

SOBRE IDENTIDADES NATURALES Y DIFERENCIAS CULTURALES

Gemma Vicente Arregui. Universidad de Sevilla

Resumen. En el texto se analiza la tesis defendida por el psicoanálisis sobre una bisexualidad originaria en los seres humanos, y se extraen algunas consecuencias para el pensamiento feminista. Se considera que esta idea abre la posibilidad de interpretar de un nuevo modo la relación entre el cuerpo y el sexo. Si la existencia de dos sexos claramente diferenciados no es algo originario, las diferencias entre los mismos son históricas y culturales, y nuestras identidades también.

Abstract: This text analyses the thesis maintained by psychoanalysis concerning the human beings original bisexuality, arriving, at the same time, to some consequences for the feminist thought. The author considers that the mentioned idea opens the possibility of interpreting the relationship between body and gender in a new way. If the existence of two genders clearly distinguished is not something original, this means that the difference between them is historical and cultural, and so are our identities.

Nietzsche asevera que la voluntad prefiere querer la nada a no querer y según Freud el bebé forma un vínculo placentero con cualquier excitación que se le ofrezca, aún con la más traumática. En ambos casos, el deseo de desear parece la voluntad primordial.¹

Si esto es así, el deseo tiene como finalidad última la continuidad de sí mismo, y podemos vincular esta tesis con la idea de espinosa sobre que el deseo es siempre deseo de persistir en el propio ser y con la interpretación que hace de esta idea Lou Salomé al afirmar que es a nosotr@s mism@s a quienes amamos a través del objeto amado. “Vinculación obstinada” hacia nosotr@s mism@s, narcisismo primario que nos impulsa a crear en un yo, en una identidad primordial, cuando sólo a través de la otredad, de la nuestra y de la del prójimo, se puede continuar siendo un@ mism@.

El ser humano vive en sociedad y se desarrolla a partir del sometimiento, la reiteración y la identificación con una serie de normas que a su vez lo constituyen. El relato sobre la emergencia del yo es circular, la relación entre él y el objeto es de continua ida y vuelta, y no parece posible hablar ni de identidades, ni de igualdades naturales.

Y esto es así, también en el caso del género, tal y como se ha visto no sólo por Simone de Beauvoir y muchas feministas contemporáneas, sino incluso por el propio Freud, para quien el género se origina y estabiliza según un posicionamiento heterosexual.

Freud habla de dos sexos, pero éstos se van construyendo, no son esenciales y nunca se encarna uno sólo. Además, esta construcción es más difícil y complicada en las mujeres, que, por tanto, están menos determinadas anatómicamente.

Ellas cambian su desarrollo en cuestiones fundamentales, pues poseen una homosexualidad preedípica más originaria, y se mantienen siempre más bisexuales y andróginas que los varones. “Ante todo, es innegable que la disposición bisexual, postulada por nosotros como característica de la especie humana, es mucho más patente en la mujer que en el hombre. Éste cuenta con una sola zona sexual dominante, con un solo órgano sexual, mientras que la mujer tiene dos”.² Cuestiones todas estas que abren la posibilidad de interpretar de otro modo la relación entre el cuerpo y el sexo, acercar el psicoanálisis a las tesis de un pensamiento posfeminista formulador de la idea de que no existe algo como ser mujer al margen de las diferentes prácticas que definen la feminidad, o hacer una lectura no de repudio de la

¹ Véase, J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Cátedra, Madrid, 2000, p. 72.

² S. Freud, *La feminidad*, en “Obras Completas”, vol. 8, Biblioteca Nueva, Madrid, 1974, p. 3079.

feminidad, sino de prebendas de la misma tal y como realizara, y en diálogo con Freud, Lou Salome.

También Lacan, que servirá de apoyo a un feminismo de corte esencialista, comparte esta misma idea de inexistencia de una identidad sexual primigenia y fija, y describe mediante su “tabla de la sexuación” la adaptación progresiva del sujeto a una posición masculina o femenina.³

Lacan subraya que el falo en la teoría freudiana designa un inexistente: el pene materno, y lo eleva a la categoría de paradigma de significante. Desde las instituciones que regulan los lugares de lo simbólico, el existir sin nombre de la mujer se visualiza como un enigma, un misterio. “Qué es una mujer y/o que quiere una mujer constituyen interrogantes no sólo para el hombre sino, y sobre todo, para la mujer misma”⁴

La vinculación con el pensamiento feminista es mucho más fuerte en las teorías de este pensador francés, que hace de la diferencia sexual un tema fundamental de su reflexión. En *El Seminario XX. Aun*, elabora la feminidad como un lugar no fálico del “goce Otro”, un goce que hace que la mujer sea “no- toda” bien porque calla ese goce, porque no lo conoce o porque lo ausenta de sí misma. Con ello señala que no hay un significante que exprese el goce femenino en su totalidad, que siempre queda algo fuera de la representación simbólica. La mujer “no- toda” no es una mujer incompleta, a la mujer real no le falta nada, aunque en el imaginario social venga a ocupar el lugar de la falta, y el “Goce- Otro” no es el otro del goce fálico porque si lo fuera sería Uno, otro Uno. Para ser otro, hace falta que no sea. Este no- toda en el orden simbólico implica como contrapartida un- poco fuera de la ley.

Lacan estructura el inconsciente como un lenguaje y sostiene que es el lenguaje el que sitúa a la mujer por fuera de la palabra, y por tanto de lo subjetivable. Esta postura no ha resultado libre de críticas por parte de algunas feministas, pues lo no subjetivable sólo podría tener trazas en el inconsciente bajo la forma de un ombligo, de un agujero. Para el pensador francés, desde el punto de vista de los sexos es radicalmente imposible pensar una igualdad, ya que no existe sino una diferencia. Con ello derriba el prejuicio naturalista de las desigualdades biológicas entre los sexos, pero “contribuye también de manera contundente a reubicar la desigualdad en un terreno simbólico. ¿Qué entender, se pregunta Emilce Dio Bleichmar, por un orden más allá del falo?” Se puede pensar que si falo equivale a un significante y a la capacidad humana de representar algo ausente, de pensar en forma abstracta y de crear significados, quizá no debamos querer estar más allá del falo; pero también pudiera ser que fuera un símbolo del pene erecto, como lo prueba el origen y los dioses itifálicos, es decir del poder masculino; y vistas las cosas desde esta perspectiva, se nos ocurre que vivir más allá del falo sólo sería posible en otro planeta. Y que quizá pudiera ser más interesante resaltar en este autor las posibilidades de su idea sobre la no existencia de una identidad sexual primigenia, que reubicar a partir de él nuevas formulaciones sobre diferencias esenciales entre los sexos.

Si paradójico es por tanto el papel de Freud en esta historia, no lo sería menos el de Lacan que con una teoría no falocéntrica extiende el dominio del símbolo sexual al lenguaje en su totalidad, a la vez que ha sido también considerada como una idea libertadora de la mujer en la medida que la diferencia sexual es la diferencia que aparece entre los significantes, y por lo tanto, la que los hace posibles.

En cualquier caso, en Lacan, como por otro lado pasaba en Freud, no estamos ni ante una idea de identidad sexual original, ni ante un falo o ausencia de él real, sino ante un objeto imaginario que, por tanto, no posee ni uno ni otra.

El feminismo radical y cultural, en la Segunda ola del Movimiento Feminista, recibe al psicoanálisis, especialmente en su versión marcusiana, como una teoría positiva para las vindicaciones de las mujeres.

Frente a un universo capitalista y una razón que impone sus leyes sobre las

³ Véase N. Carbonell y M. Segarra, *Psicoanálisis y diferencia sexual*, http://www.ub.es/cdona/lectora_08/2%20Editorial%20Marta%20Maq.pdf

⁴ E. Dio Bleichmar, *Sexualidad y género: nuevas perspectivas en el psicoanálisis contemporáneo*, <http://www.aperturas.org/11dio.html>

⁵ Véase E. Dio Bleichmar, *loc. cit.*

pasiones del hombre, los autores de la Teoría Crítica coinciden en la condena de una sociedad regida por una razón de dominio en la que aparentemente todo está al servicio de la felicidad y la libertad de los individuos, pero en la que el sistema se muestra como única alternativa posible. Tal y como lo expresan estos autores, el dominio que el hombre ejerce sobre la naturaleza significa la sofocación de su naturalidad; se trata, en última instancia, de autorrepresión del hombre y dominio que un hombre ejerce sobre otro. Sofocando la naturaleza, la razón de dominio debilita el impulso teleológico que en el hombre nace de su ser biológico. Este dominio de la sociedad sobre la naturaleza acaba convirtiendo a la sociedad misma en naturaleza y empuja irremediabilmente al individuo a identificarse con un sistema, que simulando servirle, le esclaviza.

Marcuse piensa que la sexual es una pulsión básica de la biología humana y su sometimiento a la razón de dominio implica la entrada de las exigencias sociales y de la no libertad en lo más íntimo y recóndito del ser humano. Lo característico a este respecto, y lo verdaderamente preocupante, de la sociedad industrial, es que la falta de libertad sexual consigue en ella camuflarse como su liberación máxima. De hecho, piensa que la pretendida liberación sexual del hombre actual significa que éste ha sucumbido a las exigencias sociales incluso en sus reductos más inexpugnables. Y la caída de la sexualidad bajo las garras de la razón de dominio en un mundo de la no libertad significa, de alguna manera, la conversión en instrumento de dominio del último bastión de la libertad.⁶ Marcuse tilda la situación sexual de la época de desublimación controlada o represiva, y afirma que en ella “el organismo está condicionado por la aceptación espontánea de lo que se le ofrece”.⁷

Y es aquí, en la sexualidad humana, donde el rasgo positivo utópico del pensamiento negativo marcusiano, encuentra su fundamento. La pulsión sexual de un individuo que vive en la sociedad de la libertad es una pulsión autosublimada que crea lazos de amistad estables entre los hombres, es polimorfa y pregenital, y compatible con las más variadas actividades humanas.

Si la sociedad industrial determina sacrificios y cambios en la vida sexual del hombre, la liberación de la sexualidad implicaría una revolución moral y política. El hombre nuevo de eros liberado creará y habitará una sociedad nueva.

Marcuse piensa que las condiciones objetivas para la realización de la utopía están potencialmente dadas, pues está convencido de que los avances técnicos permiten eliminar, no sólo la miseria planetaria, sino también una buena parte del tiempo que dedican los hombres al trabajo alienado, y que la dificultad se muestra desde sus condiciones subjetivas de posibilidad. Si, tal y como defiende con Adorno y Horkheimer, es característica del estado de bienestar el haber convencido a todo el mundo de su beatitud y racionalidad, encuentra una fuerte dificultad para hallar un sujeto revolucionario, o más específicamente aún, un catalizador del mismo. Y este sujeto catalizador sólo puede ser buscado en los grupos marginales.

Y desde aquí, Marcuse se vuelve hacia las mujeres que se convierten en un catalizador revolucionario en la lucha contra la razón de dominio, la razón unidimensional: las mujeres, desde siempre marginadas de la historia, ausentes del sistema impuesto por la racionalidad de dominio y libres de las necesidades que impone; poseedoras de una sexualidad polimorfa, narcisista, compatible con la cultura y la felicidad.

Marcuse piensa que las cualidades de las mujeres son las propias de eros y son, por tanto, lo opuesto a las que estructuran a la sociedad patriarcal. De la mano de la teoría de las pulsiones vuelve al paradigma de la Naturaleza para fundamentar una ética revolucionaria. Las mujeres, marginadas, son diferentes, y se perfila una esperanza de los poderes liberadores de la diferencia que es compartida por el movimiento feminista lacaniano y marxista, surgido tras los acontecimientos de mayo del 68.

⁶ “El grado de satisfacción socialmente permisible y deseable se amplía grandemente, pero mediante esta satisfacción el principio del placer es reducido al privarse de las exigencias que son irreconciliables con la sociedad establecida. El placer, adaptado de este modo, genera sumisión” H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 172.

⁷ H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, 104.

El problema que se nos ocurre consiste en que en esta tesitura las virtudes libertadoras de las mujeres dependen de que formulen “El Gran Rechazo” y de que incontamadas sigan encarnando a lo Otro.

En este sentido, Alicia H. Puleo señala que la revolución de las mujeres consistiría en mantenerse alejadas del poder para no contaminarse con él y que el terror a un mundo regido por valores “masculinos” sirve para sostener las diferencias; es decir que “género y sexualidad parecen ser el límite en el que se detienen los pensamientos que pretendieron ser más osados”.⁸

En este sentido son claramente reveladoras las palabras de Horkheimer en una entrevista que le realizara Helmut Gummior, en las que, después de argumentar contra la píldora y contra la incorporación de la mujer al mundo del trabajo, afirma textualmente que “Nietzsche tenía toda la razón al decir que la mujer perderá lo más importante que tiene con la igualdad de derechos: su pensamiento no cosificado ni puramente pragmático”.⁹ Y el mismo Marcuse, en una conferencia de 1974 que tituló “Marxismo y Feminismo” sostiene que la igualdad social y económica a la que aspiran las mujeres en la sociedad capitalista implicaría renunciar a sus valiosas cualidades femeninas y adoptar la competitividad y agresividad “masculinas”.¹⁰

Marcuse, en línea parecida a sus colegas francfortianos, critica¹¹ al revisionismo marxista culturalista por dar una explicación sociológica a conceptos que en Freud tenían base biológica, y piensa que el hombre solo podrá ser libre cuando su naturaleza, y la naturaleza, lo sea. Apelación a una estructura pulsional de los seres humanos que por realizarse en la historia ha podido ser sometida, y que las mujeres fuera de la historia y del sistema, y en tanto se mantengan en esta situación, encarnan.

Si el feminismo podía hacerse compatible con las tesis freudianas en la medida en que se contextualizaba su glosa napoleónica sobre que la anatomía femenina es un destino¹² y se abría su teoría hacia una construcción de la sexualidad, vemos como también puede alinearse con posturas que tienen como paradigma la Naturaleza y que, por decirlo en términos de Benjamín, ven en lo no realizado en la historia la única posibilidad de escape a la sinrazón de la razón dominante.

De todos modos, el patrón natural de esa naturaleza no sometida por la razón instrumental, por la razón de dominio, no corresponde a categorías fácticas, sino dialécticas, a un ser y una naturaleza que no son los que son sino los que deberían ser porque, dicho marcuseanamente, “aquello que es no puede ser verdad”. De hecho, las características del eros liberado son polimorfos, pregenitales, no marcadas con el signo de lo masculino y lo femenino. Por eso el feminismo que encuentra sus propuestas acordes con las marcuseanas en EEUU es un feminismo de la diferencia cultural, no ontológico- biológica.

Insinuábamos que quizá el precio de la diferencia femenina ensalzada por Marcuse es demasiado alto para las mujeres, que quizá el mantenernos alejadas del poder, no pretender la igualdad de derechos... implique un coste excesivo. Hay en este autor, como en los otros vistos, relaciones contradictorias y paradójicas entre nuestros intereses y la teoría psicoanalítica. Y posiblemente, tanto para una teoría sobre el ser humano en general como sobre la feminidad en particular, sea interesante resaltar que Marcuse une la idea de un ser humano libre a un individuo de eros liberado, de naturaleza no sofocada mediante exigencias de la racionalidad de dominio; y que un eros así hace referencia a una sexualidad no dividida en dos sexos, no guiada por los fines de la reproducción, pregenital, a un eros polimorfo y de múltiples signos.

Para Freud la sexualidad es la fuente última de la que se nutre nuestro desarrollo total. Nos une con el mundo fuera de nosotros y salva la brecha que aparentemente nos contraponía como criaturas individuales a todo lo demás. Con el amor, el encantamiento, afirma Lou Salomé, aparece el sentimiento de que el mundo resuci-

⁸ A. H. Puleo, *Dialéctica de la sexualidad*, Cátedra, Madrid, 1992, p. 90.

⁹ H. Marcuse, K. Popper, M. Horkheimer, *A la búsqueda de sentido*. Sigüeme, Salamanca, 1989, p. 119.

¹⁰ Véase H. Marcuse, *Marxismo y feminismo*, en: *Calas de nuestro tiempo*, Icaria, Barcelona, 1976.

¹¹ Véase H. Marcuse, *Eros y Civilización*, Seix Barral Barcelona, 1976, pp. 219- 250.

¹² Véase S. Freud, *La disolución del Complejo de Edipo*, en “Obras Completas”, vol. 7, pp. 2775- 51

ta en forma de otro, de nuevo, y de que lo que se le opone fue un malentendido inconcebible.¹³ Si se piensa que el hombre originariamente no puede haber padecido de nada tan profundamente como del abismo que se abría entre él y el resto del mundo como fruto de su toma de conciencia humana, la libido se muestra como una tabla de salvación, “como un oasis en un desierto”, en el que recobra su plena unidad lo interior y lo exterior.¹⁴

La unión de seres humanos en el acto sexual, ha tenido en la historia de la humanidad un original sentido religioso a través del que se reconocía el milagro –que hoy trivializamos–: la unión de los seres humanos, la fusión con la realidad. De hecho, todo amor de objeto es producto del yo narcisista, de esa totalidad y unidad íntegra originarias. Es a nosotr@s mism@s a quien amamos a través del ser amado. La pasión amorosa está en condiciones de procurar una real y objetiva asunción del otro, pero es más aún nuestra más profunda entrada en nosotr@s, en nuestra pluriforme soledad, pero de un modo como si se colocaran en derredor miles de espejos. El objeto amado es la ocasión para el acceso al todo, el mediador de la totalidad de la vida.

El /la amante es el medio a través del cual nos habla la vida. Lo erótico permite levantar las barreras interiores.¹⁵ La bisexualidad es inherente al ser humano y la androginia -la mujer madre es el ser más andrógino- también. Así, dice dice Salomé, que Dios significa en realidad los dos padres ensamblados en uno: el calor del regazo materno y la omnipotencia paterna¹⁶, y que donde mejor se aprecia esto es en la figura de la madre, quien quebranta el principio dualista hombre /mujer. Como lo masculino y lo femenino son componentes fundamentales de toda vida, sólo a partir de cierto punto se constituyen recíprocamente en cuanto hombre y mujer.

Salomé piensa la diferencia desde una unidad y teniendo como meta la unidad. Devenimos desde una bisexualidad y nos orientamos por la presencia constante de la pareja que está en el fondo de nosotros mismos. El otro es motivo para la vuelta atrás del propio ser. El /la amante es el medio a través del cual nos habla la vida; en la extraña unilateralidad sexual despierta a un tiempo, en cada uno de los sexos, el recuerdo de la propia duplicidad, y de nuestra originaria completitud bisexual.

Ella es una de las autoras que piensa con más fuerza la diferencia sexual. Sin embargo, la “naturaleza femenina” encuentra su sentido en la complementariedad de ambos sexos y en una naturaleza bisexual originaria, de la que los varones se han apartado. Incluso, en sus últimos textos, Salomé insinúa la conveniencia de trastocar los valores femeninos como tales, a favor de una mayor confluencia con los masculinos. O, al menos, es claro, que esa bisexualidad de las féminas puede y debe tener continuidad en el campo de lo genérico.¹⁷

Las mujeres revelan mejor la verdadera naturaleza del ser humano en cuanto esencialmente andrógino y bisexual; su diferencia para nada estriba en que estén hechas de otra pasta que los varones, sino que comparten la misma estructura pulsional. Para mostrar esto, nos parecen muy ilustrativas esas reflexiones sobre la guerra de *Mirada retrospectiva* en las que se plantea que quizá pudiera pensarse que en el mundo habría menos contiendas si gobernasen las mujeres. Y ella concluye que no: si hacemos la guerra es porque ya en nosotr@s mism@s somos guerra. Además, las pulsiones de muerte no tienen una apreciación negativa en Salomé (si son pulsiones son, a pesar del criterio de Freud, fuerzas de vida); y el pacifismo, en principio sospechoso de frialdad de sentimientos, es menos habitual aún en las mujeres que en los hombres, ya que ser madre es apasionada toma de partido tanto en el amor como en el odio y no hay vida plena sin disposición para la defensa de lo que la amenaza.¹⁸

¹³ Véase L. Salomé, *Mirada retrospectiva*, Alianza, Madrid, 2005, p. 29

¹⁴ Véase L. Salomé, *Aprendiendo con Freud*, Laertes, Buenos Aires, 2001, pp. 137-139

¹⁵ Véase A. González, *El pensamiento filosófico de Lou Andreas Salomé*, Cátedra, Madrid, 1997, pp. 115-124

¹⁶ Véase *Mirada retrospectiva*, p. 11

¹⁷ Véase, L. Salomé, *Sobre las consecuencias de que no fuera la mujer quien matara al padre*. En: *El narcisismo como doble dirección*, Tusquets Editores, 1982, pp. 169-74.

¹⁸ Véase L. Salomé, *Mirada retrospectiva*, pp. 162- 64.

El feminismo debe buena parte de sus logros en el siglo XX a la distinción entre sexo y género, y a la consideración de que las mujeres han sido marcadas por una cultura que hace representativas unas diferencias señaladas por el sexo. La noción de que el género es un constructo sociocultural que se estructura sobre la base del sexo; la idea de que “no se nace mujer, se llega a serlo”,¹⁹ ha sido una herramienta fundamental para criticar el androcentrismo, sacar a las mujeres de la naturaleza e introducir las en la cultura, y posibilitar su autonomía y su igualdad de derechos respecto de los miembros del primer sexo, es decir, de los varones. Sin embargo, parece necesario avanzar más allá de esta posición, pues como dice Britt-Marie Thurén “Si hay algo biológico que impulsa a los seres humanos, en todos los lugares y en todos los tiempos, a interpretarlo de cierta manera, entonces se pierde casi la distinción entre lo biológico por sí mismo y su interpretación”.²⁰

Thomas Laqueur sostiene que si nos ceñimos al ámbito de los hechos indiscutibles sobre los cuerpos no se sigue históricamente ninguna comprensión completa de la diferencia sexual; que durante siglos se creyó, por ejemplo, que las mujeres tenían los mismos genitales que los hombres solo que, al decir de Galeno, los suyos estaban en el interior de los cuerpos y no en el exterior, y que cuanto más se fuerza al cuerpo para que sirva como fundamento del sexo menos sólidos resultan los argumentos.²¹

Considerar que el cuerpo no define los sexos, cuestionar que el sexo sea algo natural escondido bajo el género, puede ser ahora un buen camino para las reivindicaciones feministas: para abrir nuevos campos de acción y para evitar tentaciones esencialistas que conviertan a la mujer en una categoría opresiva. Y para ello, el psicoanálisis puede ser una buena herramienta tanto por sus tesis sobre la bisexualidad originaria de los seres humanos como porque su método es un instrumento sin duda útil para deconstruir el sexismo aún presente no sólo en la teoría filosófica, antropológica y científica, sino también en la praxis cotidiana y política. Eso sí, pensamos que sería preciso guardar al menos dos cautelas: psicoanalizar al psicoanálisis mismo, y desmarcarse de todas aquellas opiniones que dicen más de la mente de los varones sobre las mujeres que de nuestra propia realidad.

Gemma Vicente Arregui
Dpto. de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia
Facultad de Filosofía
Universidad de Sevilla
gemmai@us.es

¹⁹ S. Beauvoir, *El Segundo sexo*, vol. 2, Madrid, Cátedra, 1998, p. 13.

²⁰ B.-Marie Thurén, *Del Sexo al género. Un desarrollo teórico 1970-90*, en *Antropología*, nº 2, marzo de 1992, p. 39.

²¹ Véase T. Laqueur, *La Construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra, 1994.