

*Jairo Mauricio Pulecio Pulgarin**

Desafíos de la diversidad sexual a la teoría política contemporánea^{**}

Fecha de recepción: Septiembre 26 de 2009

Fecha de aprobación: Octubre 13 de 2009

RESUMEN

El presente ensayo es una reflexión fruto de un trabajo de investigación. Su propósito es articular el pensamiento de la teórica *queer*¹ Judith Butler con posturas de filosofías éticas y políticas no dogmáticas como la de los teóricos de los sentimientos morales y el pragmatismo de Richard Rorty. Para lograr tal objetivo el escrito se divide en dos partes. En la primera se exponen los argumentos de los filósofos de los sentimientos morales y de los pragmatistas que pueden esgrimirse en apoyo al reconocimiento de la diversidad sexual. En la segunda se

hace hincapié en el trabajo de Richard Rorty, en especial en la forma en que conecta la tradición del pragmatismo con los trabajos de filósofos feministas, siendo posible extender tal argumentación a la teoría *queer*. En la parte final se integra la propuesta de Gustavo Zagrebelsky, con el ánimo de extraer los elementos que constitucionalmente pueden coadyuvar en la comprensión del reconocimiento de la diversidad sexual.

Palabras clave: teoría *queer*, sentimientos morales, pragmatismo, feminismo, diversidad sexual, pluralismo, nuevo lenguaje.

* Abogado de la Universidad Nacional de Colombia. Especialista en Derecho Constitucional de la Universidad Nacional de Colombia. Candidato a Magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Joven investigador del grupo Pensar (en) Género del Instituto de estudios sociales y culturales "PENSAR" de la Pontificia Universidad Javeriana, galardonado por COLCIENCIAS en el período 2009-2010. Profesor de Filosofía del Derecho de la Fundación Universitaria Los Libertadores, Bogotá D.C..

** El artículo es producto de investigación del proyecto "Violencia Lingüística contra Jóvenes LGBT en espacios escolares colombianos", del grupo Pensar (en) Género adscrito al Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR de la Pontificia Universidad Javeriana, realizado por el autor gracias a la beca "Jóvenes Investigadores e Innovadores 2009-2010" otorgada por el Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e Innovación COLCIENCIAS.

¹ *Queer* es un concepto profundamente relacional, pues no está intentando fundar una nueva teoría en sentido duro. Cfr. Eribon, Didier. *Queer*, publicado en *Dictionnaire des cultures gays et lesbiennes*. Larousse/VUEF, mayo 2003. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2003/10/02/ls-teoriaqueer.html> 12/02/08.

ABSTRACT

The purpose of this essay is to articulate the thinking of *queer* theorist, Judith Butler, with non-dogmatic ethical and political positions such as Richard Rorty's pragmatism and the philosophers of moral sense. To achieve this objective the article is divided in two parts. The first presents the arguments of the philosophers of moral sense and the pragmatists that serve to support the recognition of sexual diversity. The second focuses on the work of Richard Rorty, in particular the

way he connects the pragmatist tradition with the works of feminists philosophers and is able to link such arguments to *queer* theory. The last section of the paper integrates Gustavo Zagrebelsky's proposal into the discussion in order to extract elements that aid in understanding the value of recognizing sexual diversity in Constitutional terms.

Key words: *queer* theory, moral sense, pragmatism, feminism, sexual diversity, pluralism, new language.

1. APORTE DE LOS SENTIMIENTOS MORALES A LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN LA BÚSQUEDA DEL RECONOCIMIENTO DE LA DIVERSIDAD SEXUAL

Si las identidades ya no se establecieran como las premisas de un silogismo político, y si ya no se creyera que la política es una serie de prácticas derivadas de los supuestos intereses que incumben a un conjunto de sujetos preconcebidos, seguramente nacería una nueva configuración de la política a partir de las ruinas de la anterior.

JUDITH BUTLER

La filósofa Judith Butler en un reciente diálogo intelectual², afirma que pensar el problema del *reconocimiento* implica a su vez, pensar en la dimensión ética y política del mismo³. Entonces, si el *reconocimiento* de los excluidos por razones de género conlleva una propuesta ética, acarrea también gran responsabilidad política, frente a la cual el derecho se torna protagonista del cambio. Para transformar, desde la reflexión filosófica, prácticas sociales homofóbicas sedimentadas en el corazón de la conciencia social, es primordial crear lenguajes que hagan posible imaginar comunidades en las que todos los individuos quepan sin que importen las preferencias sexuales.

Así pues, podemos asegurar que dentro de una humanidad cohesionada gracias a *modestas coincidencias*⁴ la diversidad sexual dejará de ser motivo de escisión

² Butler, Judith; Benhabib, Seyla & otros, *Dando cuenta de un itinerario filosófico. Genealogías de poder y ética de la no-violencia*, en: *La teoría crítica en Norteamérica: política, ética y actualidad. Diálogos con Alfredo Gómez-Müller y Gabriel Rockhill*, Ed. La Carreta Filosófica, Medellín, 2008.

³ Cfr. Butler, Judith, op. cit., p. 50.

⁴ Para Rorty, las modestas coincidencias son esas pequeñas cosas que todos compartimos como humanos. Quizá, aunque entre un musulmán y un católico aparezcan a primera vista infinidad

social. De esa forma, el derecho liberal moderno adquiere una base social sólida sobre la cual regular las múltiples formas de asociación humana, en lugar de concentrar esfuerzos en la imposición de normas emanadas de criterios absolutos, etéreos y homogenizantes.

Sin embargo, preguntas como por qué la discriminación contra seres humanos que no asumen la sexualidad heteronormativamente se ejerce de forma tan virulenta, no sólo en las acciones sino sobre todo desde el lenguaje y, por qué aún hoy en todo el orbe la mujer busca espacios de reconocimiento pleno, que le garanticen constituirse en sujeto político, más allá del marco binario heterosexista, continúan alimentando álgidos debates académicos, políticos y, desde luego, jurídicos. El reconocimiento por el que luchan autoras como Butler choca con el prejuicio insondable de la obligación heterosexual, y frente a tal realidad, una vía ética propicia para desterrar los crímenes de odio, es la educación de los sentimientos, la posibilidad de reconocer en el Otro, independientemente de su inclinación sexual, puntos de cercanía conmigo.

La apuesta ética de las teorías de los sentimientos morales, como bien lo expone Rorty, busca el progreso de los sentimientos, “dicho progreso consiste en la creciente capacidad de ver las similitudes entre nosotros y los que son muy diferentes a nosotros como si sobrepusieran a las diferencias. Se trata de lo que he venido llamando educación sentimental”⁵. No en vano las reflexiones de la feminista Annette Baier son pivote de su elucubración, y la puesta en escena de ejemplos como el de los homosexuales dentro de su obra, es una muestra de que la voz de las minorías sexuales también puede tener resonancia en la sociedad, pues en la línea de los racionalistas dogmáticos, seguirán siendo considerados gentes de menor rango, seguirán siendo tratados como pseudo-humanos por no satisfacer los estándares de lo que puede ser, racionalmente considerado como “naturalmente humano”.

Vale la pena entonces preguntarnos si al permitirle al homosexual o al transexual interactuar conmigo, se corrobora progreso moral sentimental. Una respuesta inicial sería que reconocer como interlocutores válidos a los excluidos por criterios sexuales no es, desde el punto de vista de los sentimientos, inmoral. Para la teoría *queer*, la identidad de género es un acto de la libertad humana⁶ y en esa medida el individuo, independientemente de su orientación sexual, está

de diferencias, si se les permite entablar una conversación o prestarse mutua ayuda, descubrirán que son más parecidos de lo que pensaban.

⁵ Rorty, Richard, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”, en: *Verdad y progreso*, Ed. Paidós, Barcelona, 2000, p. 236.

⁶ Cfr. Butler, Judith, *El género en disputa*, Ed. Paidós, Barcelona, 2007, p. 75. En esta sección Butler, tras emprender la labor de-constructiva de las categorías de género y sexo, muestra –apoyándose en los planteamientos de Monique Wittig– que ello “dará lugar a un verdadero humanismo de la persona liberada de los grilletes del sexo”.

capacitado para experimentar *resentimiento, culpa e indignación*⁷, reacciones fundamentales para la constitución de la identidad moral en la tradición de los sentimientos morales. Dicho esto, si rastreamos la construcción del carácter moral en el despliegue de las prácticas sociales humanas cotidianas, vemos que el individuo no heterosexual continúa siendo un miembro válido del teatro del mundo, un potencial beneficiado de la expansión de los círculos privados de lealtad, y no pierde sus capacidades antropológicas para reaccionar ante las afecciones morales por el mero hecho de haber, libremente, optado por una identidad sexual distinta a la heteronormativa.

El problema es que al tratar a quien ostenta una sexualidad distinta de manera objetiva, como un enfermo o trastornado mental, se le excluye de la posibilidad de razonar y de comunicar sus afecciones, se le impide en definitiva que sus reacciones hagan parte del tinglado de sentimientos morales. La imposición de deberes no logra integrar al sujeto en los círculos de sociabilidad en los cuales puede constituirse como sujeto moral. La universalidad de las normas morales no se consigue por medio de deducciones trascendentales imperativas, sino a través de la expansión simpatética de los sentimientos morales, tanto directos como indirectos.

No en vano Strawson afirma que, ante las expectativas normativas de todos los miembros de la comunidad

las formas generalizadas y no generalizadas de semejante demanda⁸ y las actitudes reactivas, vicarias y no vicarias, sobre las que descansan, y que ellas reflejan, están conectadas entre sí de una forma no meramente lógica. Se vinculan humanamente, y no simplemente unas con otras⁹.

Así, de forma lúcida, gana concreción el proyecto humeano, pues Strawson consigue dotar a la moral de un asidero normativo universalizable sin acudir a la razón como facultad trascendental.

Recordemos que la ética de los sentimientos morales, gestada en el trabajo anatómico de Hume, desplaza la razón de su posición privilegiada en la

⁷ Cfr. Strawson, Peter, *Libertad y Resentimiento*, Ed. Barcelona Ed. Paidós, 1995. Para Strawson el resentimiento es el sentimiento central de la primera parte de su análisis por constituir una reacción a la ofensa o a la indiferencia entre dos directamente implicados (un ofensor y un ofendido). El juicio moral emergerá con la aparición de la indignación, pues su carácter impersonal o vicario permitirá reaccionar ante la ruptura de una expectativa normativa generalizada. La culpa es una actitud autorreactiva asociada a demandas que los demás le hacen a uno mismo del cual surge la responsabilidad.

⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 54. "Las actitudes reactivas personales descansan sobre, y reflejan, una expectativa y una demanda de manifestación de un cierto grado de buena voluntad y compromiso por parte de los demás seres humanos hacia nosotros mismos".

⁹ Strawson, Peter, *op. cit.*, p. 54.

filosofía moral y revierte los esfuerzos investigativos sobre la naturaleza humana en un campo de experimentación dinámico como lo es la vida social y colectiva:

In his Introduction to the Treatise, Hume says that like Locke, Hutcheson, and others, he wants to apply Newton's experimental method to the study of the human mind. To do that, we need to find the simplest and fewest causes of our ideas and to base our explanations solely on experience¹⁰.

Ahora bien, refulgen algunas preguntas que pueden formularse en los siguientes términos ¿es posible aproximarse sentimentalmente a quienes asumen una conducta sexual diferente a partir de lo que Rorty denomina pequeñas coincidencias?; si tal y como lo diagnosticó Hume, la peculiaridad del sentimiento moral consiste en generar placer o dolor, alabanza o censura ante las acciones de los demás, y en esa medida es que se posibilitan las distinciones morales, ¿no resulta más humano calificar moralmente a los homosexuales, las lesbianas, los transgeneristas, etcétera, por sus acciones en tanto que generen placer o dolor, antes que por la creencia en la naturalización y ontologización absoluta de categorías como el sexo y el género?, ¿está anclado el rechazo sexual en la creencia soterrada en un yo sexual unívoco, en lugar de brotar del resultado sentimental que emerge de la dinámica de la interacción?, ¿no explicaría ello que podemos ser amigos de un gay y establecer vínculos afectivos con él siendo nosotros heterosexuales?

Butler, al hablar de universalidad, declaró, “me parece que no estamos tanto describiendo un principio lógico sino indicando un deseo”¹¹, un deseo de reconocimiento, un deseo que nace de la interacción humana, no de principios metafísicos que se traducen en normas positivas de obligatorio cumplimiento. Los sentimientos morales son la construcción teórica y fenomenológica que bien puede tramitar la demanda de reconocimiento del trabajo de Butler, pues están mostrando que la tríada *resentimiento-culpa-indignación* de la cual nace el hecho moral, es a su vez la manera en la que antropológica y fácticamente surgen el reproche o la alabanza, y que la solidez ética de la humanidad no se conseguirá excluyendo a unos de la participación en dicho proceso. En definitiva la importancia de los sentimientos morales radica en que es vital para la constitución de sujetos morales no cundidos por el resentimiento.

¹⁰ Brown, Charlotte R, “Hume on Moral Rationalism, Sentimentalism, and Sympathy”, in: *A Companion to Hume*, edited by Elizabeth S. Radcliffe, Blackwell Publishing, 2008.

¹¹ Butler, Judith; Benhabib, Seyla & otros, “Dando cuenta de un itinerario filosófico. Genealogías de poder y ética de la no-violencia”, en: *La teoría crítica en Norteamérica: política, ética y actualidad. Diálogos con Alfredo Gómez-Müller y Gabriel Rockbill*, la Ed. La Carreta Filosófica, 2008, p. 57.

En los sentimientos morales se vislumbra la estructura comunicacional que forja esperanza normativa,

el desengaño y el resentimiento se orientan contra otro concreto, que ha herido nuestra integridad; pero esta indignación no debe su carácter moral al hecho de que se haya alterado la interacción entre dos personas aisladas. Antes bien, este carácter se debe al ataque contra una esperanza normativa subyacente, que tiene validez no solamente para ego y alter, sino para todos los pertenecientes al grupo social¹²;

así las cosas, ni el contagio de las afecciones –simpatía– ni la educación sentimental, ni mucho menos el cultivo de esperanza social emergen del diálogo del alma consigo misma. Por el contrario, la posibilidad de comunicarse con los otros es la vía por medio de la cual el ser humano se constituye en agente moral y es el terreno en el que crece la esperanza normativa, es decir, sobre la base de relaciones sociales respetuosas de las expectativas de orden intersubjetivamente compartidas.

Tras los argumentos hasta aquí expuestos cabe preguntarnos si el contractualismo ilustrado, que excluyó a quienes no fueran hombres blancos que estuviesen en pie de igualdad, pese a sus múltiples reformas, no sigue siendo un modelo político en el que sólo unos adquieren ciudadanía plena y pueden, por ende, contratar para el establecimiento del pacto social. Tal objeción seguirá estando presente si se tiene como sustrato del contrato social una teoría moral basada en nociones determinantes de nuestra competencia moral como ciudadanos democráticos. Las categorías morales apriorísticas, emanadas de la razón, crean la ilusión de que existen esencias humanas efectivamente protegidas por los derechos humanos y, frente a las mismas muchos son excluidos por no satisfacer los requisitos de la inteligibilidad moral, por trasgredir los “límites aceptables de la variabilidad humana”¹³.

En consecuencia, la labor de filósofos como Kant, aunque aportó importantes elementos de análisis para entender el significado de nociones invaluable para la civilización occidental, verbigracia la dignidad humana y la libertad, creció sobre un suelo árido como lo es la mera especulación, en tanto que los teóricos de los sentimientos morales extrajeron sus tesis del trasegar del mundo social, de la interacción *vis a vis* que yace en el corazón de las sociedades liberales y consiguieron, utilizando el lenguaje de Butler, solucionar un problema político al responder una inquietud ética básica.

¹² Habermas, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. de Ramón García Cotarelo, Ed. Península, Barcelona, 1995, p. 65.

¹³ Rorty, Richard, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”, en: *Verdad y progreso*, Ed. Paidós, Barcelona, 2000, p. 241.

2. PRAGMATISMO Y TEORÍA QUEER: RORTY Y LA TAREA DE LA FILOSOFÍA EN LA TRANSFORMACIÓN DE LAS PRÁCTICAS SOCIALES

Quizá suene extraño hablar de teoría *queer* en filosofía, especialmente en el ámbito de la filosofía del derecho. Quizá problemas como la equidad, la interpretación normativa, la colisión entre principios constitucionales, sólo por nombrar algunos ejemplos, sean tenidos como más “importantes” por los juristas y por los teóricos del derecho tradicional, sobre todo dadas las condiciones sociopolíticas de Latinoamérica.

Pero resulta también bastante extraño que una problemática social que socava ciertos pilares del derecho moderno no haya sido aún objeto de una seria reflexión por parte de los investigadores de la ciencia jurídica. El reconocimiento de derechos a parejas del mismo sexo, y más aún, de *parejas* sin importar el sexo, ha sido liderado por movimientos sociales que, pese a sus colosales esfuerzos, se hallan aún en completo insularismo. Corolario de lo anterior la claridad conceptual de categorías como familia, unión marital, parentesco o libre desarrollo de la personalidad permanecen incólumes y a la espera de sujetos jurídicos que quepan dentro de sus estrechos límites y llenen sus requisitos.

Desafortunadamente estos avances difícilmente pueden lograrse por medio de las herramientas teóricas que el derecho suministra, y menos aún con los insumos que animan la deliberación democrática en el país. De hecho, si razonamos con Rorty, es imposible pensar que los avances en materia de género se conseguirán exclusivamente por vía legislativa. Las normas legales se promulgan teniendo en la base prácticas sociales, por lo que en el caso del reconocimiento de la diversidad sexual es vital empezar modificando las prácticas lingüísticas de manera que se reinventen nuevas formas de justicia. En últimas urge que se permita la inserción de las múltiples opciones del lenguaje de género en el lenguaje del derecho en aras de expandir el espacio lógico sobre el cual se surte la deliberación democrática¹⁴.

Ello es así porque el espacio lógico en el que se circunscribe la deliberación, para pragmatistas como Rorty, no está dominado por un tribunal racional fuente de verdades que permiten descubrir las estructuras últimas de la realidad. El espacio lógico que condiciona la deliberación moral se expande a medida que la evolución humana lo requiere, a partir de las prácticas sociales, dado que éstas son las únicas que consiguen autoregular las conductas humanas en consonancia con las necesidades evolutivas de la especie:

*desde un ángulo pragmatista, ni el cristianismo, ni la Ilustración ni el feminismo contemporáneo son casos en que la claridad se sobrepone a una distorsión cognitiva. Más bien son ejemplo cada uno de ellos de lucha evolutiva, una lucha que no está guiada por teleología inmanente alguna*¹⁵.

¹⁴ Cfr. Rorty, op. cit., p. 246.

¹⁵ Ibídem, p. 249.

El problema es que en ocasiones las prácticas sociales tienden a sedimentarse creando consigo una ilusión de verdad, la cual esconde una larga historia de dominaciones, exclusiones y opresión en el cuerpo de quienes las retan. Tal es el caso de las normas de género, normas ficticias que gozan de un estatuto de verdad en virtud del cual se inscriben en el cuerpo y regulan el deseo,

*hay que considerar que una sedimentación de normas de género genera el fenómeno peculiar de un sexo natural o una mujer real o cualquier cantidad de ficciones sociales constantes e impositivas, y que esta sedimentación a lo largo del tiempo ha creado una serie de estilos corporales que, de forma reificada, se manifiestan como la configuración natural de los cuerpos en sexos que existen en una relación binaria uno con el otro*¹⁶.

¿No explica ello por qué, por ejemplo, se designa como hombre o mujer un cuerpo al nacer solamente por poseer unos genitales? ¿No se está mostrando así que los genitales son objetos de una excesiva sexualización cultural que desconoce el largo proceso psíquico, social y relacional que conduce a que el sujeto libremente construya su identidad de género? El “sexo”, por ello, se ha concebido como algo fáctico, inmutable, incontrovertible, pero Butler muestra que esa supuesta realidad es tan sólo una apariencia, en la medida en que lo que subyace al sexo es una interpretación política del cuerpo, una interpretación que de no existir no podría unificar gran cantidad de componentes físicos dispersos.

Al nacer somos tan sólo un cuerpo, pero incluso antes de ese instante se empieza a interpretar ese cuerpo, no sólo con el fin de insertarlo en el marco cultural hegemónico existente, sino para “humanizarlo”, “el sexo es un atributo analítico de lo humano; no hay humano que no sea sexuado; el sexo asigna al humano un atributo necesario”¹⁷. He ahí el problema, pues en ese orden de ideas no todos pueden reclamar el status de “humano”. La esencia de lo *humano*, pensada desde la Ilustración en términos de racionalidad e inteligencia, no da cabida a la diversidad de identidades. Prácticamente el racionalismo deontológico exigiría, para considerar a un ser humano como tal, no sólo que éste sea racional, sino tácitamente también que tenga cuerpo con género, “las figuras corporales que no caben en ninguno de los géneros están fuera de lo humano y, en realidad, conforman el campo de lo deshumanizado y lo abyecto contra lo cual se conforma lo humano”¹⁸, en definitiva, “la tercera forma principal de ser no humano es ser no varón”¹⁹. ¿Hemos pensado en las consecuencias que trae consigo lo anterior?

¹⁶ Butler, Judith, *El Género en disputa*, op. cit., 2007, p. 273.

¹⁷ Butler, Judith, *El Género en disputa*, op. cit., 2007, p. 225.

¹⁸ Butler, Judith, *El Género en disputa*, op. cit., 2007, p. 225.

¹⁹ Rorty, Richard, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”, en: *Verdad y progreso*, Ed. Paidós, Barcelona, 2000, p. 222.

Los Derechos Humanos, por ende, desde una óptica fundamentalista, probablemente crean una ilusión: la esencia de lo *humano*, y como derechos sólo pueden ser reclamados por aquellos que satisfacen los requisitos de lo *humano*. Pero ¿qué pasa con los demás, con aquellos cuyo cuerpo está por debajo de lo humanamente concebible? ¿No son entonces sujetos de derechos humanos, civiles o políticos?

Llegados a este punto Rorty afirma que modificando las prácticas a partir de la educación sentimental, esto es, del enriquecimiento moral que produce el contacto con esa alteridad aparentemente no humana, pueden las sociedades democráticas convertirse en grupos incluyentes:

Esta clase de educación familiariza lo suficiente entre sí a personas de índole diversa como para que estén menos tentados de mirar a los que son diferentes a ellos como si sólo fueran cuasihumanos. La meta de esta forma de manipulación de los sentimientos es expandir la referencia de las expresiones personas de nuestro tipo y gente como nosotros²⁰.

Ahora bien, si el sexo cumple una función corporal regulativa, tampoco es posible pensar un género correlativo a cada sexo. “Si el sexo no se limita al género, entonces quizás haya géneros”²¹, géneros que nacen de prácticas significantes cuya única dirección la dicta la libertad humana. Hay tantos sexos como individuos, afirmaron Deleuze y Guattari²², pues bien, podemos afirmar también que hay tantos géneros como individuos, y que categorizar al individuo por su fisionomía equivale a encasillarlo en uno de los múltiples rasgos que moldean, permanentemente con acciones significantes, su identidad.

Las acciones que moldean el género son performativas, es decir que el género

*sería una suerte de acción cultural/corporal que exige un **nuevo vocabulario** que instaure y multiplique participios presentes de diversos tipos, categorías resignificables y expansivas que soporten las limitaciones gramaticales binarias, así como las limitaciones sustancializadoras sobre el género²³ (negrilla fuera de texto).*

Ese nuevo vocabulario que posibilita, por ejemplo, entender el género como performativo, es a lo que alude Rorty cuando dice que el feminismo, y podríamos agregar también la teoría *queer*, son intentos de darle resonancia a una nueva voz que emerge de los corazones de los excluidos, de los rechazados; una nueva voz que permite imaginar comunidades amplias cohesionadas sin necesidad de apelar a absolutos,

²⁰ Ibídem., p. 230.

²¹ Butler, Judith, *El Género en disputa*, op. cit., 2007, p. 226.

²² Cfr. Deleuze, Gilles; Guattari, Felix, *El Antiedipo*, Ed. Paidós, Barcelona, 1985.

²³ Butler, Judith, *El Género en disputa*, op. cit., 2007, p. 226.

los pragmatistas entendemos que el universalismo y el realismo están comprometidos con la idea de una facultad rastreadora de la realidad denominada razón y con una realidad moral inmutable que hay que rastrear, y son por tanto incapaces de dar sentido a la afirmación de que es necesaria una nueva voz. En consecuencia, nos postulamos a nosotros mismos ante las feministas en razón de que nosotros podemos encajar esa afirmación con relativa facilidad dentro de nuestro punto de vista sobre el progreso moral²⁴.

La filosofía no puede seguir embarcada en el esclarecimiento de absolutos ontológicos, por el contrario, su función es viabilizar nuevas formas de vida imaginadas por poetas, profetas, literatos y demás soñadores intelectuales (cfr. Rorty, op. cit., p. 259). Así como lo consiguieron las mujeres en su momento, teóricos *queer* como Butler dirigen todos sus esfuerzos hacia el progreso moral aportando nuevos referentes para una mejor comprensión del complejo proceso de identificación sexual, y creando además nuevas prácticas lingüísticas que transformen el sentimiento corrosivo de desprecio que suscita el rol de género no heterosexual; tales teóricos están intentando, en definitiva, “actualizar posibilidades hasta-ahora-no-soñadas poniendo en juego nuevas prácticas lingüísticas y de otro tipo y erigiendo nuevos constructos sociales”²⁵, sin apelar a entidades humanas absolutas ni intentar justificar por qué la gama de sexualidades LGBT cabrían o no dentro de las mismas.

La performatividad de las acciones es un tema bastante hondo digno de ser abordado en otro espacio, pero baste con mencionar aquí la importancia de diluir las visiones totalizadoras, no sólo frente a los regímenes políticos, dictaduras, etc., sino también las que dominan el género. Así como judíos, afrodescendientes, mujeres y muchas otras minorías se han visto excluidas hasta justificarse su exterminio por no caber en visiones totalizantes del mundo, el Estado o la sociedad, los gays, las lesbianas, los bisexuales y los transgeneristas, día a día sufren el peso de una ontología sexual que domina la corporeidad con el único fin de distribuir heterosexualmente el poder.

3. REFLEXIÓN FINAL

El género no debe considerarse una identidad estable o un sitio donde se funde la capacidad de acción y de donde surjan distintos actos, sino más bien como una identidad débilmente formada en el tiempo, instaurada en un espacio exterior mediante una reiteración estilizada de actos. El efecto del género se crea por medio de la estilización del cuerpo y, por consiguiente, debe entenderse como la manera mundana en que los diferentes tipos de gestos, movimientos y estilos corporales crean

²⁴ Rorty, Richard, op. cit., “Feminismo y pragmatismo”, en: *Verdad y progreso*, p. 251.

²⁵ Rorty, Richard, op. cit., “Feminismo y pragmatismo”, en: *Verdad y progreso*, p. 251.

*la ilusión de un yo con género constante. Este planteamiento aleja la concepción de género de un modelo sustancial de identidad y la sitúa en un ámbito que exige una concepción del género como temporalidad social constituida*²⁶.

Hasta aquí se han ofrecido argumentos que deshacen la visión ontológica de género. ¿Qué ruta puede tomar el derecho civil y de familia ante esta perspectiva? ¿Seguirá siendo la norma jurídica un instrumento que sedimenta las prácticas que instituyen la heteronormatividad sexual, dado el plegamiento del ordenamiento constitucional y legal a concepciones esencialistas sobre el género?²⁷ ¿Cómo hacer del derecho un mecanismo efectivo de inclusión y no un transmisor de parámetros culturales pétreos en el lenguaje de los juristas?

Los jueces constitucionales poca luz arrojan sobre el asunto, pues el análisis de normas demandadas, como la Ley 50 de 1990 y la Ley 100 de 1993 (cfr. C-336-08) y de otras disposiciones legales (cfr. C-029-09) se centra en brindar argumentos a favor de la expansión de los beneficios legales de los que gozan las parejas heterosexuales a las parejas del mismo sexo. Los poderes públicos en el país se consternan pensando cómo ampliar las categorías que sustentan los derechos de las parejas con vínculos afectivos sólidos, pero el esfuerzo se queda sólo en eso, en crear nuevas categorizaciones sin cuestionar los dispositivos que regulan la sexualidad y, menos aún, sin reconocer que la autodeterminación es el factor que mueve a la persona hacia uno u otro rol, sin importar cuál sea el rótulo que le demos al mismo. ¿Puede verse entonces la actividad de nuestros jueces como un avance social o como una eterna búsqueda de construcciones conceptuales que representen sujetos políticos con un estatuto ontológico estable?

Con razón Rorty, citando a Eve Sedwick, dice que “sólo les haremos justicia a los homosexuales el día en que nos sea tan indiferente el que nuestros hijos salgan homosexuales o heterosexuales como que salgan médicos o abogados”²⁸. En este sentido la teoría *queer* se caracteriza por ir más allá de la mera teorización, y vira el esfuerzo intelectual hacia la gran tarea de modificar prácticas lingüísticas y comportamentales que frenen la colonización de las múltiples opciones que dinamizan la vida afectiva humana por parte de los absolutismos sexuales.

En el Estado Social de Derecho la Constitución no es un nuevo catálogo de normas semejantes a lo que en su momento significó el Código Civil Colombiano, sino que

²⁶ Butler, Judith, *El Género en disputa*, op. cit., 2007, p. 274.

²⁷ El Artículo 42 de la Constitución Política dice que la familia se conforma por “la decisión libre de un hombre y una mujer de contraer matrimonio *o por la voluntad responsable de conformarla*”. A pesar de ser aún objeto de disputa hermenéutica la posibilidad de que la Constitución brinde otras opciones para configurar una familia (cfr. Salvamento de Voto. M.P. Jaime Araujo C-075-07), es notorio el ánimo categorizante, desconocedor de la pluralidad, imperante en el artículo referido.

²⁸ Rorty, Richard, op. cit., “Feminismo y pragmatismo”, en: *Verdad y progreso*, p. 272.

fundamenta puntos de partida para el reconocimiento de las múltiples doctrinas comprensivas sobre el mundo y la sociedad. Con razón expresó Zagrebelsky

*la formulación de una dogmática rígida no puede ser el objetivo de la ciencia constitucional. El único contenido sólido que la ciencia de una Constitución pluralista debería defender rigurosa y decididamente contra las agresiones de sus enemigos es el de la pluralidad de valores y principios*²⁹,

siendo claro que uno de esos principios es el que revela la teoría *queer*: las múltiples opciones de la sexualidad. Los Estados Constitucionales como el colombiano han de entender que no pueden seguir comprometidos con proyectos políticos unilaterales, ni con políticas de Estado unívocas impuestas por quienes consideran tener la “razón” de cómo son las cosas. Estos estados, por el contrario, tienen como labor primordial permitirle a todo individuo humano habitar nuestro entorno, compartir nuestras costumbres y convivir revelando su dimensión humana en medio de las múltiples posibilidades que el trasegar de la vida social trae consigo.

²⁹ Zagrebelsky, Gustavo, *El derecho dúctil*, Ed. Trotta, Madrid, 1999, p. 17.

BIBLIOGRAFÍA

- Butler, Judith; Benhabib, Seyla & otros, “Dando cuenta de un itinerario filosófico. Genealogías de poder y ética de la no-violencia”, en: *La teoría crítica en Norteamérica: política, ética y actualidad. Diálogos con Alfredo Gómez-Müller y Gabriel Rockhill*, la Ed. La Carreta Filosófica, 2008.
- Butler, Judith, *El género en disputa*, Ed. Paidós, Barcelona, 2007.
- , *Des hacer el género*, Ed. Paidós, Barcelona, 2006.
- Brown, Charlotte R, “Hume on Moral Rationalism, Sentimentalism, and Sympathy”, in: *A Companion to Hume, edited by Elizabeth S. Radcliffe*, Blackwell Publishing, 2008.
- Constitución Política de Colombia, 1991.
- Habermas, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. de Ramón García Cotarelo, Ed. Península, Barcelona, 1995.
- Hume, David, *Tratado de la naturaleza Humana: trad. de Felix Duque*, Tomo II, Orbis Madrid, 1984.
- Rorty, Richard, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”, en: *Verdad y progreso*, Ed. Paidós, Barcelona: 2000.
- , “Feminismo y pragmatismo”, en: *Verdad y progreso*, Ed. Paidós, Barcelona, 2000.
- , “Philosophy as cultural politics”, in *Philosophical Papers Vol. 4*, Cambridge University, 2007.
- Strawson, Peter, *Libertad y Resentimiento*, Ed. Barcelona Ed. Paidós, 1995.
- Zagreblesky, Gustavo. *El derecho dúctil*, Ed. Trotta, Madrid, 1999.

