modelos de conducta normativos que se crean en diversos sentidos, por un lado, los gays femeninos se convierten en “más auténticos” porque son expresivos de una esencia gay, conocen de moda, de artistas pop del momento, son extravagantes, etc; mientras que, por el otro lado, los hombres gay varoniles son excluidos por verse como personas que inhiben su verdadero yo o aparentan una masculinidad heteronormativa que no es congruente con su interior, aunque, ellos, a su vez, pueden ser fuente de discriminación hacia gays femeninos, en el caso más mencionado por VaCiH (Cf. Tabla 1), se da en aplicaciones móviles de ligue donde imperan una gran cantidad de mensajes negativos o perfiles que buscan no obvios, femeninos, o que buscan sexo, etc.

De igual forma se crean ideales como el de la promiscuidad o de ciertas experiencias como requisitos para la autenticidad gay<sup>30</sup>, tales como el *cruising*, el drag, maquillarse, pintarse el cabello, etc. Se crean mandatos donde los gays femeninos son catalogados como los pasivos de la relación sexual, y se les exige una congruencia de su feminidad, con su modo de hablar, vestirse, y en ideales corporales, mandatos que, por supuesto, generan problemas psicológicos, como los que se exponen en la parte final del capítulo.

En los relatos de VaCiH, perdura gusto por las muñecas, artistas pop mujeres, gusto por juegos delicados, no rudos, juntarse con las mujeres en la casa, escuchar sus pláticas, o juntarse con las niñas del salón de clases, ser ordenados y limpios. No obstante a lo anterior, reportan mantener ciertos estereotipos y prejuicios de género: piensan a las mujeres como sumisas, ordenadas, limpias, empáticas

---

<sup>29</sup> En este aspecto (Monsivais, 2010) lo llama travestismo verbal, el uso de referencias y pronombres en femenino para referirse a personas igualmente gays.

<sup>30</sup> Esta idea ya estaba prefigurada en la obra de Carlos Monsivais (2010: 102), donde menciona que el gueto de gays adinerados genera una serie de requisitos y códigos conductuales de afeminamiento con el objetivo de volverlos inofensivos y, a la vez, indestructibles, ya asumieron la posición de vencidos, ya no les queda nada por perder. Sin embargo, tal hipótesis es sostenida como un producto meramente cultural quizás vinculado a una cuestión de clases, pero no es asimilado al contenido moral-político en la esfera social más amplia, tal y como es tratado en esta investigación.



y cariñosas, de ahí encuentran un lazo con su feminidad, mantienen actitudes como “comadreo” o “jotería” como propias de las mujeres, y, por el contrario, el coraje o valentía cuando defienden sus derechos o sus identidades, como cuando salieron del clóset, como cercanos a lo masculino y viril en ellos.

Los elementos de la discusión aportados por Davies permiten entretejer elementos discursivos de personas homosexuales, quienes, en sus relatos, mencionan haberse enfrentado al miedo de los familiares a que se conviertan en mujeres, es decir, que sean transexuales o se travistan. Aquí se pone en discusión de la tesis sostenida por (Monsivais, 2010) donde se presenta la idea del travestismo, usualmente con fines artísticos, como el preámbulo a la homosexualidad, pues, en los prejuicios de los familiares de VaCiH entrevistados, la meta de la homosexualidad parece ser el convertirse en mujeres. Por otra parte, ven lo femenino como una forma de experimentación y liberación de sus personalidades y de su autenticidad, desde sus relatos (Cf. Tabla 1). Ser femenino es una manera de ser uno mismo (gay) como una maduración porque uno ya no existe o se supera el miedo por lo que los otros digan, incluso gays menos “maduros” en su proceso.

En resumen, Davies concluye que las éticas de la autenticidad y de la identidad personal tienen diálogos pendientes con los gays afeminados, quienes perseveran a pesar de las condiciones socioculturales que devalúan sus identidades de género. También es necesario apoyar al desarrollo de la identidad y expresión de género de jóvenes y adolescentes sin estigmas hacia “lo femenino”. La visión esencialista del género, abordada por Bialystok presupone, según Davies, una respuesta a teorías del género postestructuralistas, tales como la de Judith Butler, quien estima, según el autor, que las experiencias y narrativas que hablan de un sentimiento interno son casos de “falsa conciencia” a nivel epistémico. (2020: 20).

Continuando con los objetivos del presente trabajo, se cimentarán algunas de las críticas y disquisiciones que se le pueden realizar al ideal de autenticidad para aterrizarlo a la aplicación, como se verá en el capítulo quinto con narrativas de Varones Cisgénero Homosexuales (VaCiH).

Finalmente, y sin dejar de lado, compete a la presente investigación exponer algunas de las articulaciones que ha tenido el ideal de autenticidad con el capitalismo y el consumo como medio de expresión de la originalidad de cada persona.

## El ideal de la autenticidad y las patologías sociales del capitalismo

Dentro de este último apartado se comenzará por abordar la noción de autenticidad y su comprensión contemporánea, ya que, esta relación puede complejizarse si se estudian los vínculos recíprocos con el capitalismo, tal como sostiene la tesis de Somogy Varga, en “*The paradox of authenticity*” (2011), texto donde se indica que el producto que se vende en los movimientos de autoayuda es la comunicación exitosa de la propia autenticidad a través de la exaltación de las diferencias propias de cada persona como elemento de valor, lo cual podría ser una de las causas que expliquen el incremento actual de distintos padecimientos tales como la frustración, el cansancio y la depresión.

Continuando con ese argumento, Taylor invita a pensar las prácticas capitalistas de consumo contemporáneas, ya sea a partir de la adquisición de objetos o por medio de la exaltación a la personalidad con los movimientos de autoayuda que se han desarrollado por el inmenso impacto que ha tenido el ideal de la autenticidad en las sociedades actuales, donde las personas deben dirigir sus vidas expresando lo que la persona tiene como concepto de sí misma. Así, la era de la autonomía, propia de la modernidad, se ve reemplazada por una cultura de la autenticidad.

En el ensayo, Varga menciona claramente su desacuerdo sobre la supuesta neutralidad ética del capitalismo frente a las diversas formas de vida y encuentra que, en la actualidad, las patologías sociales no surgen ya de las inhibiciones a la autorrealización, sino, precisamente, de la demanda que se les hace a los sujetos por buscarla. (Varga, 2011: 2).

La tesis de Varga es que la noción actual de la autenticidad se engarza con el capitalismo y el consumo, y se separa de sus formas predecesoras como se desarrollaron en el primer capítulo, pues contempla que la autenticidad se alcanza simplemente a través del encuentro con los rasgos únicos que separan a un individuo de otro, es decir, por el valor implícito de la diferencia. Esta noción es la que ilustra sobre las posibles relaciones de reciprocidad entre la autenticidad como ideal, demanda y exigencia de las sociedades capitalistas contemporáneas, pues en la búsqueda por el yo auténtico, tal ideal se debe alinear con las exigencias del mercado capitalista. Asimismo, esta tercera concepción consiste en crear una marca propia, así, los individuos al expresar su diferencia usando sus propios recursos internos (*assets*), lo convierte en exitoso, y, en este sentido, la sexualidad juega una parte sumamente importante, ya que, el ideal de la autenticidad define al hombre como un sujeto de deseo. (Varga, 2011: 5).

La paradoja que el autor encuentra en este modelo, nombrado performativo de la autenticidad, es que necesita, en su constitución, de la alteridad para poder demarcar la diferencia personal, pero, al mismo tiempo, exige que la autenticidad se encuentre por medio de la identidad misma, sin apelar a fuentes externas. (Varga, 2011: 15).

Así, la autenticidad es una exigencia contemporánea para cumplir las exigencias del capital, pero, paradójicamente, las condiciones para alcanzarla son reducidas, por eso se convierte en un proceso que genera frustración, depresión y cansancio en las sociedades occidentales de nuestros días. De ahí que, en la actualidad exista una prevalencia de literatura sobre manuales de autoayuda. La producción de la identidad auténtica se convierte en compatible con el paradigma de producción-consumo.

El autor presenta dos ejemplos, que él considera paradigmáticos para el modelo performativo de la autenticidad, la búsqueda de pareja en una aplicación de ligue y las entrevistas de trabajo. En ambas se exige una performatividad de la diferencia como fuente de autenticidad, ya que en ambas existe una aceleración por la creación de una narrativa de vida que englobe esas diferencias personales y sus evaluaciones fuertes – valores constitutivos, metas, ambiciones, deseos, etc. – como medios para el éxito; por lo tanto, son ejemplos de actividades agotadoras y desgastantes. A su vez, está presente el problema de la desarticulación de la autenticidad de los marcos de referencia tradicionales, que, al no estar vinculados, la elección adquiere valor por sí misma, deja de ser significativa porque no existe un criterio de valoración para situaciones como estas. (Varga, 2011: 16).

En un argumento paralelo, Charles Guignon (2004) también coincide en que la forma de operar del ideal de la autenticidad en los movimientos de autoayuda, al ser puramente centrado en la propia persona, genera que se pierdan de vista otras formas de sensibilidad hacia virtudes necesarias para vivir una vida satisfactoria, y que, de hecho, esta posición privativa de la alteridad, termina en sentimientos de frustración y derrota. (p. 9). Incluso, reitera que los programas y manuales de autoayuda suelen ser coercitivos, manipuladores y financieramente explotadores de las personas, quienes, en aras de un ideal de liberación, terminan siendo atrapados y decepcionados más tarde, en los que las personas siempre se sienten frustrados por ser insuficientes frente al estilo de vida mostrado por el líder o líderes, al tiempo que, lejos de estar liberados, viven llenos de mandatos de auto vigilancia e introspección constante. (p. 16, p. 96).

Si llevamos este argumento al estudio de VaCiH, se puede dar cuenta de las patologías y trastornos mentales que conlleva el ideal de la autenticidad, donde se crean en los grupos de gays, ideales

corporales o de conducta extravagante constante, adicción al gym, etc., en general, rasgos inalcanzables que derivan en sentimientos de insuficiencia, baja autoestima que no permite relacionarse sexo-afectivamente, angustia por las expectativas de familiares, parejas y amigos, sumados al aislamiento que sufrieron en la infancia y adolescencia, el rechazo, acoso, hostigamiento y violencia, así como a que sus familiares cercanos les dejaran de hablar o se negaran explícitamente a escucharlos. (Cf. Tabla 1).

Igualmente, dentro del ideal de la autenticidad, está la cuestión de la identidad “gay” cercana al dinero y al buen gusto, donde los homosexuales que no pueden emular o alcanzar los estándares económicos, de clase<sup>31</sup>, o de cierto perfil físico, son tachados, discriminados y marginados de las comunidades. (Cf. Tabla 1).

Por esta razón, se puede ver que el problema del reconocimiento de las diferencias y minorías, que antes representaban un problema irreconciliable para el capitalismo, ahora son incorporadas para su mercantilización. La autenticidad, en estos términos adquiere lazos simbólicos-emocionales con los productos.

En ese sentido, la tesis de Jean Baudrillard en “La sociedad del consumo”, de 1970, abona en la comprensión de los vínculos entre la búsqueda de la autenticidad y el consumo, pues el autor apunta al momento histórico en que los objetos de consumo se comenzaron a ofertar como una vía de expresión de la autenticidad de cada persona y de su personalidad, pero ¿cómo puede alguien ser más auténtico de lo que ya se es?, esta es una de las problemáticas filosóficas que surgen en torno al consumo y la autenticidad.

En la actualidad, la autenticidad se alcanzaría por medio de la expresión de la personalidad original y, de manera secundaria, mediante el consumo de ciertos objetos, en tanto estos no son meros materiales, sino que cumplen funciones de estatus en una estructura más global. En este aspecto, es importante recalcar que, dentro del fenómeno del consumismo, también está involucrado el tema del desperdicio y su manejo, así como el desgaste y explotación de los recursos de la naturaleza, en donde está presente el enfoque dualista entre naturaleza-cultura; en el que la naturaleza estaría al servicio del humano, como un agente externo que está a la espera de ser simbolizado y explotado, dejando

---

<sup>31</sup> Por otra parte, la noción “gay” introduce de modernidad y tolerancia internacional sin connotaciones médicas o judiciales que comporta el vocablo “homosexual”. En México, indica Carlos Monsivais ( 2010: 256), además de la palabra gay para designar a la homosexualidad también tuvo gran auge el sentido similar que se le otorgó a ser “de ambiente”.

completamente de lado la preocupación por el ambiente o por el habitar, en aras de alcanzar la autenticidad. (Baudrillard, 2007; Ingold, 2013)<sup>32</sup>.

La personalización y la obligación de diferenciarse de los demás postula que la persona como tal deja de tener valor, es más, deja de existir, lo que la construyen son los signos, objetos, elementos de estatus y diferencia, que los convierte en productos reproducibles y, al final, los vuelve homogéneos, imposibilitando la misma exigencia por diferenciarse. No se consumen los signos, sino que son las personas las que son consumidas. Lo que Baudrillard llama la tragedia de la diferencia, porque existe un monopolio de producción de diferencias, en tanto son lógicamente incompatibles. Las personalidades dejan de ser contradictorias, espontáneas para ser fijadas en modelos producidos industrialmente. (2007: 115).

Por su parte, Baudrillard también denuncia la banalidad que se oferta en el consumo como vía de alcanzar la autenticidad, cuando se inscribe a las personas en modelos prefigurados y categorizados, las vuelve homogéneas mediante el consumo y, contradictoriamente, las aleja del ideal de autenticidad. (Baudrillard, 2007: 94).

En un análisis contemporáneo del ideal de la autenticidad, el filósofo sur coreano Byung-Chul Han en textos como “La expulsión de lo distinto” (2017) y “La pérdida de los rituales” (2020)” presenta una serie de tesis en contra de este ideal en tanto se ha convertido en un imperativo de las sociedades occidentales. El autor expone que, en los tiempos actuales, la alteridad como negatividad ha desaparecido casi por completo, para dar paso a la positividad de la otredad. Esta positividad deriva en depresión, como signo patológico contemporáneo que obliga a las personas a una vigilancia permanente de sí mismas, intensificando, con ello, la referencia narcisista<sup>33</sup>, la cual deriva en depresión, en pérdida de la relación con otros y en vaciamiento de significados:

Hoy se habla mucho de autenticidad. Como toda publicidad del neoliberalismo, se presenta con un atavío emancipador. Ser auténtico significa haberse liberado de pautas de expresión y de conducta

---

<sup>32</sup> Ya en otro texto, se arribó a la conclusión de que comprender la autenticidad, desde la postura crítica de Ingold (2013, 2016), no podría presentarse desde el dualismo que separa al hombre de la naturaleza, ni debería sostenerse en un modelo que presuponga a esta última como medio para los fines económicos o de autorrealización del hombre, ya que, para que tuviese una verdadera formación en tanto ideal ético requeriría de una visión comprensiva del ambiente, tal como Ingold lo presenta.

<sup>33</sup> El narcisismo, lo fundamenta desde la teoría psicoanalítica freudiana, en tanto la libido (energía sexual de la pulsión) que debe investir a los objetos del mundo, es decir, a la otredad, al no poder hacerlo se regresa al yo generando estasis, misma que, de acumularse puede generar patologías narcisistas [...] La depresión se explica en función de una acumulación narcisista de libido hacia sí mismo. (Han, 2017: 41).

pre configuradas e impuestas desde fuera. De ella viene el imperativo de ser igual sólo a sí mismo, de definirse únicamente por sí mismo, es más, de ser autor y creador de sí mismo. (Han, 2017: 38).

Cabe mencionar que la autenticidad, asevera el autor, es la forma neoliberal en la que el yo se convierte en un empresario de sí mismo, en la que, de forma paralela a la tesis de Baudrillard, la identidad personal se debe producir a sí misma para ofrecerse como mercancía y, en tanto objeto de consumo, necesita de un esfuerzo constante de comparación con los demás. Este ejercicio termina por homologar la alteridad, la diversidad se termina alineando con el sistema de explotación. A este fenómeno Byung-Chul Han lo llama el terror de la autenticidad.

Hoy todo el mundo quiere ser distinto a los demás. Pero en esta voluntad de ser distinto prosigue lo igual. Aquí nos hallamos ante una conformidad potenciada. La igualdad se afirma por medio de la alteridad. La autenticidad de la alteridad impone la conformidad incluso de manera más eficiente que la homologación represiva. Esta es mucho más frágil que aquella. (Han, 2017: 39).

El ejemplo contrario a la autenticidad se encuentra en Sócrates, quien, por su singularidad, no era comparable, es en estos términos en los que el autor aboga por un restablecimiento de la alteridad en tanto conflicto, interpelación, es decir, en su carácter de negatividad.

En “La desaparición de los rituales”, Byung-Chul Han defiende la tesis de Taylor, contra el individualismo del ideal de la autenticidad, a favor de buscar horizontes semánticos significativos. El riesgo de comprender el ideal con tintes egoístas conlleva a la decadencia de las sociedades. La autenticidad como ideal tiene forma y contenido, el contenido no tiene que ser egoísta, sino que debe considerar contenidos y exigencias externas, desde la propia comunidad, en cambio, el culto a la autenticidad ha atomizado a los individuos y ha erosionado el espacio público, para mercantilizarse y ser espacio de exposición de los rasgos individuales. (Han, 2020).

En ese sentido, el régimen neoliberal explota la moral; los individuos se explotan voluntariamente en búsqueda de éxito y autorrealización, lo que los lleva al cansancio y a la depresión, puesto que ya no existe una autoridad que los obligue a realizarse, en tanto, ya es un imperativo social.

La transparencia de las relaciones en las sociedades contemporáneas promueve la dificultad de alcanzar verdadera autenticidad, en palabras del autor: “La sociedad de la autenticidad es una sociedad de la intimidad y el desnudamiento; un nudismo anímico que le otorga rasgos pornográficos.

Los rituales objetivan el mundo. Proporcionan una referencia al mundo. Por el contrario, la presión para ser auténtico hace que todo sea subjetivo. Con ello radicaliza el narcisismo. Hoy aumentan los casos de perturbaciones narcisistas porque cada vez perdemos más el sentido para las interacciones sociales fuera de los límites del yo. El *homo psychologicus* narcisista está atrapado en sí mismo, en su intrincada interioridad. Su pobreza del mundo hace que solo gire en torno a sí mismo. Por eso cae en depresiones. (Han, 2020).

Asimismo, existe un imperio de la interioridad, de la vigilancia a los rasgos psicológicos y de la personalidad, en una preeminencia por lo subjetivo como fuente de los sentimientos, las motivaciones, etc. por esta razón: “Las relaciones sociales son aún más verdaderas y auténticas cuanto mayor privacidad e intimidad se revelan.” (Han, 2020), pero no son necesariamente más auténticas por lograr un mejor acercamiento y vulnerabilidad.

En suma, tanto Baudrillard como Byung-Chul Han presentan una serie de desarrollos críticos hacia el ideal de autenticidad, así como algunas de las características y efectos sociales y psicológicos.

En el capítulo se presentó, primeramente, la manera en que se ha entendido el problema de la identidad en la filosofía, para, posteriormente, enfocar su pertinencia dentro de la investigación por medio de las nociones de identidad personal, identidad social e identidad sexual en sus diversas problematizaciones filosóficas.

Partiendo de la identidad sexual, se presentaron las tesis filosóficas sobre las personas trans, como modelos de comprensión de los temas metafísicos y, sobre todo, de género, mismas que pueden ayudar a esclarecer aspectos importantes dentro de las vivencias de VaCiH, asimismo, aportan a la comprensión de fenómenos aledaños como la discriminación por propios miembros de los colectivos gay, en un análisis cercano a la interseccionalidad.

Finalmente, pero no por eso de menos importancia, se expusieron los diversos debates críticos en torno al ideal de la autenticidad en sus vínculos con los sistemas económicos y sociales actuales, donde la exigencia por la autenticidad se relaciona a modos de consumo y a un enfrascamiento narcisista de las personas, en específico, como se fue abordando, se puede notar que en VaCiH la preeminencia de efectos psicológicos en la búsqueda por cumplir los requisitos de la autenticidad.

## **Capítulo V: Hombres Cisgénero Homosexuales y el ideal de la autenticidad. Una perspectiva aplicada**

La presente investigación surge de la inquietud por tratar temas relacionados con las prácticas y las narraciones dentro de la comunidad gay, que se encuentran en el seno de sendos debates éticos actuales, en especial, porque dichas identidades están atravesadas por ideales morales de autenticidad. La finalidad de la investigación es mostrar las articulaciones que tiene el ideal de autenticidad, en fenómenos cotidianos y su incidencia en lo práctico. En este caso, la investigación buscó visibilizar y reflexionar sobre el fenómeno de la construcción de identidades en varones homosexuales y su imbricación con este ideal moral.

Ahora bien, en espacios y prácticas de grupos de VaCiH se suele pensar a la discriminación como un fenómeno que viene del exterior, mientras que –no exclusivamente, pero sí de forma importante – la discriminación también se puede vivir en el interior de tales grupos y comunidades.

La orientación sexual, en la actualidad, se vuelve parte integral de la identidad, de ahí que se tenga como demanda la aspiración a modelos de vida cercanos a la autenticidad, lo que, en gran cantidad de casos, puede generar frustración y depresión. De igual forma, la vivencia de cierta “feminidad” desde la identidad de género resulta parte importante de ser gay, y aceptarlo, es una cuestión compleja que suele estar acompañada de gran discriminación por parte de los propios miembros de la comunidad. Mantener la reflexión sobre este tipo de avatares y modos de vida puede ayudar a la visibilización de las complejidades que se gestan en torno a la orientación sexual en sus articulaciones con el género (identidad de género y expresión de género).

En este punto, siguiendo las ideas de Judith Butler, la lucha por el reconocimiento de estos grupos minoritarios no ocurre únicamente en la apreciación pública de una verdad interna ni como una práctica sexual, sino que toca lo que se entiende por humano, ya que, la afirmación pública de la homosexualidad pone en tela de juicio lo que se considera como una realidad y lo que se considera como una vida humana, de la que no lo es, siendo la vida heterosexual el modelo hegemónico. (Butler, 2006).

Por su parte, la investigación no pretendió de ningún modo ser una práctica pedagógica, donde se doten de herramientas o conocimientos para que dichas personas suscriban a otro tipo de ideales morales, sino poder elucidar y vislumbrar reflexiones a modos de vida que se gestan al interior de dichos grupos de varones homosexuales, así como el diálogo que se mantiene con individuos no pertenecientes a ellos.



Se buscó tener espacios para enunciar y acompañar los ejercicios de reflexión de lo cotidiano, evitando caer en paternalismos y procurando un ambiente de respeto y colaboración.

Finalmente, se trabajó con metodologías cualitativas tales como grupos focales y entrevistas a profundidad, con el propósito de presentar a los individuos en su carácter de interlocutores. Así, fue del interés de la investigación abordar tales cuestionamientos en el marco de sus narraciones particulares, en sus modos de relación sexo-afectiva, así como en sus relaciones de amistad y en el marco de sus orientaciones morales.

Objetivo general: Identificar las realidades desde la narración de VaCiH que se ven interpelados y atravesados por las demandas impuestas por la autenticidad, específicamente con las características de nuestro contexto.

Objetivos particulares:

1. Explorar las vivencias importantes en las vidas de las personas homosexuales, para comprender vivencias tales como “salida del clóset” y su impacto en relaciones familiares, entre otras.
2. Identificar si existen ideales de autorrealización, originalidad, autosatisfacción en la búsqueda de amistades y relaciones sexo/afectivas de pareja y así conocer sus implicaciones en las vidas de VaCiH.
3. Contrastar la vivencia de la “feminidad” como parte de la identidad de género para articularlo a la identidad y expresión del género en personas gay.
4. Reflexionar grupalmente sobre experiencias de discriminación y marginación que sufren VaCiH, dentro y fuera de los colectivos LGBT+, para visibilizar su presencia en dichos grupos.
5. Identificar si se presentan algunos rasgos psicológicos como depresión y frustración en relación al ideal de autenticidad para contribuir al estudio de estos fenómenos en VaCiH.

## Metodología

Esta investigación parte de la necesidad de privilegiar la narración de las experiencias de vida de los colaboradores, con miras a reflexionar sobre sus ámbitos cotidianos en los que viven y son atravesados por el ideal de la autenticidad. Esto, en contra de la gran tendencia a la simplificación de los fenómenos que se ha presentado en la ciencia, en su primacía por los datos y la estadística, como parte de una epistemología social objetivante que separa al sujeto (investigador) del objeto de estudio (fenómeno social) (Morin, 1984).

Aunado a esto, una característica fundamental de los enfoques cualitativos es entender las propias narraciones y vivencias de los informantes desde sus propios marcos de referencia, es decir, evitar extrapolar visiones de mundo o preconcepciones propias del investigador y ponerlas en las palabras de las personas. (Schettini & Cortazzo, 2020).

En este sentido, la investigación buscó un flujo constante entre los desarrollos teóricos en torno al ideal ético de autenticidad en la identidad y el contexto aplicado de los relatos de personas interpeladas por dicho ideal. Por esta razón, este ejercicio permitirá elucidar algunas de las cuestiones contemporáneas y específicas entorno a los modos de vida, construcción de identidades y relaciones de VaCiH.

En lo sucesivo, se describirá la metodología cualitativa que se utilizó dentro de la aplicación de la investigación, así como las técnicas y herramientas que fueron necesarias para su desarrollo. Se desarrolló, asimismo, un trabajo en conjunto con el colectivo “Espacio Queer”, adscrito a la Facultad de Psicología en la Universidad Autónoma de Querétaro y Género UAQ, específicamente con la coordinación de transversalidad: formación e intervención.

En un primer momento, se trabajó con grupos focales puesto que permiten un desarrollo en el que el investigador/entrevistador toma un papel menos directivo y dominante, propiciando, al mismo tiempo, un clima de mayor libertad y apertura para los entrevistados. En el grupo focal, se busca lo dicho por los participantes, tanto en su integración y dinámica grupal, como en el terreno de lo individual. Es un espacio donde puedan hablar, gradualmente, de su realidad, sus experiencias, sentimientos, creencias, etc. Constituye un espacio de opinión grupal y un lugar donde se privilegia la conversación (S . Taylor & Bogdan, 1987).

En esta técnica desde un inicio se buscan objetivos o tareas muy claras que se deben cumplir con cada sesión. Es importante mencionar que el grupo focal es conformado por un grupo artificial y es recomendado que los integrantes no se conozcan previamente.

Con objeto de garantizar la saturación suficiente de problema a investigar, Taylor y Bogdan (1987) recomiendan tener al menos dos grupos focales, además, mencionan que es necesario cuidar la heterogeneidad y homogeneidad de los participantes, contando con un grupo que consista de siete a diez participantes, con un trabajo de máximo dos horas.

Un punto importante de los grupos focales consiste en la complementariedad que permite la exposición desde distintos puntos de vista de las realidades, esto con objeto de que abran la conversación y las experiencias. En general, presuponen un excelente instrumento para recolección de datos de manera rápida.

Estas metodologías cualitativas dotan no sólo de herramientas de análisis y técnicas, sino que, ulteriormente, constituyen nuevas formas epistémicas de abordar, conocer y comprender las realidades sociales.

La investigación empleó una triangulación de datos, métodos y perspectivas teóricas, usando entrevistas a profundidad, grupos focales y recolección de datos interpretativos, para, con esto, lograr tener una mayor credibilidad en el diseño de la investigación, y, en el interés de mantener una investigación de corte polifónico, donde estén presentes las complejidades entre la construcción teórica y empírica para la recolección y generalización de datos; escapando, así, la voz en tercera persona como vía única de alcanzar la “objetividad”. Como nos indica Ismael Apud (2013), se busca que la investigación sobre la cultura, tenga presente la totalidad no homogénea concebida en un diálogo abierto con los distintos actores y subculturas de un fenómeno estudiado.

Con respecto a la validez, se han definido una serie de medidas y conceptos operacionales, en relación con los constructos teóricos y conceptuales sobre la autenticidad, la identidad y expresión de género, así como el concepto de reconocimiento, haciendo uso de elementos teóricos, por un lado, y de elementos subjetivos y cualitativos para la interpretación narrativa de la identidad vinculada a la autenticidad, evitando, en la medida del control epistémico, la construcción de situaciones e inferencias artificiales a las vivencias de los colaboradores y de la cuestión conceptual.

El estudio de estos casos de VaCiH se realizó en trabajo triangulado mediante la integración en el andamiaje teórico-conceptual y las metodologías cualitativas lo que permitirá que se consolide como

un caso crucial para rechazar, incrementar o reforzar la postura teórica que se ha realizado previamente, en un ejercicio de interrelación teórica y metodológica, tal como indica Hans Gundermann respecto al análisis de estudio de casos. (Tarrés, 2008: 262).

Se mantiene presente una metodología dialéctica que contemple una fase conceptual, a partir del desarrollo genealógico de la noción de autenticidad en sus vínculos con la filosofía moral y la filosofía política, para, además enriquecer el conocimiento abstracto con cierta confrontación desde un referente empírico, en un enfoque de metodologías cualitativas, que, por un lado, permita examinar presupuestos teóricos de la noción de autenticidad desde la filosofía moral y política y los estudios de género, por otro lado, sea posible elaborar una metodología enriquecida por el encuentro entre lo teórico y lo práctico sin establecer relaciones causales sino de implicación y asociación.

En los estudios cualitativos el foco no es puesto en las relaciones explicativas (causa-efecto), sino en las relaciones de significación (las relaciones entre una práctica y el sentido adjudicado por los actores a la misma), la “contaminación” de las conjeturas realizadas por el investigador no será la misma, ya que no se trata de relaciones entre variables, sino relaciones establecidas entre campos semánticos o sistemas simbólicos. Esto implica el acercamiento a la validez interna en otros términos, donde no se enfatiza en el control de las variables, sino en el conocimiento de los factores contextuales y las interpretaciones intervinientes, tanto de los sujetos estudiados como del propio investigador y sus interpretaciones en cuanto actor social perteneciente a sus propios sistemas socioculturales. (Apud, 2013: 227).

Este diálogo se yuxtapone a lo largo de la investigación teórica-conceptual y se retroalimenta de manera dialéctica con las metodologías de corte cualitativo (flexibles) que se pretenden emplear, donde no se reduce el objeto a una parcialidad, sino que se le considera como un todo complejo que interpreta los significados de los colaboradores de la investigación desde un enfoque humanista de comprensión en sus propios marcos de referencia; a su vez, se pretende que la investigación logre explorar y analizar el fenómeno de la autenticidad en VaCiH, en un trabajo que permita hacer comparaciones e inferencias contextualizadas para posteriores investigaciones.

Asimismo, es una metodología dialéctica porque contempla un paso por lo teórico, acercándose a experiencias autointerpretadas del ideal de autenticidad, en lo social (grupos focales) y en lo individual, para, posteriormente, regresar a lo conceptual en una retroalimentación continua.

Un producto de este ejercicio fue ilustrar lo que pasa dentro de la comunidad gay, en sus luchas y en su búsqueda por el reconocimiento de los otros para, de esta manera, lograr establecer diálogos con otros miembros de la sociedad, más allá de los propios ámbitos de las comunidades LGBTQ+.

**Institución donde se trabajó:** Género UAQ: Formación e Intervención. Coordinación de transversalidad / Colectivo "Espacio Queer".

#### Grupos focales:

Número de sesiones: 4 sesiones, una vez por semana, de 1:30" a 2:00" por sesión aproximadamente.

Modalidad: Debido a la contingencia actual por Covid-19, se prevé llevar a cabo los grupos focales vía video conferencia. Se pedirá consentimiento firmado para grabar las sesiones. (Formatos en Anexo 8).

Cantidad de colaboradores: 5.

Rango de edades promedio: 23 años.

#### Índice del contenido temático de las sesiones:

1. Autenticidad en las vidas de personas gay.
  - 1.1 Autenticidad y proyecto de vida en personas gay.
  - 1.2 Socialización en las vidas de personas gay (amistades y vida de pareja).
2. La identidad y expresión de género en personas gay.
  - 2.1 Identidad percibida y narrada en sus vínculos con lo femenino.
  - 2.2 Vestimenta, modo de hablar, conductas en personas gay (expresión de género).
  - 2.3 Juegos en la infancia, narrativas y experiencias.
3. Marginación, discriminación y violencia en personas gay.
  - 3.1 Vivencias de discriminación, marginación y violencia por parte de grupos externos.
  - 3.2 Vivencias de discriminación, marginación y violencia al interior de la comunidad LGBTQ+.
4. Rasgos psicológicos en personas gay derivados del ideal de autenticidad: frustración y depresión.
  - 4.1 Ideales económicos en las vidas de personas gay.

4.2 Ideales estéticos (cuerpo) y vestimenta en personas gay.

4.3 El consumo y exigencias sociales a poblaciones gay.

### Definiciones operacionales

Concepto	Pregunta operacional	Resultado esperado
<p>Autenticidad: El ideal de autenticidad estaría marcado por una exigencia por la fidelidad a sí mismo, por buscar la autorrealización y originalidad como un llamado de vida. “En resumen, podemos afirmar que la autenticidad entraña por una parte: creación y construcción, así como descubrimiento, originalidad, por otra parte, y, con frecuencia, oposición a las reglas de la sociedad e, incluso, en potencia, aquello que reconocemos como moralidad.” (Taylor, 1994:58).</p>	<p>1. ¿Qué significa ser un buen gay?                  2. ¿Cómo viviste el saberlo gay? ¿Cómo te sentiste después de “salir del clóset” aceptar tu orientación sexual, etc.?                  3. ¿Cuál es tu mayor sueño a nivel profesional o académico? ¿Consideras que ser gay ayuda a ese sueño o lo obstaculiza? ¿Has notado con amistades o conocidos gays cierta prevalencia de elección de un tipo de carrera o trabajo? De haberlo ¿A qué se deberá?</p>	<p>1. Criterios morales que atraviesan la identidad gay.                  2. Conocer si lo gay se vive como parte central de la identidad.                  3. Conocer los ideales de autorrealización en sus proyectos de vida, la última pregunta se hace en relación a un contexto social.</p>
<p>Reconocimiento:                  Desde Axel Honneth (1997) El yo se formaría en una relación intersubjetiva, la ofensa y la humillación son formas de menosprecio o denegación del reconocimiento, que no sólo ejerce una violencia simbólica o, incluso física, sino una experiencia que puede sacudir la identidad de la persona en su totalidad o la identidad de los grupos sociales, así como su autonomía. los sujetos afirman aspectos esenciales de</p>	<p>1. En relación a la identidad gay ¿cuál ha sido tu mejor y peor experiencia en el noviazgo, amistad, en la escuela, en la familia?                  2. ¿Has sentido que adaptas tus conductas, comportamientos, palabras en ciertos contextos? ¿Cómo ha sido?                  3. ¿Qué piensan de las compañías que hacen campañas apoyando a la comunidad LGBTQ+ en el mes del orgullo LGBTQ+?</p>	<p>1. Reconocer vivencias de reconocimiento negativo: discriminación, marginación, etc. y de reconocimiento positivo.                  2. Actuación inauténtica por reconocimiento social.                  3. Vinculación entre reconocimiento social de la comunidad LGBTQ+ y el sector privado.                  4. Articular el contexto social más amplio de estos mensajes contradictorios en las empresas “aliadas” a la comunidad LGBTQ+.</p>

<p>su identidad individual a través de tres patrones interrelacionados de reconocimiento, los cuales son: autoconfianza (en sus relaciones primarias a través de las cuales los sujetos son socialmente reconocidos como poseedores de necesidades únicas), auto-respeto (en la sociedad y en las relaciones formales en donde los sujetos son socialmente reconocidos como personas de igual responsabilidad y agencia) y auto-estima (en la vida sociocultural donde los sujetos son socialmente reconocidos como poseedores de algo único o de algo con valor social).</p>	<p>4. ¿Has notado en conocidos, amigos o algún caso, donde las compañías hayan sido contradictorias en su abordaje y respeto a la comunidad LGBT+?</p> <p>5. ¿Has compartido opiniones sobre esto con tus amigos o conocidos gays?</p> <p>6. ¿Cómo se refieren a los varones homosexuales en tu familia?</p> <p>7. ¿Cuáles son las formas de representación de gays en series, películas, novelas? ¿Prevalece algún estereotipo o historia en común?</p>	<p>5. Contexto social más amplio de discusión sobre los temas de reconocimiento.</p> <p>6. Contexto familiar sobre reconocimiento.</p> <p>7. Representación de figuras gays en los medios de comunicación, etc.</p>
<p>Identidad de género: <sup>1</sup> Vivencia interna e individual del género, tal como cada persona la siente, misma que puede corresponder o no con el sexo asignado al nacer. Incluye la vivencia personal del cuerpo, que podría o no involucrar la modificación de la apariencia o funcionalidad corporal a través de tratamientos farmacológicos, quirúrgicos o de otra índole, siempre que la misma sea libremente escogida. También incluye otras expresiones de género como la vestimenta, el modo de hablar y los modales.(CONAPRED, 2016)</p>	<p>1. ¿Has vivido situaciones de discriminación por mostrar conductas o actitudes que pueden caracterizarse socialmente como femeninas?</p> <p>2. ¿Has usado prendas “femeninas” como parte de tu vestimenta? ¿Cómo fue la experiencia?</p> <p>3. ¿Has hablado con tus amigos, conocidos u otros homosexuales sobre los comportamientos femeninos en las prácticas gays?</p> <p>4. Qué has observado o escuchado que dicen otros gays sobre los gays que usan prendas o comportamientos femeninos?</p> <p>* A través de una situación hipotética: ¿Dejarías un</p>	<p>1.El papel de lo femenino (como socialmente se ha entendido) en la identidad gay.</p> <p>2. El papel de la feminidad en la expresión del género en personas homosexuales.</p> <p>3. Socialización de estas prácticas infantiles o que se dan en el seno de la experiencia gay.</p>

<p>Expresión de género: <sup>1</sup> Es la manifestación del género de la persona. Puede incluir la forma de hablar, manierismos, modo de vestir, comportamiento personal, comportamiento o interacción social, modificaciones corporales, entre otros aspectos. Constituye las expresiones del género que vive cada persona, ya sea impuesto, aceptado o asumido. (CONAPRED, 2016)</p>	<p>trabajo porque no te dejan vestirse como te gusta?</p>	
<p>Autenticidad/psicología No es una relación causal explícita, sino que se busca si hay articulaciones entre autenticidad performativa (por vía de la autorrealización y la diferencia individual en cada escenario), como lo define Varga (2008).</p>	<p>1. ¿Qué es lo que más te gusta /disgusta de ser gay? ¿Qué situaciones de discriminación o conflictos compartes con otros varones homosexuales? ¿Qué estereotipos o creencias compartes con otros varones homosexuales? ¿Qué tipo de estereotipos o categorías siguen estando presentes en la sociedad? ¿Dónde los escuchaste? (en familia, escuela, medios de comunicación, iglesia, etc.) ¿A qué crees que se deba? ¿Consideras que hay diferencias entre gays ricos y gays pobres? ¿Cuáles y cómo se notan? ¿Consideras que el color de piel es un factor importante para ligar, o un factor de discriminación dentro y fuera de la comunidad gay?</p>	<p>1. Ideales que subyacen al modelo de identidad gay. 2. Creación de una personalidad ideal a través del consumo. 3. Estereotipos sociales prevalentes en varones homosexuales. 4. Presencia de ideales y prejuicios sobre los gays en el contexto social, de clase, de color de piel, etc.</p>



	*Situación hipotética: Si esto fuera una red social de ligue, ¿cómo te describirías?	
--	--	--

## Descripción de sesiones de trabajo para grupos focales

### Primera sesión

Nombre de la sesión: Autenticidad y socialización en personas gay.

Tema a revisar: Autenticidad en las vidas de personas gay.

Objetivo de la sesión: Explorar las vivencias importantes en las vidas de las personas homosexuales, para comprender vivencias tales como “salida del clóset” y su impacto en relaciones familiares, los criterios morales que atraviesan la identidad gay y conocer los ideales de autorrealización en sus proyectos de vida.

Materiales a requerir:

\*Computadora.

\*Software Zoom (video-conferencia para el grupo focal).

\*Internet.

Duración de la sesión: 1:30” – 2:00”.

Introducción a la sesión:

1. Se dio la bienvenida a los integrantes del grupo. Posteriormente, se les recordó el encuadre técnico que refiere al respeto, tolerancia y libre expresión para las participaciones. Se les mencionó el tema de la sesión para su trabajo en grupo focal.

2. Se proporcionó una breve introducción acerca de las particularidades de modos de socialización en personas gay, para que ellos pudieran marcar los puntos importantes dentro de sus vidas en relación, en caso de existir tal relación, con su orientación sexual.

Desarrollo:

1. Se solicitó a los participantes ingresar a un Mentimeter (Ver Anexo 1), se les pidió a los colaboradores escribir 5 palabras que definan qué creen que significa ser un buen gay. La página resaltó en el centro las palabras que más se repitan, para identificar colectivamente los estereotipos sociales de las personas gay.
2. Se les pidió a los colaboradores contestar un cuestionario sobre la identidad gay elaborado en Google. (Ver Anexo 2)
3. Se usó una línea del tiempo para establecer momentos de la construcción de la identidad de los participantes, sus marcas por la identidad y orientación gay.

Cierre: Se requirió que los participantes hicieran un resumen de las experiencias relatadas en relación con el tema de la sesión.

## Segunda sesión

Nombre de la sesión: La identidad gay y lo “femenino<sup>34</sup>”

Tema a revisar: La identidad de género y expresión de género en la narración de personas gay.

Objetivo de la sesión: Contrastar la vivencia de la “feminidad”, como parte de la identidad de género, para articularse a la identidad y expresión del género en personas gay.

Materiales a requerir:

\*Computadora. \*Procesador de textos o libreta para escribir.

\*Software Zoom (video-conferencia para el grupo focal).

\*Internet.

Duración de la sesión: 1:30” – 2:00”.

---

<sup>34</sup> Este es un término complejo, pero por lo “femenino” se entenderá en este trabajo la asignación de conductas, roles de género, etc, que se presuponen socialmente a las mujeres. La presente no tiene como fin versar en el estudio de este concepto, por esa razón se ha decidido mantenerlo en un sentido cotidiano, para después problematizarlo en relación a aspectos ligados a personas gay.

Introducción a la sesión:

1. Se dio la bienvenida a los integrantes del grupo. Posteriormente, se les recordó el encuadre técnico que refiere al respeto, tolerancia y libre expresión para las participaciones. Se mencionó el tema de la sesión para su trabajo en grupo focal.
2. Se les pidió a los participantes que narraran su línea del tiempo, así como sus metas y posibilidades en elección de carrera y estilo de vida. (Ver Anexo 3).

Desarrollo:

1. Se les pidió a los participantes que narraran lo que escribieron dentro de la línea del tiempo personal.
2. Se dio lectura a un fragmento de la novela autobiográfica *“Para acabar con Eddy Bellengueule”* de Édouard Louis. Capítulo “Los modales” (Louis, 2014). Se solicitó la lectura en voz alta de varios miembros.
3. Se solicitó a los participantes compartir sus experiencias, recordando mantener el respeto entre ellos. Se buscó la contrastación de estas vivencias con la construcción de identidades en personas gay, con el carácter de “lo femenino” presente.

Cierre: Se solicitó que dos participantes hicieran un recuento de las experiencias relatadas en relación con el tema de la sesión.

Tercera sesión

Nombre de la sesión: Marginación, discriminación y violencia en personas gay.

Tema a revisar: Vivencias de discriminación, marginación y violencia al interior de la comunidad LGBT+.

Objetivo de la sesión:

Reflexionar grupalmente sobre experiencias de discriminación y marginación que sufren VaCiH, dentro y fuera de los colectivos LGBT+, para visibilizar su presencia en dichos grupos.

Materiales a requerir:

\*Computadora.

\*Software Zoom (video-conferencia para el grupo focal).

\*Internet.

\*Procesador de textos o libreta para escribir.

Duración de la sesión: 1:30” – 2:00”.

Introducción a la sesión:

1. Se dio la bienvenida a los integrantes del grupo. Posteriormente, se les recordó el encuadre técnico que refiere al respeto, tolerancia y libre expresión para las participaciones. Se mencionó el tema de la sesión para su trabajo en grupo.

Desarrollo:

1. Con el objetivo de comenzar el diálogo entre los participantes, se les pidió narrar sobre experiencias que hayan tenido u observado en relación a la discriminación hacia personas LGBTQ+, esta narración se llevó a cabo por medio de la herramienta de cuestionarios de Google [cuestionario sobre feminidad en hombres gay en preguntas abiertas] y se les solicitó narrar sus experiencias.

2. Se les otorgó 15 minutos para contestar el formulario sobre cuestiones de género y orientación sexual, con el propósito de encontrar similitudes en sus vivencias, mismas que se pidieron que fueran narradas a continuación. Se buscó resaltar la narración de vivencias enmarcadas en relación a discriminación y marginación.

Cierre: Se requirió que los participantes hicieran un recuento de las experiencias relatadas en relación con el tema de la sesión.

Cuarta sesión

Nombre de la sesión: Rasgos psicológicos en personas gay derivados del ideal de autenticidad: frustración y depresión.

Tema a revisar: Ideales económicos, estéticos y de consumo en las vidas de personas gay.

Objetivo de la sesión: Identificar si se presentan algunos rasgos psicológicos como depresión y frustración en relación al ideal de autenticidad para contribuir al estudio de estos fenómenos en VaCiH.

Materiales a requerir:

- \*Computadora.
- \*Software Zoom (video-conferencia para el grupo focal).
- \*Internet.
- \*Cuenta de gmail para colaborar en mapa de ideas.

Duración de la sesión: 1:30” – 2:00”.

Introducción a la sesión:

1. Se dio la bienvenida a los integrantes del grupo. Posteriormente, se les recordó el encuadre técnico que refiere al respeto, tolerancia y libre expresión para las participaciones. Se mencionó el tema de la sesión para su trabajo en grupo focal.

Desarrollo:

1. Se les solicitó a los participantes que realizaran un dibujo de una mujer y otro de un hombre, anotando las características y estereotipos asociados a ambos, posteriormente, se les pidió realizar la misma consigna con un hombre gay. Se les solicitó que narraran sus ideas y la elección de los elementos en sus dibujos con el objetivo de generar conciencia en los prejuicios de género que existen, así como en los ideales de autenticidad en hombres gay. (Anexo 4).

2. Se les mostró a los participantes un fragmento del Antimanual de autoayuda para hombres gay. (ubicado en anexo 6) sobre los ideales y estereotipos para las personas gay, lo anterior con objeto de comenzar el diálogo entre los participantes, enfocándose en relatos sobre las experiencias que hayan tenido u observado en relación a la discriminación hacia personas LGBT+, en específico, aquellas que se hayan realizado en contextos propios de comunidades o grupos LGBT+.

Cierre: Se requirió que los participantes hicieran un recuento de las experiencias relatadas en relación con el tema de la sesión y, por tratarse de la última sesión, se contempló hacer un cierre con los miembros colaboradores agradeciendo su participación y experiencias compartidas, recalcando el valor de ellas para la investigación social y filosófica en este tema.

Asimismo, fue del interés de la investigación, desde sus inicios, alejarse del extractivismo epistémico y proporcionar un cierre con los colaboradores que contemple la posibilidad de posteriores diálogos y acompañamiento respecto a los temas tratados en el taller, dicho cierre se contempló y dialogó con ellos, para con esto, continuar con el enfoque ético de la investigación donde realmente se tomen en cuenta como colaboradores, ya que, si bien la metodología de grupos focales no tiene un enfoque de grupo terapéutico, no se dejó del lado las movilizaciones que se pudieron generar por el tipo de experiencias que se están narraron.

El grupo decidió, como propuesta propia, generar un grupo por medio de redes sociodigitales para compartir contenidos que fueran de interés en el futuro, así como generar un espacio de contención y escucha para compartir vivencias.

Tabla 1. Análisis de la información obtenida

Interpretaciones de las categorías			
Categoría 1 [Autenticidad en las vidas de personas gay]	Categoría 2 [Reconocimiento]	Categoría 3 [Identidad/ Expresión de género en personas gay]	Categoría 4: [Ideal de autenticidad relacionado a factores psicológicos en personas gay]
<p>La salida del clóset se vive como un peso menos encima, tiene un sentido de liberación por sentir orgullo de aceptarse a sí mismo. Causa felicidad, adrenalina, etc.</p> <p>Ser gay se vive como un despertar.</p>	<p>Falta de visibilidad de personajes gay en series y películas.</p> <p>Expectativas familiares complicadas donde lo gay se relaciona a prácticas inadecuadas, anormal, pecado, algo de cuidado y prevenible, fuente de infecciones como VIH.</p>	<p>Ser gay asociado a ser mujer o travestirse, siendo este un gran miedo/ estigma incluso en los gays.</p> <p>Ser afeminado es una etapa que se debe superar conforme se crece. Por el contrario, también se piensa lo femenino como posibilidad de liberación y</p>	<p>Trauma sobre saberse gay. Intentos de cambiarlo.</p> <p>Sentimiento de alivio cuando se puede contar a personas cercas.</p> <p>Depresión, ideación suicida.</p> <p>Profesionales de la salud mental que niegan la</p>

<p>Persiste la pregunta por el origen de la homosexualidad.</p> <p>Descubrimiento de la autenticidad gay por medio de lo sexual (pornografía, masturbación, experiencias con otros).</p> <p>Sentimiento de culpa si no se actúa conforme a lo que se es, sentimiento interior o la esencia de una persona, que se expresa de manera femenina en ocasiones.</p> <p>Maquillaje, ropa, prácticas sexuales (cruising) como requisitos para ser un gay auténtico.</p> <p>Aceptarte como persona gay es diferente a salir del clóset, conlleva valor de expresión pública. De no ocurrir se cae en engaño y deslealtad hacia uno mismo y los demás, en el sentido de no existir congruencia.</p> <p>Ser gay como un estilo de vida, no reservado a sí mismo, sino que debe se debe expresar. (estética de la existencia).</p>	<p>Existe el sueño o ideal de libertad de presentar a una pareja sin necesidad de explicaciones.</p> <p>Estar en grupos de personas abiertamente gays que tocan esos temas permite reafirmarse como persona gay.</p> <p>Violencia que se vive en los espacios cuando los demás (hombres heterosexuales) saben uno gay, conlleva acoso, hostigamiento físico, verbal y sexual.</p> <p>La gente se sorprende cuando no es atacada y bien recibida, contrario a lo que suelen vivir.</p> <p>En lugares de trabajo o admisión se les pide hablen de sus luchas y problemas que han tenido.</p> <p>Carga religiosa con muchos prejuicios, piensan a la homosexualidad como algo curable y prevenible. Se permite el acceso siempre y cuando no sea un gay con vida sexual activa o con pareja.</p> <p>Propias parejas que discriminan por ser</p>	<p>experimentación (e.g. en la universidad). Ser femenino es una manera de ser uno mismo (gay) como una maduración porque uno ya no se preocupa por lo que los otros digan, incluso gays menos “maduros” en su proceso.</p> <p>Ser sumiso relacionado con la promiscuidad. Buscar hombres varoniles no femeninos. Rechazo y marginación a lo femenino en la comunidad, aún cuando estas conductas femeninas estén de moda entre gays.</p> <p>En la infancia gusto por las muñecas, artistas mujeres, gusto por juegos delicados, no rudos, juntarse con las mujeres en la casa, escuchar sus pláticas, o juntarse con las niñas del salón de clases, ser ordenados, limpios.</p> <p>La mujer suele asociarse con ser la protectora.</p> <p>Búsqueda por eliminar los rasgos femeninos, se busca hacer más grave la voz, evitar manierismos, etc. Por el</p>	<p>homosexualidad, es una etapa o un trastorno por la ausencia paterna. Búsqueda de una etiología, origen a la homosexualidad.</p> <p>Ideales corporales no alcanzables. Ser musculoso, atractivo, adicto al gym, sexual, o gay sumisos, extravagantes</p> <p>Problemas de percepción corporal. Baja Autoestima, que no permite relacionarse amorosamente o sexualmente.</p> <p>Angustia por las expectativas heteronormadas de los padres.</p> <p>Gay auténtico que conoce de artistas, moda, etc. Ataques en redes por vestirse.</p> <p>Ocultarse en la heteronorma primero, por desconfianza al otro.</p> <p>Problemas familiares derivados de la salida del clóset, les dejaron de hablar por semanas o meses, se mostraban molestos, les citaban cosas de la biblia, los regañaban ante la mención del tema, se</p>
---	--	---	--

<p>Teatro y el arte como manera de expresión y conocimiento de la autenticidad.</p> <p>Ser gay como hito que marca una historicidad en la narrativa de vida, como punto en el que lo pasado es parte de quien se es en el presente (Identidad narrativa).</p> <p>Gay auténtico es cercano al drag, porque son afeminados, extravagantes, extrovertidos, son congruentes e indiferentes a las críticas y prejuicios sociales.</p>	<p>políticamente activos, ya que no se sienten identificados con las marchas.</p> <p>Rechazo de la parte pública de ser gay. Se da un proceso de aceptación en lo privado, pero con miras a esconder o aparentar en lo público, ni en aceptar a las parejas o relatos de eso.</p> <p>Persisten estereotipos de género como cuando se busca evitar discriminación, se describen en términos de valor o coraje, apegado a lo masculino “tuve los huevos para decirlo” .</p> <p>Enfrentarse a familiares indiferentes a la noticia (en apoyo de que no se trata de algo digno de espectáculo) constituyendo también una forma de invisibilización. (Aunque se vive como algo bueno porque no hay rechazo).</p> <p>Identidad gay diferente a las identidades marginales: joto, maricón, etc.</p> <p>Los familiares pasan por un proceso propio y</p>	<p>contrario, salir del clóset y ser auténtico es salir de la heteronorma y no preocuparse por los manierismos que denotan la homosexualidad.</p> <p>Se mantienen estereotipos de género “con un gay femenino comadreo”. Ser femenino o jotear está bien como un juego, hablarse con otros gays en femenino, pero no es motivo de atracción amorosa o sexual.</p> <p>Los gays masculinos sólo aparentan para sentirse superiores, esconden lo femenino, pero los gays femeninos acusan a los varoniles de ser “heteronormados”.</p> <p>La jotería es un ideal, pero requiere tiempo para arreglarse (cercano al estereotipo de que las mujeres se deben arreglar diario) un gay puede hacerlo de repente.</p> <p>Desde el imaginario social conservador tener comportamiento femeninos lleva a la homosexualidad.</p>	<p>culpan por la manera en que los educaron.</p> <p>Se disfraza de preocupación por su bienestar o seguridad (Sentimiento de culpa cuando se sale a lugares gay, por incurrir en el riesgo).</p> <p>Incomodidad ante discursos de odio, preferencia por el aislamiento para no salir a jugar en la infancia y adolescencia.</p> <p>Cambio en la vestimenta para encajar. Inhibición ante gustos y conductas.</p> <p>No poder desarrollar vínculos con la pareja y la familia por problemas de aceptación, debido a represión y control por parte de parejas con homofobia internalizada. Sentimiento de retroceso cuando esto ocurre.</p> <p>Miedo a la incertidumbre de la aceptación o rechazo en los trabajos.</p>
--	--	---	---



	<p>paralelo de aceptación que, en muchas ocasiones, toma tiempo durante el cual se alejan de la persona gay.</p>	<p>La personalidad y lo corporal deben ser congruentes en los gays. Pasivo= piernas depiladas. Se viven como mandatos.</p> <p>Usualmente el afeminado se toma como el pasivo.</p>	<p>Dejar de usar apps de ligue por la cantidad de mensajes negativos o perfiles que buscan no obvios, femeninos, o que buscan sexo, etc.</p> <p>Complejo del ideal gay, femenino, usan drogas, son sexuales, extravagantes, van a marchas, están a la moda.</p> <p>Búsqueda de reconocimiento y cariño por parte de padres y familiares. Lidar con esos vacíos como medida supervivencia.</p> <p>Interiorización de prejuicios que se oyen de lo religioso “a dios no le gusta”</p> <p>Abandono de centros de estudio o escuelas por bullying o acoso escolar.</p> <p>Fingir teniendo novias, sentimiento de infelicidad, cobardía por no atreverse a expresarse.</p> <p>Enfrentarse a gente que ya sabía antes que uno que se es gay.</p> <p>Cuestión de lo gay relacionada al dinero y</p>
--	--	---	--

			<p>al buen gusto. “Tu no eres gay, eres maricón porque no tienes dinero”.</p> <p>Enfrentar amenazas de muerte (ciertas o falsas) de familiares frente a la posibilidad de “salir” joto, llevan a postergar la salida del clóset.</p>
--	--	--	--

### Difusión del proyecto

En la difusión se creó de un “Anti-manual de autoayuda para personas gay” (Anexo 5), mismo que fue publicado en el periódico “Noticias” del Estado de Querétaro el día 30 de mayo de 2021 en una versión sintética (Anexo 6), a su vez, este material se compartió con los colaboradores dentro de la última sesión de trabajo del grupo focal. Asimismo, se creó un cartel y una infografía que se incluyen en los anexos. (Anexo 7). Se compartieron estos materiales con el grupo creado con el afán de difundirlos y hacer conciencia sobre este tema.

## Conclusiones generales

En el marco de la conclusión del trabajo de investigación, se presentan en este apartado algunas de las reflexiones alcanzadas en el análisis tanto de los elementos y discusiones teóricas sobre la autenticidad – y su presencia como exigencia moral, en tanto ideal – como las narrativas que se recabaron mediante metodologías cualitativas en colaboración con Varones Cisgénero Homosexuales.

Es pertinente tener presente que el aporte que se buscó con la presente investigación reside en el abordaje teórico y aplicado en retroalimentación continua, sin ser estos campos separados de desarrollo; gestando, así, comprensiones más complejas de las realidades. Esto posibilitó y promovió el trabajo con los colectivos directamente involucrados en los fenómenos estudiados, relativos a la ética, la filosofía política y los estudios de género. Además de posibilitar una vía de difusión de la filosofía con aplicaciones a la reflexión social de grupos de hombres homosexuales.

El abordaje con narrativas de VaCiH suponen una comprensión de la complejidad, así como de la cotidianidad, en que el ideal ético de autenticidad atraviesa sus vidas y moldea subjetividades, prácticas, discursos y, ulteriormente, cuerpos. Con este ejercicio se buscó ampliar las miradas y puntos de escucha para personas pertenecientes a grupos minoritarios que se han visto, históricamente, relegados de discusiones públicas y políticas.

La construcción de las identidades gay ha generado procesos de socialización y un conjunto de normativas e ideales que han sido restrictivas y marginalizantes en sus efectos sobre las identidades que no encajan con los modelos idealizados de conducta, vestimenta, etnia y clase social, en general, sobre las expresiones de género diversas, lo que ocasiona, lamentablemente, fenómenos psicológicos como frustración, depresión, cansancio, falta de sentido de pertenencia, angustia, miedo y, ulteriormente, desinterés político por causas compartidas como grupo minoritario vulnerable. La autenticidad ha marcado también los proyectos, metas y aspiraciones de los hombres homosexuales, en lo que se considera como la autorrealización.

Asimismo, se presentó porqué la autenticidad referida a la identidad personal dentro del campo filosófico es un tema complejo. En este sentido, se fueron presentando las distintas versiones que el concepto de autenticidad tomó durante determinados periodos históricos, como un modelo de originalidad y autorrealización –fuera del contagio de las estructuras y vicios sociales – o como una forma de producción del sí mismo que estuviera en expresión pública y que conminara a subvertir los

estándares sociales y normativos. Se revisaron las posturas existencialistas que conminaban a la autenticidad entendida como libre actuar de las personas para hacerse cargo de su compromiso de constituirse como auténticos y fieles a sí mismas; posteriormente, la comprensión de la autenticidad se erige como un concepto propio de las democracias liberales y de la vida económica del capitalismo.

El ideal de autenticidad ha tenido una serie de compromisos filosóficos, en particular, en los ámbitos éticos al proponer diversas maneras de comprensión del hombre, formando una antropología de éste al proclamar e invocar una nueva interioridad. Al tiempo que, como se revisó, pretende un estado innovador de individualismo frente a las exigencias morales externas. Tales elementos tuvieron efectos no menores en la manera en que se han configurado las sociedades contemporáneas y la forma en que se han vuelto deseables ciertas metas personales, con efectos, a su vez, en el terreno económico y, más importante, en sus dimensiones ético-políticas.

¿Son los valores creados de manera auténtica e individual suficientemente legítimos para considerar a una persona o a un grupo minoritario en su singularidad? Esta es la pregunta que dirige gran parte de la investigación en tanto compromete no sólo la tolerancia de grupos socialmente excluidos, sino que involucra preguntas sobre su existencia y nivel de participación política y reconocimiento en ámbitos sociales amplios, usualmente a cargo, conscientemente o no, de grupos hegemónicos.

El sentido de importancia que atañe al presente proyecto procede de la vasta necesidad de ejercicios de politización y militancia dentro de los colectivos de VaCiH, quienes, por vía del ideal de la autenticidad han sido individualizados en sus dimensiones políticas y atomizados de sus pares. El imperio de la autenticidad como fuente de sociedades narcisistas que necesitan la legitimación de lo igual, inmunes a la alteridad, han sentado el terreno para que, en lo político y en lo ético, exista un desinterés generalizado. Las actuales sociedades, no sólo de grupos de homosexuales, han vuelto homogénea la autenticidad y autorrealización, volviendo paradójica la autenticidad que tanto se les exige a sus miembros; empero, en concreto, el ideal de la autenticidad ha marcado en las vidas de las personas gays con exigencias constantes sobre una estetización del cuerpo y de las conductas, así como en formas de consumo particulares. Si bien la pregunta filosófica por la autenticidad y sus implicaciones en la identidad de género es una cuestión interesante y llena de interrogantes por abarcar, el propio ideal de la autenticidad y su búsqueda (al diferenciar y exaltar al individuo de la alteridad), ha sido una de las vías por las cuales se ha despolitizado a los grupos de VaCiH de sus luchas, así como de sus puntos y vivencias de identificación en común. Dejar de lado la pregunta por la autenticidad, es decir, por la definición del

gay auténtico o del modo auténtico de vida gay, podría derivar en nuevos tipos de prácticas, que conlleven integración, convivencia y politización.

La insistencia en los foros civiles como vía de acceso a reflexiones y exposición de necesidades y derechos por parte de los colectivos de hombres gays es una de las propuestas de la investigación. Esta propuesta surge porque, en muchos sentidos, el foro del Estado es inapropiado para la reflexión de los valores compartidos y plurales, desde la propuesta de Kymlicka, quien apunta al mejoramiento de los foros en la sociedad civil para que existan debates que abarquen una evaluación de adscripción o disenso respecto a las concepciones del bien, de los derechos y luchas compartidas, de suerte que, también, abonen en un diálogo colectivo de distintos grupos, como forma de organización y diálogo político; donde, quizá, el Estado no imponga agendas de significados fundamentales o vidas legítimas de ser protegidas, como se da el caso en las situaciones en que los Estados promueven derechos o zonas de tolerancia a la comunidad LGBT+ en aras de un beneficio económico, usualmente relacionado al turismo y al consumo. La idea comunitarista de que sin la tutela y promoción de diálogo del Estado, la gente dejaría de organizarse es simplemente ingenua y abunda en un paternalismo propio del modelo heteropatriarcal que tanto se busca eliminar. No obstante, dentro de la presente investigación se advirtió de los problemas, igualmente importantes, sobre la adopción y adscripción a las posturas liberales, donde, bajo la ficción de “neutralidad Estatal”, persiste una tendencia a considerar sólo ciertos modos de vida como legítimos, continuando con una visión hegemónica desde la cual categoriza, de forma binaria reduccionista (hetero-homosexualidad, masculino/femenino, gay auténtico/gay inauténtico, etc.), a los grupos minoritarios, en específico, de VaCiH.

En otro sentido, durante la investigación se pudo concluir que en VaCiH perduran los estereotipos y roles de género, así como una fuerte tendencia e importancia hacia los mandatos generados por el ideal de la autenticidad gay; precisamente, se desarrollaron los modos en que la sexualidad se incorporó en las propiedades que dotan a las personas y a sus identidades de cierta autenticidad, dependiendo su vivencia de una verdad interior, verbalizable, confesable y expresable en conductas; para, luego, ser medible, clasificable, visible; generando, al margen, identidades que se salen de estos modelos idealizados.

El género, en este sentido, en tanto expresión e identidad, se ha visto violentada y excluida como formas demeritadas de comportamiento en la esfera pública y privada de personas homosexuales.

Propiamente, en los colectivos de hombres homosexuales existe una postura ambivalente sobre las conductas pensadas como socialmente femeninas, desde donde se puede apreciar que perduran los estereotipos de género y la idea muy fija de roles de género. Entre tanto, se crean grupos que se nombran “más auténticos” en relación a sus contrapartes, ya sean los gays femeninos o los hipermasculinos, estos últimos son usualmente vistos como personas que inhiben su verdadero yo o aparentan una masculinidad heteronormativa que no es congruente con su interior, aunque, ellos, a su vez, pueden ejercer discriminación y distintas violencias hacia gays con conductas femeninas. Sin embargo, la discriminación y marginación reportada desde las vivencias de gays femeninos es mayor por ser disidentes de los modelos tradicionales de lo que se espera de un hombre masculino, por no pertenecer a una esfera de inteligibilidad las personas son acosadas, violentadas de diversas maneras, por familiares, personas externas y, también, por otros gays a quienes se les ha interiorizado la idea de no aceptación de sus propias identidades. Igualmente, dentro del ideal de la autenticidad, está la cuestión de la identidad “gay” como modelo de vida relacionado al dinero y al buen gusto, donde los homosexuales que no pueden emular o alcanzar los estándares económicos, de clase o de cierto perfil físico, son tachados, discriminados y marginados de las comunidades. Este apego a una normativa idealizada de alcanzar la autenticidad obedece a una postura irreflexiva sobre el propio consumo y la tragedia de la positividad como sugiere el filósofo surcoreano Byung Chul-Han, las personas han aceptado la expulsión de lo distinto, de lo que puede generar interpelaciones, a cambio de una cultura de personas narcisistas – gays incluidos –en modos de socialización y de construcción de identidades homogeneizadas, producidas en masa y autoexplotables, que buscan realizarse en el consumo y en una esfera privada, alejada de los marcos políticos más amplios que les constituyen.

Dentro de la investigación se concluyó que los VaCiH experimentan diversas formas de violencia al intentar ser reconocidos en sus identidades, sobre todo, en un ámbito público; experimentan, igualmente, distintos temores y efectos psicológicos producto de dichas violencias y que provienen de ámbitos públicos, del entorno familiar, de las relaciones interpersonales, de pareja, así como en espacios académicos como laborales.

Las posturas críticas sostenidas por Lauren Bialystok proporcionaron una mirada comprensiva para el acercamiento tanto teórico y conceptual al tema de la autenticidad, al pensar la identidad y expresión de género como marcadores imprescindibles para hablar de la autenticidad, como a narrativas

de VaCiH, pues contemplan los puntos fuertes de la tesis de Butler sobre el género y su sentido social, performativo; empero, amplían las discusiones sobre el género dentro del ámbito filosófico.

Aunado a lo anterior, los aportes de Michel Foucault sobre las tecnologías del yo, como modos de subjetivación, que permiten vislumbrar posibles puntos de resistencia a los mecanismos binarios del dispositivo sexo-género, fueron de suma relevancia para la investigación. En este aspecto, surgió la propuesta concreta de operativizar las tecnologías de yo para convertirlas en mecanismos que permitan la transformación de subjetividades y, sobre todo, de modos de acción política y de creación de diálogo, a partir de la relación del sujeto consigo mismo, en una demarcación de los procesos morales, sociales y políticos que lo han constituido históricamente. Lo cual permite producir en VaCiH la posibilidad de que, en la narración, puedan encontrar una distancia crítica con las prácticas heredadas dentro de los contextos gay donde se ha erigido un modelo idealizado de comportamiento, cuyos elementos de socialización están fuertemente arraigados a los binarismos de género propios de los modelos heterosexuales.

Si bien las preguntas por la identidad de género y la expresión de género en VaCiH son importantes y aún restan un sin número de estudios al respecto, se presenta como un elemento secundario al carácter acuciante de la lucha por el reconocimiento pleno dentro de los ámbitos extendidos de la sociedad, donde la homosexualidad sigue adquiriendo connotaciones peyorativas, donde se siguen violentando y discriminado, pero, también, desde donde se pueden articular diálogos y espacios de escucha para lograr sociedades verdaderamente plurales e interculturales, suponiendo un diálogo y una apertura entre los distintos sectores sociales.

El ideal de autenticidad alcanza un estatuto de reflexión ética respecto al cuál muchas personas gay basan su identidad y expresión de género, esto los lleva a vivir al margen de las comunidades gays o, por el contrario, ser objetos de marginación por no acceder al propio ideal de autenticidad erigido por modelos hegemónicos y normativos de vida. Asimismo, el ideal de autenticidad se ha convertido en una demanda institucionalizada hacia los sujetos, causante de sufrimiento y patologías actuales como cansancio y depresión, pero no sólo eso, como se ha presentado, es fuente de diversos sentimientos que van desde la angustia, el sentimiento de culpa, miedo al rechazo, incertidumbre e inhibición de cierta expresión de género.

En teoría, parecería ociosa la pregunta por la autenticidad, sin embargo, es una pregunta que ha atravesado a las personas gays porque ha sido causante de diversos tipos de discriminación y marginación

como ya se ha dicho, razón por la cual es necesario y pertinente su reflexión y diálogo. Por bastante tiempo los hombres homosexuales han sido encerrados en la esfera de lo privado, ocultando, disimulando, temiendo por sacar a la luz su auténtico ser, es tiempo de que puedan formar parte de manera plena de los debates políticos que los atraviesan y les conciernen.

Por exhaustiva que haya sido la presente investigación, quedan temas pendientes, así como vivencias particulares de un contexto más grande sobre las identidades marginales y sobre la historicidad de los movimientos gay en México que diversos autores (Monsivais, 2010; Schuessler & Capistrán, 2010) han intentado sintetizar y mantener presentes las reflexiones críticas hacia la comunidad LGBT+ y, particularmente, a los hombres gay.

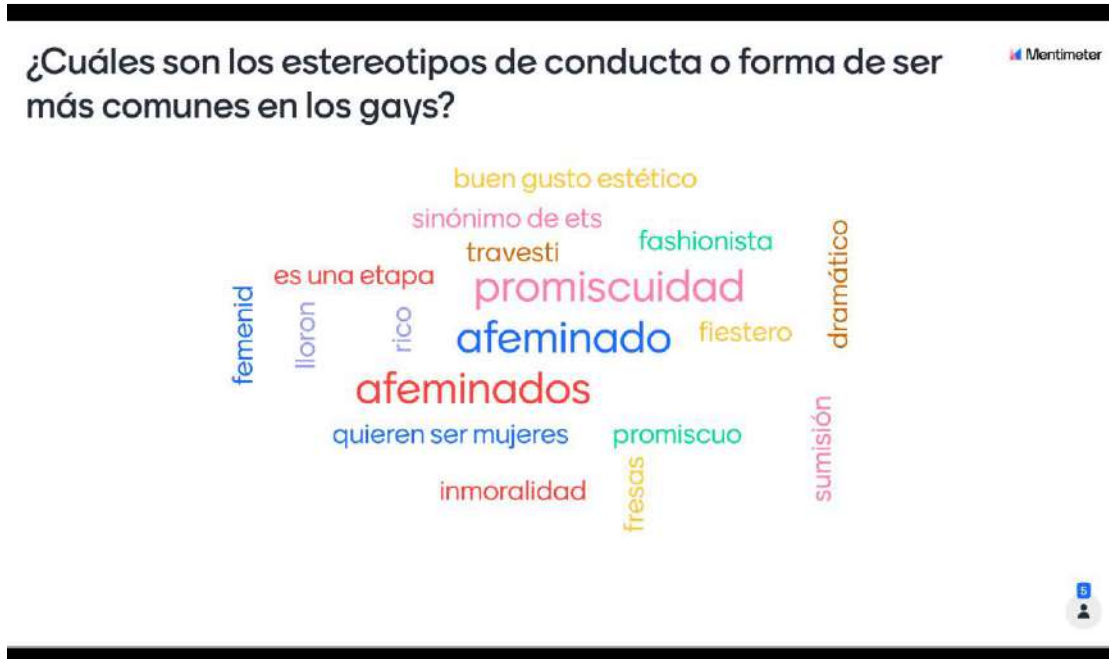
En este sentido, resta la incorporación e investigación de las realidades y vivencias de las identidades homosexuales marginales, en contextos que recientemente la literatura latinoamericana ha intentado explorar; desde los testimonios de gays pertenecientes a clases bajas y marginadas, de experiencias indígenas, etc.

En general, se concluye que es necesario ampliar los estudios desde la filosofía sobre el género, en sus conceptualizaciones y uso de narraciones particulares, así como de personas que no suelen ser escuchadas por estar en los márgenes, para generar diálogos complejos que engloben distintas disciplinas y distintos actores.



Anexos:

Anexo 1. Lluvia de ideas sobre estereotipos relacionados al ideal de autenticidad en VaCiH.



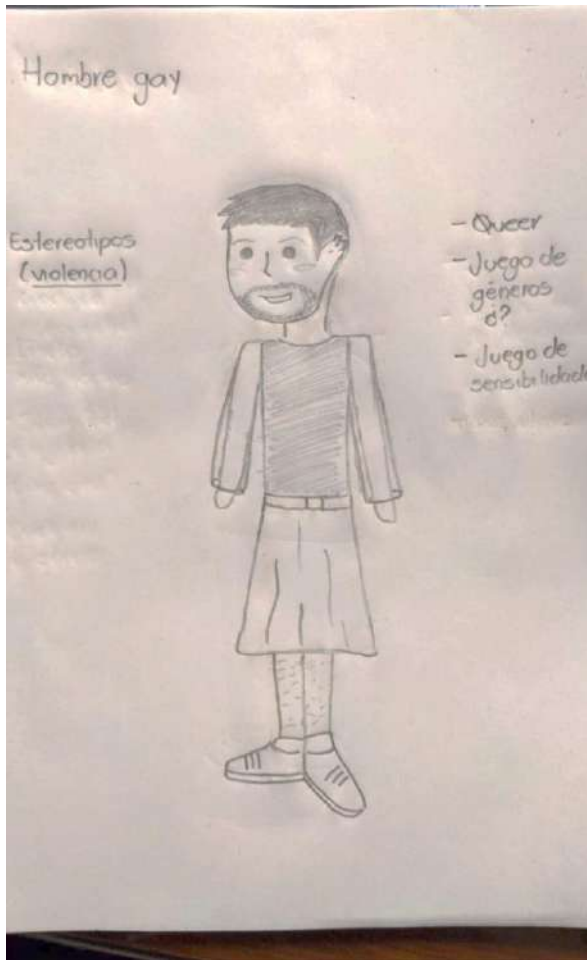
Anexo 2. Cuestionario sobre el ideal de la autenticidad

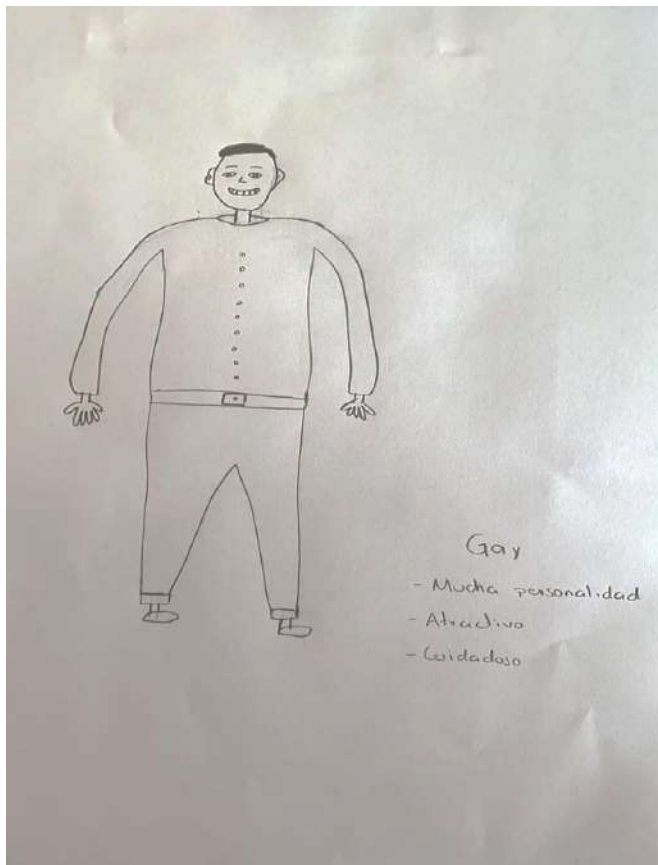
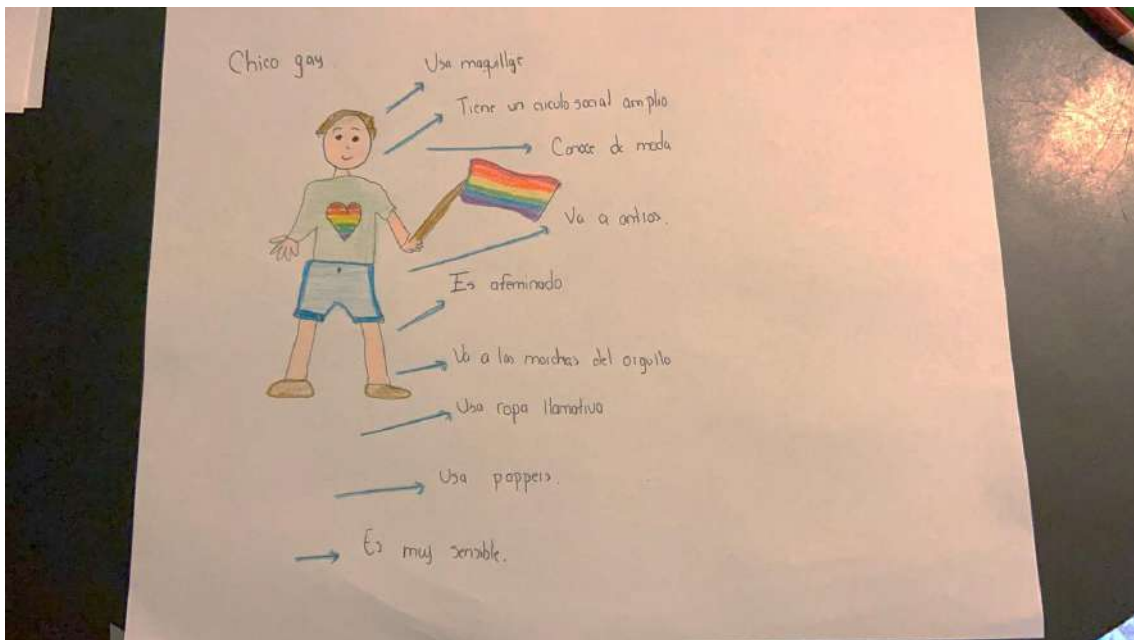
1. ¿Cómo viviste el saberte gay? ¿Cómo te sentiste después de “salir del clóset” o aceptar tu orientación sexual?
2. ¿Crees que ser homosexual ha influido en tu identidad e historia de vida? ¿Cómo lo ha hecho?
3. ¿Cuál es tu mayor sueño a nivel profesional o académico? ¿Consideras que ser gay ayuda a ese sueño, lo obstaculiza o es irrelevante?
4. ¿Consideras que te has alineado a ciertos ideales de conducta gay?
5. ¿Qué ideales o estereotipos de conducta gay crees que has desafiado?

### Anexo 3. Línea de tiempo



#### Anexo 4. Representaciones de la autenticidad gay





# ANTI-MANUAL DE AUTOAYUDA PARA PERSONAS GAY

Por César Escotto Saavedra

Permíteme contarte una pequeña anécdota antes de iniciar, en mis días de la universidad yo era esta persona que se sentía, como seguramente muchos gays, por fin en la libertad de explorar sobre quién era, cómo quería comportarme y qué quería, esto, después de tantos años de haber sentido el yugo de las imposiciones sociales sobre lo que debe ser, y, sobre todo, cómo debe comportarse un varón mexicano de clase media.

Recuerdo que me comencé a dejar el cabello un poco más largo y que probaba, un poco imitando, un poco siguiendo mi propia norma, diferentes estilos de peinado. Supongo que me veía un poco extravagante, pero en mi percepción nadie, al menos dentro de la universidad pública a la que asistí, me veía raro o me insultaba por mi apariencia y comportamientos típicamente femeninos, aunque claro, eso no ocurría así en el momento en el que ponía un pie afuera de la universidad.

---

<sup>35</sup> La escritura de este preámbulo a un verdadero Anti-manual de autoayuda para personas gay, encontró su inspiración en un texto brillante del filósofo español Pablo Vidarte “Ética Marica”. (Vidarte, 2007), así como en diversos autores tales como (Monsivais, 2010; Schuessler & Capistrán, 2010), quienes han estudiado las identidades homosexuales dentro de contextos latinoamericanos, proporcionando un conjunto sumamente nutrido de análisis críticos y literatura sobre la historia de la homosexualidad, sus luchas, representaciones en Latinoamérica y, en suma, marcos contextuales para el estudio de las identidades homosexuales desde posturas políticas.

Años más tarde, con la adquisición de nuevas experiencias, una pareja, maestros con sus prejuicios propios sobre el género y los gays, decidí convertirme en el tipo de gay pseudo-intelectual que critica a otros gays por hacer lo que yo antes, en un ejercicio de autonomía, había decidido hacer. Es chistoso como funciona la vida, las diferentes experiencias y personas que uno conoce en el camino y que nos transforman al punto de ser parte de nosotros.

¿Por qué te cuento esta parte de mi vida? Porque, precisamente, ahora me siento en un punto en el que no estoy ni como cuando inicié los estudios universitarios, ni me encuentro como cuando estaba a punto de egresar; estoy en un punto diferente conforme a mi “ser yo mismo”, pero no estoy seguro, como quizá muchos de nosotros, de cuál versión de mí mismo es mejor o es la que mejor me define. No sé en cuál había ideales de comportamiento social muy marcados y en cuál no, se me ocurre que quizá no haya posibilidad de separarnos de ellos y ser completamente originales, ser completamente “uno mismo”. Creo que, en mi caso, mi acceso a lo que soy y a lo que quiero no siempre me es tan transparente, por eso esto es, entre muchas cosas, un problema filosófico.

Presupongo que, en alguna medida, y esto sólo lo puedo inferir, tú como persona gay que está leyendo este anti-manual, o incluso como persona no gay, pudiste haber vivido o sigues viviendo un proceso particular que te aleja o acerca a mi forma de entender la realidad. Justamente, esa es una de las no tan humildes metas de este escrito; quiero que, junto conmigo, te adentres en un pequeño ejercicio de reflexión al estilo más filosófico que se me ocurrió para poder pensar juntos algo sobre nuestro “ser gays”, digo nuestro porque es así como quisiera sostenerlo.

Comencemos con este cuestionamiento: ¿Existe, a caso, una manera de ser un buen gay? Veamos cómo se puede contestar tan prescriptiva pregunta.

Hagamos juntos un ejercicio hipotético que nos ilustrará en este tema: imagina que tienes que escribir una descripción sobre ti mismo en una aplicación de ligue, en ella existen ciertas casillas que hay que llenar, con opciones ya predeterminadas, aunque también existe la posibilidad de hacer esta descripción personal en términos que no estén predeterminados por la aplicación ni acotados a una cantidad de palabras. ¿Cómo te describirías sin caer en roles o medidas prefijadas por distintos ámbitos sociales, económicos, de clase, etc.? ¿Crees que hay una medida en que se pueda ser totalmente auténtico sin caer en ellos? Me dirán – ¡Oh para qué complicarse tanto! La gente en las aplicaciones de ligue sólo quiere tener sexo y ya, ¡Déjalos en paz! – Sí y no, precisamente las aplicaciones, al igual que muchas cosas dentro del capitalismo, buscan, finalmente, ganar dinero; muchas de las aplicaciones de ligue hacen

todo para que uno tenga que pagar la versión *premium* para, con eso, acceder a más perfiles, tener más posibilidades de llamar la atención de alguien o, en última instancia, poder ver a quiénes les gustó nuestro perfil; además, dentro de las aplicaciones uno ya no está obligado a definirse dentro de un rol sexual explícito, pero, ¿aún así has notado que la gente dentro de esas aplicaciones lo sigue mencionando con mucha insistencia?, además ¿has notado que persiste una fuerte exclusión hacia gays gordos, femeninos, pasivos, no discretos, entre otras categorías?, ¿a qué se deberá?

En ocasiones, suena como si uno tuviera que definirse lo más originalmente posible para ser más llamativo a otros usuarios, y, pienso que, en nuestras formas de convivir con otros gays están más marcadas las interacciones con sesgo de clase, de etnia y hasta de homofobia interiorizada.

¿Será que la sociedad espera algo específicamente de los gays, en relación a una serie de comportamientos y pautas? En cierta medida, algunos prejuicios sostenidos nos invitan a pensar que, en el fondo, existen un conjunto de imágenes idealizadas de lo que debería ser un hombre gay, de esta forma, ¿Cómo podemos, como personas gays, ser nosotros mismos con estas aspiraciones y restricciones en mente?

Quizá, gay sea aquél que debe saber de moda, aquél que elige una carrera relacionada a lo artístico, aquél que elige cuidar de su cuerpo y de su figura, ya sea asistiendo asiduamente al gym, con una rutina de skincare, o sea con una dieta balanceada rica en fibra con productos orgánicos; quizá sea aquél que elige una cantante pop favorita basado en su imagen o quizá la elige porque, después de todo, seguro hizo un video contra la homofobia, aunque en realidad no esté muy interesada en el tema porque no es parte de la comunidad LGBT+, quizá deba elegir seguir a hombres íconos de la música o el cine que luchan contra los estereotipos de género – o que, cuando menos, se vistan con ropa estereotípicamente femenina en alguno de sus videos, “rompiendo” así con la idea de género – un hombre gay debe elegir si vacacionar en Tulum, Zipolite o Vallarta, además de seleccionar un hotel que no acepte niños de preferencia; debe elegir si tener perfil en una o varias apps de ligue, quizá una es de base, la que todos tenemos en mente, para cuando estás caliente, y las demás para buscar algo “serio”, lo que sea que eso signifique; en fin, estas entre otras se nos presentan como una serie de características ideales para ser gay.

¿Es eso ser un buen gay? O, por el contrario, ser un buen gay significa no ver esos programas de *drag queens*, no saber nada del último disco de la estrella pop del momento; quizá significa disfrutar de la compañía de hombres, si son heteros mejor, quizá se refiera a practicar algún deporte, típicamente no

gay, o quizá sea aquél gay que yo encarno, el gay que va a la universidad y decide probar su valía a través del estudio, al menos yo pensaba eso antes, como si tuviera que probar algo en representación de todos los “otros” gays que tildaba de superficiales. No lo sé.

Otro problema es la manera en que, aún como gays sostenemos formas de socialización masculinas, no siempre exentas de machismo. Queremos trabajar siempre más, pensar antes que sentir, competir antes que compartir, sostener un supuesto deseo sexual indomable, incurriendo en prácticas que nos ponen en situaciones de vulnerabilidad o de franco peligro, ahora bien, ¿Por qué si adoptamos cierta feminidad como inherente a nuestro ser gays, ésta es comúnmente asociada a formas eróticas, como en el uso de tacones, ropa interior, juguetes sexuales o, en otros casos, es comúnmente asociada a cierta degradación de la conducta frente a gays que son o se presentan como típicamente masculinos? Estas prácticas son contradictorias porque nos instan a ser nosotros mismos, y, en este aspecto, creo que algo de la relación que tenemos con la feminidad o lo que se ha pensado socialmente como femenino está de fondo y se suele despreciar. Igualmente, la sociedad prefiere gays que puedan encajar en los estereotipos socialmente adaptados y fácilmente explotables de lo que es un gay.

Habrás notado que las exigencias que nos impone la sociedad son paradójicas en relación a ser gay: ¡Sé tú mismo!, siempre y cuando no seas muy femenino, ¡Sé tú mismo!, siempre y cuando esa forma de ser conlleve a gastar en nuestros productos (cualquiera que sea la compañía), ¡Sé tú mismo!, siempre y cuando te apegues a lo que nosotros, como sociedad y como grupo hegemónico, te pedimos que seas, modera tu lenguaje, tu sexualidad, tu ropa; en suma, sé una versión diluida de ti mismo y lo que tu comunidad representa.

¿Qué puede significar un anti-manual de autoayuda para personas gay? Bueno, primero que nada, comencemos hablando de lo que sería capaz un manual de autoayuda para personas gay, es decir, a qué tipo de objetivos apuntaría. En un manual de autoayuda para personas gays, te conminarían a ser tú mismo, a vivir tu verdad fuera del “clóset”, a buscar realizarte y expresarte a partir de un trabajo exitoso en el que puedas demostrar tu propia originalidad y alcanzar la madurez económica, también te invitaría a construir y tonificar tu cuerpo, a ser la mejor versión de ti mismo, más cuando esa versión se apega mejor a una imagen corporal socialmente aceptada.

Pero, ¿para qué hacer todo esto? ¿Sería un atentado contra nosotros y lo que queremos como comunidad? ¿Somos una comunidad? Lamentablemente creo que no; no, porque no hemos pensado colectivamente qué queremos, cómo queremos que nos reconozcan y qué podemos hacer con todos esos



ideales que nos exigen, con todas esas formas en que la sociedad y nosotros mismos nos pensamos como gays. En sí mismos, ninguno de estos imperativos es necesariamente malo o dañino, pero son nocivos y discriminatorios cuando son aplicados sobre una base generalizada de personas ya de por sí atravesando por momentos de vulnerabilidad.

Entonces, un anti-manual de autoayuda para personas gay no te dirá qué hacer, ni cómo vivir tu vida para que seas superior moralmente a otros o más apegado a tu comunidad; no, yo no sé cómo hacer eso ni quisiera decirte la fórmula secreta, si es que la hubiera, este es un ejercicio que debemos hacer colectivamente.

El problema de este anti-manual gay es presentar estos campos como puntos de contradicción, para pensarnos como otra cosa y no como objetos de consumo y explotación de un mercado muy bien delineado para nosotros, porque ¿de qué sirve que en el Pride las compañías salgan con carros alegóricos apoyando a la comunidad si lo que buscan es el consumo de sus productos o de un modo de vida? ¡Gracias Doritos por tenernos en cuenta en el mes de junio! ¡Gracias Nike por hacer tenis especiales para gays! Créeme, yo también me he sentido reconocido cuando veo algo de representación gay en estas marcas, ya sea en las marchas del Pride o en sus comerciales, sin embargo, estas prácticas no son suficientes, no lo son porque, a su vez, sólo se enfocan en la letra G de todo lo LGBTQ+.

Este es, por supuesto, un texto altamente político, pero es que cómo no serlo si queremos comenzar a abordar las prácticas y los discursos que nos rodean desde otra perspectiva ¿Conlleva una postura política de por medio? ¡Claro! Por qué debería asumir neutralidad política cuando los esquemas de valores no lo son; suelen estar dispuestos desde un pensamiento de los grupos hegemónicos.

No te sientas juzgado, intento no hacer juicios sobre quién eres o cómo te comportas, al final, yo también estoy atravesado por esas formas de socialización gay, por esos estándares y exigencias, ninguno de nosotros – ni el gay más rico, ni, mucho menos, el gay más pobre, está exento de ellos – pero nos interpelan de maneras diferentes y en grados diversos.

En este anti-manual no encontrarás, por lo tanto, nada que tenga que ver con un mejoramiento personal, ni crecimiento. Tampoco encontrarás, algunas medidas para cuidarte mejor, ser mejor pareja o tener más pretendientes, a lo sumo encontrarás, si eres lo suficientemente cauto y yo lo suficientemente claro, una medida para enfrentar la avalancha de exigencias a las que nos enfrentamos como personas gays. En general, un manual de autoayuda para personas gays te invitaría a tomar responsabilidad de tu situación y de tu vida, asumiendo, como siempre lo hacen, que el cambio está en ti mismo, sin evidenciar

la importancia de las estructuras que nos discriminan, que nos encasillan o que nos impiden desarrollarnos en ciertos trabajos y en ciertas áreas.

No es una mirada pesimista, pensando que todo está mal y predeterminado y que, por lo tanto, no hay nada que se pueda hacer, quizá podemos comenzar a reflexionarnos colectivamente, al interior de nuestras prácticas y al exterior hacia estos supuestos sociales. Juntarnos y pensar qué podemos valorar y por qué podemos valorarlo, en un ejercicio ya no meramente individual, comenzar a cuestionar por qué las empresas quieren apoyar sólo durante junio, qué tipo de imágenes idealizadas de lo gay presentan, por qué no se centran en todo lo que respecta a derechos para la comunidad, iniciarnos, o continuar, en cuestionamientos sobre nuestra socialización y nuestras formas de ser gays.

¿En qué tipo de gay te quieres convertir, o, mejor aún, cómo podemos ser mejores gays con nosotros mismos? ¿Queremos seguir siendo gays despolitizados por el Estado o por el capital, o estamos ya listos para asumir nuestras luchas sociales y políticas?

# Anexo 6. Publicación del "Anti-manual de autoayuda para personas gay" publicado el 30 de mayo de 2021 en el periódico "Noticias" del Estado de Querétaro

QUERETARO NUEVO-G. Sec C 29/05/21 0:50 Pagina 6

## 06 ROSA EN BENGALA

# OS ANTECEDENTES DE LA PROTECCIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL QUERETANO

**POR GUADALUPE ZARATE MIGUEL**  
INVESTIGADORA DEL CENTRO INAH-QRO.

El siglo XIX significa para la historia mexicana la pandemia de desaparición o transformación de instituciones coloniales y la formación de instituciones laicas para gobernar al país. Es sabido que el proceso de formación del Estado mexicano tuvo etapas muy violentas, las sucesivas guerras civiles tuvieron un importante costo en vidas y caudales. No es de extrañar que en ese contexto de inestabilidad, las propiedades del clero católico — que formaba parte de uno de los bandos en pugna — se vieran fuertemente afectadas.

Paralelamente había una clara intención de destacados políticos e intelectuales de la época por conservar para la nación los bienes de origen precolombino y colonial, e ir formando instituciones culturales laicas que mostraran los lazos históricos y culturales que



unían a los mexicanos. Esta intención se muestra en las leyes que se expidieron como la del 27

de julio de 1859, que en su artículo 12 señalaba: "Los libros impresos, manuscritos, pinturas, anti-

guedades, y demás objetos pertenecientes a las comunidades religiosas suprimidas, se apli-

caran a los museos..." Junto a estas disposiciones se ordenó el establecimiento de una oficina para inventariar las propiedades que pasarían a manos de la nación y se estableció que no se podrían realizar obras en estos inmuebles sin la autorización expresa del gobierno.

En la legislación local aún no se han encontrado disposiciones similares a las nacionales relativas a la protección de edificios, libros y obras de arte en manos del clero o de sus sucesores que se sentían a lo dispuesto en la legislación general. Hay que aclarar que en el estado no existieron las condiciones para cuidar de la conservación de los valiosos bienes muebles e inmuebles que la Iglesia iba perdiendo.

En este difícil período no era posible que los gobernadores de San Cuauhtlém de los bandos perdedores en el poder. Entre 1859 y 1860 hubo 27 cambios de gobierno en la década siguiente fueron 17, a esta inestabilidad

política interna hay que sumar el hecho de que la ciudad fue el escenario final del breve imperio de Maximiliano, debido a lo cual estuvo sitiada durante tres meses.

En todos estos conflictos los diferentes bandos usaron los templos y los conventos cuarteles como cuarteles, prisiones, hospitales y bastiones. Realmente fue imposible que estos inmuebles y lo que en ellos se albergaba, se conservaran intactos, hubo enormes e irreparables pérdidas en las principales ciudades del país.

La desamortización de los bienes del clero queretano se efectuó entre 1856 y 1880, viéndose la etapa más intensa entre los años 1856 a 1863, cuando se afectaron la mayoría de conventos y templos: Santa Clara, San Cuauhtlém, Teresitas, San Francisco, Santo Domingo, Carmelitas, el de Santiago, el de Santa Rosa de Viterbo, Capuchinas, la Merced y la Cruz.

## Pequeños y grandes dilemas

**POR LUZ AMELIA ARMAS BIRE**  
MAESTRA EN HISTORIA

Margarita está frente al espejo, peinándose solo recién lavado. Pasó el peine una y otra vez, cerrado los ojos, disfrutando del masaje en su cuero cabelludo. Hacía tiempo que no lo hacía. Al volver a abrir los ojos se percató de cómo lo ha heredado. Le da la espalda al espejo con otro más pequeño, mirando de espaldas a su rostro. Ya a la mitad de su espalda, de manera muy irregular. No podía ser de otra manera, lleva casi quince meses sin acudir a la sala de belleza y en su rutina diaria la cuida con una vela de jabón. Ha estado muy atarada entre su trabajo en línea y las emergencias familiares.

Pasante la pandemia ha cuidado a dos de sus primas que enfermaron de Covid-19. Ahora mismo se encuentra en casa de su hermana menor, lleva varios meses asistiendo, por cuestiones de otra enfermedad. Al salir del baño se percató que la enferma duerme profundamente. ¿Por qué da una escapada a que le corten el pelo? Su sobrino está tomando clases en línea. Le pasa un pedacito de queso a su hijo. "Yo a salir un rato, si necesitas algo me llamas."

Siempre los dos se ocupan en el baño, sale a paso apresurado y camina hasta la esquina. Recuerda que por ahí vivió un pequeño niño de belleza. Al entrar, dos mujeres la reciben animosamente. No hay clientela. Una de ellas, bastante joven, le pone una bata y le ofrece una taza de té. La otra, de mayor edad, ya con las tijeras en la mano, le extiende una revista que ofrece varias alternativas de corte de pelo.

Margarita la ojea rápidamente. Si opta por una melena mediana, podrá seguirse peinando de cola de caballo, como lo ha venido haciendo. Si se lo dejan cortito,



podrá peinárselo con los dedos y no tendrá que regresar a la estética en muchos meses, aunque en el verano crecerá más rápido. Mejor cortito.

Mientras la mujer mayor se esmera en su tarea, la jovencita se queda de pie junto a Margarita. Por encima de su cabellera se asoman un par de ojos negros almendrados, bellísimos. Se le ve triste, quizás por eso ella quien omeñena la barba. Ella tiene la pandemia, no podía ser otro. Menciona que tiene una hija de diecisiete años y no la ha pasado nada bien.

—¿Diecisiete años? Si se ve muy joven — dice Margarita. La respuesta es que se casó a los catorce. Su hija es muy bonita, la maestra en una foto de su celular.

—Su marido — continúa diciendo — se murió en una emergencia de Covid-19 y ha dejado muchos problemas. Hace ocho años les entregaron la casa que ellos compraron en Inda y ya nunca pudieron habitarla. Está ubicada en una colonia muy alejada del centro, donde hay servicios públicos. Además, la mayoría de las casas están agringadas y en una de ellas se habían instalado en un negocio de venta de comida. Dada la situación, tuvieron que elegir entre seguir viviendo con sus padres o irse a casa de sus compadres, quienes tienen una mejor posición económica.

A media charla, suena el timbre del teléfono. Margarita contesta de inmediato.

—Nessa, soy yo, es la directora de la escuela en la que trabaja, quiero la llamo para preguntarle si está dispuesta a empezar el siguiente curso de manera presencial. Responde afirmativamente, a pesar de que lleva semanas pensando si debe hacerlo o no. Se le ha vacunado. Su médico le ha dicho que no puede hacerlo porque tiene algunas secuelas que le han causado otros anticovid.

A la chica se le iluminan los ojos. —Si tuvieras a mi mamá, te estaré agradecido. Yo todavía no quiero mandar a mi hija a la secundaria. Ella es la única que me queda y no quiero arriesgarla. Prefiero que pierda un año completo a que se me vaya a enfermarse. ¿Sí está que la escuela me vaya a obligar a mandarla? Yo no quiero perderla.

Nadie puede obligar a ella — responde Margarita. Además creo que el regreso a clases tendrá que ser gradual con todas las medidas de higiene. A la mejor tu hija tendrá que asistir dos o tres días a la semana.

—Pero creo que me obligan a mandarla. Yo no quiero que vaya a esa escuela todavía.

—Nadie puede obligarte — repite Margarita, mientras le quita la bata y saca su cartera para pagarle a la estilista.

Cuando ya está en la puerta, la joven se le pasa enfrente y le susurra: —Por favor, dígame qué hago, no quiero mandarla a la escuela, pero tampoco quiero que deje de estudiar. ¿Qué hago?

Margarita se tomó unos segundos para reflexionar, no podía dejarla ir a la escuela sin tener un plan. —Margarita, mientras te quita la bata y saca su cartera para pagarle a la estilista.



—Eso haré — dijo la chica — Eso haré. Muchas gracias y se quedó de en medio para que Margarita pudiera seguir su camino.

## Cómo

**POR CONSUELO GONZÁLEZ DEL CASTILLO**  
ESCRITORA

Cómo no voltear a verte si tu rostro me emblesa

Cómo no decir que te amo si tu ternura me desarma

Cómo no besar tus ojos si tu mirada me cautiva

Cómo no admirar tu alma blanca si eres un ángel en la tierra

Cómo no acariciar tu piel si su suavidad me fascina

Cómo no escuchar tu voz si que dices me conmueve

Cómo no abrazarte si te quiero con el alma.

## Anti-manual de autoayuda

**POR CÉSAR ESCOTO SALVEDRA**

Adentré conmigo, si así lo quieres, en un pequeño ejercicio de reflexión al estilo filosófico en el que pensemos juntos sobre las maneras en que somos y podemos ser gays. Sé que en la actualidad existen una gran cantidad de manuales de autoayuda, pero ¿qué puede significar un anti-manual de autoayuda para personas gays? Primero que nada, un manual de autoayuda para personas gays, te enseñaría a ser tú mismo, a vivir tu verdad fuera del "closet", a buscar realizar y expresar tu identidad y a alcanzar la madurez económica; asimismo, le invitaría a construir y definir su cuerpo, a ser la mejor versión de ti mismo, sobretodo, cuando esa versión se apaga mejor a una imagen corporal socialmente aceptada. En general, un manual de autoayuda para personas gays te llevaría a tomar responsabilidad de tu situación y de tu vida, asegurando, como suele hacerse, que el cambio está en ti mismo, sin evidenciar la importancia de las estructuras que nos discriminan, que nos encasillan o que nos impiden desarrollar nuestros ciertos trabajos y carreras.

Habría notado que las exigencias que nos impone la sociedad son paradójicas en relación a ser gay. Sé tú mismo, siempre y cuando no seas muy femenino, sé tú mismo, siempre y cuando esa forma de ser conlleve a gastar en nuestros productos (cualesquiera que sea la compañía). Sé tú mismo, siempre y cuando te apegues a lo que nosotros, como sociedad y como grupo hegemónico, te pedimos que seas, modera tu lenguaje, tu sexualidad, tu postura en suena, sé una versión diluida de ti mismo y lo que tu comunidad representa. En sí mismo, el manual de autoayuda para personas gays te llevaría a ser un individuo más rico, ni mucho menos, el gay más pobre, está cuento de los gays que no interperdan maneras diferentes y grados diversos.

¿Qué tipo de gay te quieres convertir, o mejor aún, cómo podemos ser mejores gays con nosotros mismos? ¿Por qué hemos construido y adoptado un ideal de lo que significa ser un buen gay? ¿Queremos seguir siendo gays despolitizados por el Estado o por el capital, o estamos ya listos para asumir nuestras luchas sociales y políticas?

¿Qué tipo de gay te quieres convertir, o mejor aún, cómo podemos ser mejores gays con nosotros mismos? ¿Por qué hemos construido y adoptado un ideal de lo que significa ser un buen gay? ¿Queremos seguir siendo gays despolitizados por el Estado o por el capital, o estamos ya listos para asumir nuestras luchas sociales y políticas?

## La arqueología como imposición del Estado

**POR LUIS ABREU MARTÍNEZ CAMPOS**  
ARQUEÓLOGO, CENTRO INAH-QRO.

El pasado lunes 24 de mayo se publicó en el Diario Oficial de la Federación, la nueva Ley Orgánica que regula la vida del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Por tal motivo, el director del INAH, antropólogo Diego Prieto Hernández, transmitió un mensaje invitando al diálogo para la discusión y llamo a que los investigadores para no tener consecuencias en procesos democráticos. Todo ello es extraordinario en una administración que es de incluyente y democrática.

Sin embargo, el pasado 22 de abril en la página web interna del INAH se publicaron los lineamientos para la investigación arqueológica en México, así como las Bases de Operación del Consejo de Arqueología. En ambos, se especifica

que "tratamiento, investigación y protección están regulados por las autoridades competentes en la especialidad de la arqueología como la Coordinación Nacional de Arqueología y el Consejo de Arqueología, órgano científico consultivo de la Dirección General del INAH". Esto significa que los investigadores del INAH y quienes ejercen la profesión no tienen derecho a emitir opinión alguna.

En la regulación anterior y en la actualidad que llamamos reciente, sin embargo, en la nueva disposición se ven extremos burocráticos que hacen un documento, enviarlo a la Ciudad de México y esperar la respuesta por escrito para proteger los restos.

Las medidas coercitivas y de sanción son muchas, incluso, referir que durante el proceso de excavación en un sitio durante un proyecto regular a que en su escrito para definir el trabajo emitir un documento, el cuadro de la Ciudad de México esperar la respuesta por escrito para definir el trabajo de excavación, ya que de no hacerlo, el arqueólogo será sancionado. Esto es un ejemplo de cómo el INAH tiene 82 años descaudando la responsabilidad de las decisiones en sus especialistas en arqueología capitalizando su experiencia, pues son trabajadores que tienen hasta 60 o 70 años de experiencia y fueron maestros de los funcionarios en turno. En estos nuevos reglamentos, no solo se les retira el poder de su experiencia, sino que se les minimiza y no valora el capital humano de esta institución y solo aumenta las sanciones para su personal.

No interesa tu opinión en el correo: tolaguilla2000@yahoo.com.mx

donde excavamos, los vecinos reaccionan escarabando solo de manera que buscan encontrar algo olvidado. Por ello, pensar que debemos esperar un sitio de la Ciudad de México, puede significar que a nuestro regreso todos se encuentran movidos: miembros de las comunidades o ya no encontramos nada.

El INAH tiene 82 años descaudando la responsabilidad de las decisiones en sus especialistas en arqueología capitalizando su experiencia, pues son trabajadores que tienen hasta 60 o 70 años de experiencia y fueron maestros de los funcionarios en turno. En estos nuevos reglamentos, no solo se les retira el poder de su experiencia, sino que se les minimiza y no valora el capital humano de esta institución y solo aumenta las sanciones para su personal.

No interesa tu opinión en el correo: tolaguilla2000@yahoo.com.mx

César R. Escotto Saavedra

# RECONOCIMIENTO LGBT+



¿A QUÉ COSTO?



César R. Escotto Saavedra

# ¿Qué significa ser un gay auténtico?

La pregunta tiene un contexto filosófico, específicamente abordaremos el sentido ético. Veamos por qué:

01

## Problema filosófico de la autenticidad

La pregunta por la autenticidad respecto a un objeto se puede responder, más o menos fácilmente, haciendo comparaciones con su origen, pero, aplicado a la identidad personal, es un tema más complejo que involucra cuestiones éticas, políticas, entre otras.



## Feminidad en gays

02

La feminidad ha sido vista como parte de la autenticidad de la identidad gay, sin embargo, ha sido tratada de forma paradójica: por un lado, se exalta en la expresión del género de personas gays como forma de liberación y, por el otro lado, se discrimina a gays femeninos.

03

## Reconocimiento

Si no podemos denominar qué es un auténtico gay entonces ¿por qué reforzamos constantemente los estereotipos de un buen gay o un auténtico gay? Con esto, se ha invisibilizado la verdadera diversidad LGBTQ+.



04

## Gays despolitizados

Al reforzar ciertos ideales de autenticidad, vía el Estado o el capital, hemos perdido de vista la cuestión política de nuestras luchas.



05

## Lo gay y el consumo

Colectivamente hemos, además, ayudado a convertir lo gay en identidades o modos de vida apegados al consumo, sin enfatizar el aspecto subversivo de la diversidad sexual.

Anexo 8. Formatos de inicio del taller, aviso de privacidad y autorización.

### **Sugerencias y requisitos de conexión**

¡Hola!

Bienvenido a los grupos focales: ¿Qué significa ser un gay auténtico?

El objetivo de los grupos focales es visibilizar y reflexionar sobre el fenómeno de la construcción de identidades en hombres gays y su vínculo con el ideal de autenticidad a partir de las narraciones y vivencias en ámbitos cotidianos, así como en momentos decisivos de sus vidas.

La orientación sexual, en la actualidad, se vuelve parte integral de la identidad, de ahí que se tenga como demanda la aspiración a modelos de vida cercanos a la autenticidad, lo que, en gran cantidad de casos, puede generar frustración y depresión.

Mantener la reflexión sobre los distintos modos de vida gay puede ayudar a la visibilización de las complejidades que se gestan en torno a la orientación sexual y la discriminación que se vive en tales grupos y comunidades.

#### **1. Sugerencias y requisitos de conexión:**

- Disponer de un espacio privado y silencioso.
- Se sugiere por privacidad no utilizar servicios públicos como cibercafés, restaurantes o parques.
- Conexión estable a Internet.
- Equipo de cómputo (computadora de escritorio, laptop, tablet o Smartphone) con cámara y micrófono activados.
- Por seguridad, el contacto visual es indispensable.
- Audífonos (opcional).
- Hojas para escribir o libreta, y pluma.
- Disponibilidad de 2 horas.
- Puntualidad.
- El taller se realizará de forma privada. (Favor de no compartir el link con nadie. Es personal).
- Ingresar con el mismo nombre de registro. (No se le dará ingreso a nombres que no concuerden con los registros).
- Te sugerimos que nos compartas un número telefónico o WhatsApp.

- Tener a la mano la liga a la sala de la videoconferencia por si en algún momento falla el internet o para reanudar la sesión.
- Disposición para compartir su historia de vida a través de la palabra y la escritura.

Te enviaremos el enlace de ZOOM el día 20 de agosto de 2021. Te recomendamos guardarlo.

## **2. Llenar carta autorización adjunta en este mismo archivo**

Leer atentamente el documento, llenar los campos correspondientes y enviarlo de regreso al correo [cesarescotto31@gmail.com](mailto:cesarescotto31@gmail.com) o bien al WhatsApp **442 171 2729** agregando nombre y apellido al documento en formato Word o PDF, por ejemplo:

“Gruposfocales\_CésarEscotto”. Si no pueden adjuntar el archivo, favor de enviar respuesta al correo [cesarescotto31@gmail.com](mailto:cesarescotto31@gmail.com) escribiendo que **aceptan** “El Aviso de Privacidad” y la “Carta de Autorización” para confirmar su asistencia.

### **Aviso de privacidad**

#### **Identidad y Domicilio del responsable**

Los datos personales proporcionados por usted serán tratados la Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada (MFCA) de la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ) y por Género UAQ con domicilio en Cerro de las Campanas Centro Universitario, edificio Tecaal planta alta, Querétaro, Querétaro.

#### **Datos personales**

Como parte de su registro en la actividad, se recabarán y tratarán datos personales de identificación, contacto y la historia que voluntariamente usted comparta con nosotros.

#### **Finalidades Primarias**

Género UAQ y la MFCA tratará sus datos personales pero necesarios para las siguientes finalidades:

- Identificarle;
- contactarle para informarle sobre las principales noticias del taller;
- registrarle como participante de los grupos focales;
- entregarle reconocimientos como participante de la actividad;
- atender, y dar seguimiento a sus quejas, dudas y/o comentarios;
- en su caso, para la publicación de los textos o material elaborados dentro de los grupos focales;
- elaboración de análisis de información.

Por otro lado, le informamos que dentro de los grupos focales se podrán tomar tanto fotografías, audio, así como videos en los cuales usted puede aparecer como evidencia anexa de los informes de las actividades del taller, por lo cual usted, en caso de inscribirse a la presente actividad, consiente para que su imagen personal (ya sea foto, audio, video, etc.) sea utilizada en la elaboración de material informativo de Género UAQ y la MFCA. En caso de que no desee que sus datos personales sean tratados para alguna o todas las finalidades adicionales, usted nos puede comunicar lo anterior al correo [cesarescotto31@gmail.com](mailto:cesarescotto31@gmail.com)

### **Carta autorización Grupos focales**

Al participar en el presente taller autorizo a la MFCA de la UAQ, y Género UAQ ubicado en Cerro de las Campanas Centro Universitario; a tomar fotografías, audio o videos en los que aparezca, que podrán ser utilizados en la elaboración de material informativo y evidencia para la MFCA.

Así mismo, acepto que mis datos personales se utilicen para hacerme llegar invitaciones para participar en entrevistas, eventos y talleres relacionados al presente tema.

### **AUTORIZACIÓN**

NOMBRE \_\_\_\_\_

DIRECCIÓN \* (OPCIONAL) \_\_\_\_\_

CORREO ELECTRÓNICO \_\_\_\_\_

TELÉFONO \_\_\_\_\_

FECHA \_\_\_\_\_



Solicitud de uso de información

20 de agosto de 2021, Querétaro, Querétaro.

[Nombre del entrevistado], por mi propio derecho, autorizo a César Romualdo Escotto Saavedra, el uso de la imagen, voz, nombre, entrevista y la grabación por mi participación en Grupos focales “¿Qué significa ser un gay auténtico” que tuvo lugar en sesiones virtuales de Zoom los días 23, 25 y 30 de agosto y 1 de septiembre del presente año, así como la reproducción del mismo, con fines no lucrativos y meramente académicos, mediante su utilización en la capacitación y divulgación de su contenido, pudiendo formar parte de diversos cursos formales y presenciales, cuando así lo requieran.

Asimismo, cedo los derechos patrimoniales a César Romualdo Escotto Saavedra que sean susceptibles de protección por la Ley Federal del Derecho de Autor, para que sin fines de lucro y meramente educativos, ejerzan los derechos a que refiere el artículo 27 de dicha ley que se mencionan a continuación de manera enunciativa y no limitativa: La reproducción, publicación, edición, fijación de la obra en copias o ejemplares, distribución de la obra en cualquier soporte material en que se contenga.

---

[Nombre del entrevistado]

Nombre completo y firma

## Referencias

- Agamben, G. (1996). Política del exilio. In *Cuadernos de crítica de la cultura*. Letra e.
- Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos. Homo Sacer IV. 2*. Adriana Hidalgo editora.
- Appiah, A. K. (2007). *La ética de la identidad*. Katz Editores.
- Apud, I. (2013). Repensar el método etnográfico. Hacia una etnografía multitécnica, reflexiva y abierta al diálogo transdisciplinario. *Antiípoda. Revista Antropológica*, 16, 213–235.
- Baudrillard, J. (2007). *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Siglo XXI Editores.
- Bialystok, L. (2013). Authenticity and Trans Identity. *Talk About Sex: A Multidisciplinary Discussion* (Ed. Stewart S) Sydney, Nova Scotia: Cape Breton University Press, 122–145.
- Bialystok, L. (2014). Authenticity and the limits of philosophy. *Dialogue-Canadian Philosophical Review*, 53(2), 271–298. <https://doi.org/10.1017/S001221731300111X>
- Brincat, S. (2014). Recognition, conflict and the problem of ethical community. *Global Discourse*, 4(4), 397–408. <https://doi.org/10.1080/23269995.2014.954889>
- Butler, J. (2002). Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo.” In *Angewandte Chemie International Edition*, 6(11), 951–952. (Issue 465). Editorial Paidós.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género* (Vol. 53, Issue 9). Paidós. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Butler, J. (2014). *El género en disputa. . El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Butler, J., & Athanasiou, A. (2017). *Desposesión: Lo performativo en lo político*. Eterna Cadencia.
- Camps, V. (1999). *Historia de la ética. La ética moderna*. Editorial Crítica.
- CONAPRED. (2016). *Glosario de la diversidad sexual, de género y características sexuales*.

www.conapred.org.mx

- Davies, A. W. J. (in press). (2020). "Authentically" effeminate? Bialystok's theorization of authenticity, gay male femmephobia, and personal identity. *Canadian Journal of Family and Youth/Le Journal Canadien de Famille et de La Jeunesse.*, 21(1), 1–9. <https://doi.org/10.1016/j.solener.2019.02.027>
- Espinoza, A. (2020). Cruising. Historia íntima de un pasatiempo radical. In *Paper Knowledge . Toward a Media History of Documents*. Dos Bigote.
- Estévez, A. (2016). ¿Derechos humanos o ciudadanía universal? Aproximación al debate de derechos en la migración. *Revista Mexicana de Sociología*, 78(1), 61–87. <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2016.1.53476>
- Ferrara, A. (2002). *Autenticidad Reflexiva. El Proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*. A. Manchado Libros S.A.
- Foucault, M. (1979). Microfísica del poder. In *Microfísica del poder*. Las Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M. (1981). La amistad como modo de vida. *Gai Pied*, 25. <https://facundoaguirre.wordpress.com/2012/04/16/de-la-amistad-como-modo-de-vida-entrevista-a-michel-foucault/>
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Tusquets Editores.
- Foucault, M. (2002). *La Hermenéutica del Sujeto*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber* (Almeda, Ju). Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2008). *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Paidós.
- García, J. (2014). Cap XIII Derechos Humanos y Conflictos. In *Historia de los derechos fundamentales. Volumen IV siglo XX*. Fundación Gregorio Peces-Barba para el estudio y cooperación en derechos humanos. <https://fundaciongregoriopeces-barba.org/quienes-somos/>
- Gilligan, C. (2013). *La ética del cuidado*. Fundación Víctor Grífols i Lucas.

- Guignon, C. (2004). *On being authentic*. Routledge.
- Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Altea, Taurus. Alfaguara, S.A.  
<http://library1.nida.ac.th/termpaper6/sd/2554/19755.pdf>
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Ediciones Siruela.
- Han, B.-C. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Herder. <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i149.5676>
- Han, B.-C. (2020). *La desaparición de los rituales. Una topología del presente*. Herder Editorial.
- Hegel, G. W. F. (2019). *Fenomenología del Espíritu*. (G. Leyva (ed.)). Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el Humanismo* (H. Cortés & A. Leyte (eds.)). Alianza Editorial.  
<http://repositorio.unan.edu.ni/2986/1/5624.pdf>
- Hernández, C. (2017). *El dispositivo sexo-género*. Universidad de Guanajuato.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica. Grijalbo Mondadori.
- Ingold, T. (2013). *La temporalidad del paisaje*. 207(Junio), 2013.
- Ingold, T. (2016). Consideraciones de un antropólogo sobre la biología. *Cultura Naturaleza*, 472.  
[http://www.jbb.gov.co/jardin/index.php?option=com\\_content&view=article&id=147&Itemid=371](http://www.jbb.gov.co/jardin/index.php?option=com_content&view=article&id=147&Itemid=371)
- Kymlicka, W. (1990). *Filosofía política contemporánea. Una introducción*. Editorial Ariel, S.A.
- Lazo Briones, P. (2007). La hermenéutica de la construcción de la identidad moderna: una relectura de Charles Taylor de cara a nuestro mundo multicultural. *Estudios Sociológicos*, 25(74), 463–489.
- Louis, É. (2014). *Para acabar con Eddy Bellegueule*. Editorial Titivillus.
- Monsivais, C. (2010). *Que se abra esa puerta. Crónicas y ensayos sobre la diversidad sexual*. Editorial Paidós.

- Morin, E. (1984). *Ciencia con conciencia*. Anthropos.  
<http://cienciaconpaciencia.blogspot.com/2007/03/el-punto-de-ebullicin-del-agua-y-las.html>
- Nietzsche, F. (2003). *Así Habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. (A. Sánchez Pascual (ed.); Biblioteca). Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2016). *La Genealogía de la Moral.pdf*. Alianza Editorial.
- Ramírez, P. (1994). Hacia una ética de la diversidad. *Alteridades. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa*, 4(8), 67–74.
- Ricoeur, P. (1999). *Historia y narratividad* (p. 230). Ediciones Paidós. Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- Ricoeur, P. (2009). *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Siglo XXI Editores.
- Sáez Rueda, L. (2012). *Movimientos filosóficos actuales*. Editorial Trotta.
- Salas Astrain, R. (2016). Teorías contemporáneas del reconocimiento. *Atenea*, 514(Fondecyt 1120701), 79–93.
- Sandel, M. (2000). *El Liberalismo y los límites de la Justicia*. Gedisa editorial.
- Schettini, P., & Cortazzo, I. (2020). Análisis de datos cualitativos en la investigación social. *Análisis de Datos Cualitativos En La Investigación Social*. <https://doi.org/10.35537/10915/49017>
- Schuessler, M. K., & Capistrán, M. (2010). *México se escribe con J. Una historia de la cultura gay*. Editorial Planeta Mexicana S.A. de C. V.
- Smith, D. (2017). Foucault sobre ética y subjetividad: “cuidado de sí” y “estética de la existencia.” *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, Número 2(Junio de 2017. Parrhesía y estética de la existencia.), 301–324. [www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal](http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal)
- Tarrés, A. (2008). *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. Porrúa, El Colegio de México et Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

- Taylor, C. (1994). *Ética de la autenticidad*. Paidós. <https://doi.org/10.5840/tpm20001117>
- Taylor, C. (2006). *Fuentes del Yo, la construcción de la identidad moderna* (p. 795). Paidós.
- Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento.”* Fondo de Cultura Económica.  
<http://dx.doi.org/10.1016/j.cirp.2016.06.001><http://dx.doi.org/10.1016/j.powtec.2016.12.055>  
<https://doi.org/10.1016/j.ijfatigue.2019.02.006><https://doi.org/10.1016/j.matlet.2019.04.024>  
<https://doi.org/10.1016/j.matlet.2019.127252><http://dx.doi.org/10.1016/j.matlet.2019.127252>
- Taylor, S. ., & Bogdan, R. (1987). Introducción a los métodos cualitativos. In *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Thorpe, D. (2014). *Do I sound Gay?* Sundance Selects.
- Varga, S. (2011). The paradox of authenticity. *Telos*, 2011(156), 113–130. <https://doi.org/10.3817/0911156113>
- Varga, S. (2012). *Authenticity as an Ethical Ideal*. Taylor & Francis Group, Routledge.
- Varga, S., & Guignon, C. (2020). Authenticity. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring, 20). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Vázquez, R. (2019). Teorías contemporáneas de la justicia. Introducción y notas críticas. In *Journal of Chemical Information and Modeling* (Vol. 53, Issue 9). Instituto de investigaciones jurídicas. Universidad Autónoma de México.
- Vidarte, P. (2007). *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGBTQ*. Schindler.
- Williams, B. A. O. (2011). La filosofía como una disciplina humanística. In *Filosofía*. Fondo de Cultura Económica.