

Fabrizio Guerrero McManus*

Emociones políticas y constructivismo social evolutivo. El asco como sustento de la homofobia

Resumen | En este texto se argumenta que la homofobia es ante todo una emoción política. Como tal, demanda un análisis minucioso e interdisciplinario que reconozca tanto las causas culturales e históricas de la misma como su asiento en un aparato motivacional capaz de refuncionalizar emociones primarias como el asco para así dirigir las a ciertos tipos de personas, en este caso, a los homosexuales. Dicho análisis nos permite generar alianzas inusitadas ya que se permite la construcción de una perspectiva que integre a ciencias naturales, sociales y humanas sin caer en los antagonismos que normalmente han minado esfuerzos parecidos en tópicos semejantes como el de la naturaleza humana.

Political Emotions and Evolutionary Social Constructivism. Disgust as Sustenance of Homophobia

Abstract | In this paper I claim that homophobia is first and foremost a political emotion. As such, it must be regarded in terms of its cultural and historical causes but, also, in terms of the motivational structure that backs it. This demands an interdisciplinary perspective capable of showing how a basic emotion such as disgust can acquire moral dimensions that lead to the discrimination of homosexuals. Furthermore, this topic strongly redefines the alliances and quarrels among the natural, the social and the human sciences because, in opposition to what we encounter in the topic of human nature in general, in this particular case a fruitful dialogue seems to be less troublesome to produce

Palabras clave | homofobia – homosexualidad – asco – emociones políticas – constructivismo social evolutivo

Keywords | homophobia – homosexuality – disgust – political emotions – evolutionary social constructivism

* Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México. **Correo electrónico:** fabrizziomc@gmail.com

Oiga Doctor, ¿a qué se debe el homosexualismo? En los hombres se debe al miedo y rechazo a la figura femenina, que tiene su origen en el miedo y rechazo hacia la madre. En otras ocasiones el hijo se vuelve homosexual porque se siente comprometido con su mamá y tiene miedo a traicionarla si se enamora de otra (Torres Latorre 2007, 64).

Algunos hombres deciden cambiar de sexo haciéndose una operación quirúrgica para quitarse el pene, los testículos y formar una especie de vagina. ¿Cómo pueden ser mujeres si en cada una de sus células tienen cromosomas masculinos? Me he enterado que algunos de ellos se suicidan después de la operación al darse cuenta de que lo que hicieron fue en contra de ellos mismos (Torres Latorre 2007, 64).

QUISE INICIAR CON este par de citas por dos razones. Primero, en ambas queda retratado cierto *ethos* que no sólo tiene como objetivo preguntarse acerca de las causas de la homosexualidad sino que, y al mismo tiempo, busca colocar a la homosexualidad como un fallo o disfunción; no hay aquí, por tanto, una demanda de explicación —o, al menos, no nada más— sino, más bien, un cierto elemento de desprecio, una denegación del derecho a la existencia. Se explica así *repudiando* al homosexual y arrojándolo al estatus de equivocación, de accidente.

Segundo, ambas citas fueron extraídas de una misma fuente —incluso de la misma página— pero, curiosamente, apuntalan la existencia de una tensión. Por un lado, la segunda cita se decanta por una concepción de la sexualidad altamente naturalizada, una concepción en la cual la sexualidad emana de la biología, emana de la base material del cuerpo del sujeto como si las normas del sistema sexo-género simplemente se nos hicieran *manifestas* a partir de nuestra biología. Por otro lado, la primera cita señala que, sin embargo, esa norma sexual propia del cuerpo nos es epistémicamente *opaca* en tanto sujetos con conciencia, es decir, no es autoevidente para la conciencia misma el saber cómo debe ejercer su deseo y su rol de género. Es por ello que de hecho puede haber, como sugiere la primera cita, un “autoengaño” en el cual el sujeto sufre una suerte de escisión patológica entre su naturaleza y su construcción psíquica.

Así, estas dos citas nos sirven para establecer a muy grandes rasgos una cartografía de las relaciones entre homosexualidad, homofobia y saberes. Habría una cierta polaridad que constantemente da por sentada la naturalidad de la heterosexualidad sobre la base de una normatividad emanada del cuerpo, una normatividad que se pretende complementarista, ya que ve al hombre y a la mujer como piezas de un todo que no puede ser conectado de otra forma y que no puede funcionar sino para reproducir a la especie (Guerrero McManus 2012).

Bajo el dominio de esta polaridad es que han ocurrido innumerables episodios de esa batalla cultural en la cual naturalistas y constructivistas han buscado dar cuenta del homosexual ya sea como (i) enfermo, (ii) misterio Darwiniano, (iii) un desafortunado accidente del egoísmo de nuestros genes, (iv) un afortunado accidente de la cooperación o, (v) un constructo histórico-social que no tendría más de 150 años. Si ha habido un campo minado para la interdisciplina, éste ha sido el de las guerras de las ciencias en el ámbito de la naturaleza humana (Guerrero McManus 2013).

No obstante, recientemente ha comenzado a gestarse una polaridad diferente y que se centra en un análisis de las posibles sinergias entre la biología, en especial la biología evolutiva, y las ciencias sociales y humanas (Guerrero McManus 2014). Esta polaridad ya no presupone que la homosexualidad deba ser el foco de interés y, con ello, se distancia de este presupuesto más o menos tácito que anexa a la demanda de explicación ese ya mencionado repudio ante el hecho de que el homosexual exista. Esta polaridad, por el contrario, se preocupa por la existencia de la homofobia en tanto discurso pero, y quizás aún más importante, en tanto *emoción política*.

Este texto busca justamente examinar esta polaridad que ofrece un terreno fecundo para un diálogo interdisciplinario que deje finalmente de ser una confrontación entre disciplinas y que, quizás incluso, aspire a ser transdisciplinario, puesto que los alcances de un debate en torno a la homofobia como emoción política sin duda rebasan los confines de la academia.

Mi objetivo es, por tanto, describir de forma general qué es este constructivismo social evolutivo (CSE). Buscaré convencer al lector acerca de la posibilidad de releer los antiguos desencuentros como preludios de un acercamiento. Así también, quiero examinar la fecundidad de dicho enfoque más allá de los confines tradicionales de las guerras de las ciencias; mostrar que allí donde importa se hace una diferencia. Mostrar que nuestra doble historicidad es inescapable como tema político.

Para ello el texto se divide en cinco breves secciones y una conclusión. Primero, en un primer prelude intentaré hacer ver cómo en la historia de la biología han habido autores que buscan rescatar los temas de las emociones y las normas sin reducirlos a meros epifenómenos de unos genes presuntamente egoístas. Segundo, en otro prelude haré un esfuerzo similar que busque elucidar cómo el tópico de la arquitectura de la mente es ineludible, un tópico que nos arroja por fuerza a una búsqueda de la historia de la mente humana. Tercero, presentaré al constructivismo social evolutivo como una posición viable que busca alimentarse de ambas corrientes. Cuarto, en un breve interludio me centraré en el tema de la homofobia como emoción; una emoción revestida de odio y de asco pero, a veces, también revestida de deseo. Quinto, aplicaré los

elementos del CSE para enfatizar la forma en la cual dichas emociones se van conformando. Por último, cerraré con una breve conclusión.

Primer prelude: *bios y ánthropos*

Hay sin duda una parte importante de la biología evolutiva que tiende a considerar a los organismos como meros vehículos controlados por sus genes; hablo aquí por supuesto de esa tradición sociobiológica y genocéntrica que se ejemplifica en autores como E. O. Wilson, R. Trivers y Richard Dawkins. En esta tradición los motivos psicológicos que causan una conducta —sean éstos razones o emociones— suelen considerarse egoístas incluso si a primera instancia la conducta en sí parece altruista o generosa (Muñoz Rubio 2006).

Desde luego, me refiero en este momento a la aplicación de dichos modelos al caso humano. Cuando hablamos de animales no humanos este lenguaje intencionalista que discurre acerca de los motivos psicológicos es visto como sospechoso, como altamente antropomórfico y, finalmente, como metodológicamente fallido ya que asume una vida mental en los organismos bajo estudio que simplemente no puede probarse. En todo caso, se le emplea como heurística y como metáfora pero sin asumir que los animales no humanos puedan tener motivaciones psicológicas que remitan a una vida mental.¹

Bajo esta lógica cualquier conducta que un organismo realiza y que parece beneficiar a otros es reducida simplemente a una forma de egoísmo gobernada por los genes y explicable como resultado del *altruismo recíproco* —en la cual dos organismos cooperan para su mutuo beneficio—, de la *adecuación inclusiva* —en la cual un organismo beneficia a sus propios genes al ayudar a sus parientes— o de modelos que, si bien son algo más complejos, continúan asumiendo que la vida mental de los animales no humanos es no únicamente un reto metodológico sino que es una especie de ontología ficticia que se usa como metáfora para señalar un aparato motivacional que puede y debe retrotraerse a los genes.

1 Se me puede objetar en este punto que no es tanto que no se reconozca una vida mental sino que se asume que dicha vida mental es profundamente rígida y está gobernada por “instintos innatos” o por conductas “especie-típicas” naturalmente seleccionadas. Incluso en especies *altriciales* que exhiben gran capacidad de aprendizaje se señala que este aprendizaje es de dominio-específico y que tiene un alto componente innatista que posibilita ciertas formas de aprendizaje que resultan benéficas en el contexto ecológico del organismo. La discusión en torno a la plasticidad cognitiva de los animales no humanos sería entonces profundamente relevante ya que implicaría que éstos tienen de hecho una mayor agencia de la que se les otorga cuando todo se presenta en términos innatistas. Por simplicidad he decidido dejar fuera de la discusión a este punto.

Este conjunto de normas no es desde luego gratuito. Obedece a un intento por asentar una base *objetiva* para el estudio del comportamiento de los animales no humanos. Se piensa así que hay sin duda un predicamento irresoluble en lo que respecta al *acceso a las otras mentes* de los animales no humanos. De igual manera se reconoce que, al emplear un vocabulario intencional, se abre la puerta a la famosa *subjetivización epistémica de la explicación*,² es decir, a que un observador dé cuenta de las conductas que observa a la luz de su propia idiosincrasia y no a la luz de los motivos para actuar que el animal bajo estudio pueda de hecho tener. Para evitar ambos problemas se da un abordaje netamente conductista que elimina la carga ontológica del lenguaje intencional y lo reduce a mera metáfora; asimismo, se busca hacer mensurable a la conducta al analizarla en términos de variables cuantificables como número de crías, esperanza de vida, cópulas extrapareja, etc.

Sin duda este giro hacia la construcción de una objetividad procedimental que permite el estudio intersubjetivo de las conductas de los animales no humanos tiene por tanto una razón de ser. Parece vencer el ya mencionado problema de la subjetivización. Así también, permite la aplicación de modelos extraídos de la Teoría de Juegos. Esto último es fundamental ya que permite darle un sentido al uso metafórico de ese lenguaje intencional; así, ya no es que haya un razonamiento de parte del animal no humano sino que hay, únicamente, una regla codificada en sus genes, una regla que constituye una *estrategia evolutivamente estable* (EEE) lo cual básicamente se corresponde con un *Equilibrio de Nash* en una construcción clásica de la Teoría de Juegos (Roughgarden 2009).

Ahora bien, hay un precio enorme que se paga por esta objetividad. Básicamente, se genera una *discontinuidad evolutiva* en el plano ontológico y en el plano epistemológico. En el primer caso esto se observa al postular que los seres humanos somos la única especie en la cual el lenguaje intencional puede usarse de modo no metafórico, es decir, al asumir que somos la única especie con una rica vida mental; empero, usualmente en esta corriente sociobiológica esto se reconoce pero se añade que nuestras motivaciones evolutivamente generadas y asentadas en los genes nos son *opacas* y, por tanto, creemos que actuamos de formas altruistas cuando en realidad esto no es así.

En el segundo caso esta discontinuidad se observa al reconocer la existencia de un doble estándar para la aceptabilidad de una explicación. En el caso humano es sensato y legítimo aceptar explicaciones intencionales ancladas en la vida mental de las personas; en el caso de animales no humanos esto no es así: dichas explicaciones deben tomarse como heurísticas que finalmente se rephrasearán en

2 Para una adecuada presentación del problema de la subjetivización epistémica de la explicación véase Salmon (1989).

un lenguaje que, si bien puede ser teleológico, lo es únicamente al invocar a la selección natural.

Desafortunadamente esto conlleva la creación de una distinción de clase en donde muy probablemente haya sólo una distinción de grado. Y es que, de manera por demás natural, podemos reconocer que explicar la conducta de una esponja no puede ser ni metodológica ni epistémicamente el mismo reto que el explicar la conducta de un chimpancé. El segundo pero no la primera está más cerca de nosotros en términos evolutivos. Ello implica que su sistema nervioso, su estructura social y su dinámica ecológica se asemejan mucho más a los nuestros que a los de una esponja.

Es por ello que filósofos como Daniel Dennett (1998) recomiendan que, en el caso de los primates y algunos otros animales conductualmente sofisticados, nos tomemos el lenguaje intencional de manera literal. Esta *actitud intencional*, como la ha llamado, presupone que la primatología —y quizás el estudio de aves y mamíferos— está mucho más cerca de ser una ciencia social que una ciencia natural. Esto en el siguiente sentido: Si reconocemos como válida la distinción de Dilthey (y otros como von Wright [1971] o Apel [1984]) entre *ciencias de la explicación* que se centran en *causas* y *ciencias de la comprensión* que se centran en *razones*, entonces tendremos que aceptar que los primates, en especial los simios, pero también los cetáceos, se nos presentan fundamentalmente como un reto *hermeneútico* y no tanto como un predicamento causal.

Ahora bien, dicha vena interpretativa está presente en la primatología desde sus inicios. Gregory Radick (2007) ha mostrado cómo los trabajos seminales de Richard Lynch Garner a finales del siglo XIX suponían no únicamente una rica vida mental en los simios, sino un lenguaje y una estructura social que lo llevaron a pensar que incluso sería posible la creación de un tratado comercial con la nación de los gorilas; así también, Radick ha mostrado la importancia metodológica que tuvieron los trabajos de Garner no sólo en primatología sino en antropología. Un personaje igualmente importante pero de comienzos del siglo XX fue Edward Westermack quien llegó a teorizar acerca de las *emociones retributivas* como una base no únicamente de la moral sino quizás de nuestra idea de justicia (de Waal 2006). Desde luego, ambos esfuerzos se pueden rastrear hasta los trabajos seminales del mismo Charles Darwin acerca de la evolución de las emociones y, de manera asociada, de la moral.

Dentro de esta misma tradición encontramos a importantes primatólogos como Peter Marler (Radick 2007) y Frans de Waal (2006). El primero se hizo famoso al reintroducir las técnicas de análisis de fonación que Garner usara en el siglo XIX. Su intención no era ya encontrar un lenguaje ni celebrar un tratado comercial sino, más bien, reconocer las dimensiones afectivas y cognitivas que estaban presentes en la comunicación entre primates. Por su parte, de Waal ha

adquirido fama por su demoledora crítica en contra de esa denegación antropológica de nuestra continuidad evolutiva.

Aquí por supuesto, y para cerrar esta sección, vale la pena hacer una distinción entre la tradición sociobiológica y la tradición primatológica. Ambas parecen crear un espacio interdisciplinario que busca abordar la *biología de lo social*. Sin embargo, la tradición sociobiológica, al enfatizar la búsqueda de explicaciones causales objetivas, termina por contestar ante el reto de las otras mentes no humanas con un giro escéptico —cuando no eliminativista— que reduce toda motivación psíquica a un mero espejismo.

Por otro lado, la tradición primatológica se construye como un esfuerzo interdisciplinario que busca llevar las herramientas de la antropología a especies no humanas; sin duda hay un problema epistemológico ante el cómo podemos acceder a las mentes no humanas.³ Pero esta tradición apuesta por reconocer el problema y señalar que una respuesta eliminativista o escéptica tiene tres consecuencias indeseables.

Primero, hace del surgimiento de la conciencia, la razón y la emoción —cuando no de la moral y la política— un misterio Darwiniano. Esto es así porque, al asumir que simplemente son atributos humanos sin ningún correlato animal, se nos arroja ante el viejo problema de cómo explicar las *novedades evolutivas*. Segundo, trivializa las conductas observadas en mamíferos y aves al punto de denegarles toda forma de agencia en vez de explorar alternativas deflacionarias de dicho concepto que involucren, por ejemplo, una racionalidad mínima, una estructura emocional compleja pero ajena al lenguaje y, finalmente, una agencia situada. Dicha agencia situada consistiría en una forma de actuar en la cual los animales no humanos (y humanos) no se conducen por medio de representaciones omnicomprendivas que permitan desarrollar soluciones globalmente óptimas sino que, más bien, dichos animales operarían a través de representaciones parciales de su contexto, representaciones que les permiten operar de manera eficaz al posibilitar conductas satisfactorias pero sin que necesariamente éstas ofrezcan soluciones óptimas (Sterelny 2001; 2012). Tercero, conlleva

3 Pareciera que ni el *Principio de caridad* (Davidson) ni el *Principio de Humanidad* (Stich) son completamente aplicables ya que el primero asume que el observado razona y siente como el observador; ello obviamente no es el caso con primates no humanos. Por otro lado, el segundo principio asume que podemos comprender la forma en la cual el observado actúa incluso si éste razona o siente de formas diferentes (sobre esto consúltese el texto clásico de Davidson [1984]). Desafortunadamente esto pasa por alto, como señalaba von Uexküll, que distintas biología implican distintos mundos —*umwelts*— es decir, muy distintas formas de percibir al mundo (Ostachuk 2013). Thomas Nagel (1974) de forma por demás clara plantea esta pregunta en su ensayo *What is it like to be a bat?*; en dicho texto parece señalar que nos está vedada esta respuesta precisamente porque nuestra biología es tan diferente que nuestro *umwelt* y el de los murciélagos son básicamente inconmensurables.

una denegación antropológica del *bios* como sustrato del *ánthropos*; y es que, si bien la tradición sociobiológica buscó una *identificación reductiva* del segundo hacia el primero que resultó profundamente perniciosa, esto no debe llevarnos a suponer que la solución es postular una disociación absoluta.

Explorar esta relación entre el *bios* y el *ánthropos* sin caer en ambos extremos es justamente uno de los cometidos del Constructivismo Social Evolutivo.

Segundo preludeo: *ánthropos*, *logos* y *psyche*

En un artículo clásico intitulado *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*, Louis Althusser (1971) propone lo que muchos consideran una de las tesis fundamentales para comprender el tránsito entre el estructuralismo y el postestructuralismo en Francia (tal es la opinión de, por ejemplo, Gayatri Spivak [1988]). En una parte de dicho texto Althusser comenta que la noción de ideología tiene una faceta que excede a las dimensiones estructurales de la economía, el lenguaje y la comunicación mediada por aparatos ideológicos como los medios masivos de comunicación.

Esta dimensión, dice Althusser, es la dimensión del Sujeto. Esto es así porque la noción de ideología requiere de una noción de Sujeto que sea compatible con los mecanismos denunciados por diversos teóricos marxistas como generadores de ideología en tanto falsa conciencia. Esto es así porque, si el Sujeto resultara ser inmune a todo esfuerzo por manipularlo o fuera capaz de eludir fallas sistemáticas en la comunicación, entonces parecería que la ideología en tanto falsa conciencia es algo que simplemente no puede de facto ocurrir. Es decir, si el liberalismo clásico (de Hobbes o de Smith) hubiese atinado en su descripción del ser humano como un Sujeto perfectamente racional y preexistente a todo contrato social, entonces simplemente la *transparencia epistémica* tanto del mundo social como de sus propios intereses habría hecho imposible que este Sujeto fuera justamente presa de la ideología.

Sabemos por supuesto que esta concepción liberal clásica ha sido puesta en duda. Empero, lo que de hecho no sabemos, agrega Althusser, es el tipo de Sujeto que de hecho somos y, por tanto, no tenemos claro si las formas en las que describimos cómo opera la ideología son de hecho aplicables a situaciones concretas o si son, por el contrario, meros constructos teóricos. Es por ello que Althusser encuentra un aliado fundamental en el psicoanálisis lacaniano.⁴

4 Aquí vale la pena mencionar otras posibles formas de resolver este problema. Por ejemplo, Jürgen Habermas define a la ideología como una falla sistemática en el proceso comunicacional. Ello lo lleva a reconocer que es importante comprender cómo ocurre el proceso cognitivo tanto en el emisor como en el receptor. Curiosamente, Habermas ofrece

Lo que este saber parece aportar al marxismo es justamente una teoría del Sujeto que explica dinámicas estructurales internas al mismo y que complementan los análisis estructurales que aporta el marxismo estructural de Althusser. Sin embargo, hay un punto que parece escapársele al propio Althusser y es que el psicoanálisis no únicamente proporcionó una teoría del Sujeto sino que, también, aportó una teoría de la mente.

Este último punto es fundamental por la siguiente razón. Así como se presenta el predicamento del Sujeto para el caso de la ideología, es decir, que si no sabemos qué tipo de Sujeto somos entonces no sabemos cómo de hecho opera la ideología, así también ocurre que no es posible comprender los procesos de subjetivación que se experimentan sin haber detallado el tipo de teoría de la mente que asumimos. Por ende, el psicoanálisis —tanto freudiano como lacaniano— versa no sólo acerca de cómo ocurre el proceso de subjetivación sino también acerca de qué tipo de ontología es la que caracteriza a la mente, esto es, qué tipo de entidades y dinámicas de hecho posee.

Quizás elaborar este punto requiere volver al ejemplo del liberalismo clásico. Si ese Sujeto hubiese sido el caso, entonces muy probablemente habría sido el caso por la inexistencia de un Superego o un Id —si somos freudianos— o por la inexistencia de lo Real o el Nombre del Padre —si somos lacanianos—; es decir, así como una teoría de la ideología nos retrotrae a una teoría del sujeto, así también una teoría del sujeto nos retrotrae a una teoría de la mente.

Althusser desde luego no fue el único marxista en percatarse acerca de la relación entre marxismo y psicoanálisis al prestar atención a la relación entre ideología y subjetividad. El otro gran ejemplo es sin duda Herbert Marcuse. En su famosísimo libro *Eros y Civilización* (1965) él describe cómo se va generando una *plus-represión* mientras avanzamos en el proceso de industrialización que culmina en un capitalismo en el cual Eros está altamente reprimido.

Esta tesis es fundamental por al menos tres razones. Primero, en contra del canon psicoanalítico que inaugura Freud, Marcuse se atreve a señalar la historicidad de las dinámicas mentales del Sujeto; una historicidad que en este texto habrá de resultar fundamental si hemos de buscar conexiones con el pensamiento evolutivo. Así, ya no son exportables los modelos de la Viena de fin del siglo XIX a toda nuestra historia. Segundo, Marcuse señala con toda claridad que dicha historicidad está imbricada con la historicidad de las formas de

una solución biologicista al rastrear cuatro virtudes del lenguaje (comprensibilidad, veracidad, sinceridad y corrección) como resultados de un proceso evolutivo que generó a nivel filogenético sujetos que de hecho encarnan dichas virtudes y que, por tanto, pueden construir un espacio para dar y pedir razones que trascienda a la ideología. Sobre este punto de la Teoría crítica consúltese Held (1980).

producción y, por tanto, con la materialidad misma del Sujeto; por ello, su visión acerca del placer y la represión implica una visión en la cual la mente y sus dinámicas admiten una fuerte historicidad antropológica. Tercero y último, Marcuse apela a una dimensión afectiva como parte ineliminable de todo análisis sobre el Sujeto, con lo cual abre la posibilidad de trascender aquellos análisis que conciben a lo humano en términos puramente racionales.

En todo caso, serán filósofos como Jacques Derrida quienes expliciten la imbricación entre ideología, subjetividad, historicidad y teorías de la mente. En su famosa polémica con John Searle, Derrida enfatiza que la intencionalidad de lo mental —esa propiedad de ser acerca de algo externo a la mente— nunca se traduce en plena presencia, en plena conciencia, de lo que se representa; siempre queda, como solía decir, un secreto en tanto algo no dicho. Esto es así porque la posición de Sujeto que cada quien ocupa es siempre ligeramente diferente porque cada quien ha tenido una historia de vida distinta (Derrida 1994; Derrida y Ferraris 2009; Navarro 2010).

La comprensión sí es posible pero no la comprensión plena. De ahí que las estructuras nunca logren determinar por completo a un Sujeto, de ahí que tampoco el Sujeto pueda determinar a las estructuras a cabalidad.

Pero, dejando de lado dichas consecuencias, Derrida también se pregunta acerca de cómo debe ser la mente —o lo mental— para hacer de hecho posible estos fenómenos de comunicación que, sin embargo, esconden siempre la posibilidad de un *secreto*, de una diferencia interpretativa irreductible; en su libro *Los Espectros de Marx* (Derrida 1994) queda por demás claro que hay dos propiedades fundamentales que hacen posible esto. Por un lado, está la propiedad de la *citacionalidad* del lenguaje que está asociada a la dehiscencia entre representación y objeto y que permite, por tanto, que las palabras se puedan desplegar en infinidad de ocasiones. Por otro lado, está la propiedad de la *inscripcionalidad* de la mente que básicamente implica que nuestra mente va acumulando capas y capas de experiencia y significación que van a precondicionar cómo habitamos un mundo. En ambas propiedades hay una indudable comprensión del Sujeto como irreductiblemente histórico. La pregunta es, por supuesto, ¿qué tan histórico? ¿Es ésta la historicidad del *ánthropos* o la del *bios*?

Antes de responder vale la pena reiterar que, con este tránsito, se cierra el ciclo que va de la historicidad del *ánthropos* pensada a través de una historia material de los modos de producción y que ahora da lugar a una reflexión sobre la historicidad del Sujeto en sus dimensiones simbólicas, cognitivas y afectivas al poner en evidencia cómo una Teoría del Sujeto y una Teoría de la Mente son inescapables incluso para una visión puramente materialista. Con esto también se señala el punto de convergencia entre una tradición biológica y una tradición humanística: la complejidad cognitiva y afectiva de lo humano.

Derrida mismo estaba plenamente consciente de ello y por eso es que creo que su noción de historicidad remite a ambas facetas, la antropológica y la evolutiva. De hecho, en su libro *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2008) afirma que le escandaliza el desdén que la tradición filosófica ha tenido ante esa obvia faceta de la animalidad de lo humano. Para Derrida una discusión seria con la biología de la conducta es no sólo deseable sino urgente.

Ello por tres razones. Primero, la frontera entre lo animal y lo humano se ha usado históricamente para menospreciar a grupos de seres humanos que han sido reducidos a meros objetos, a meras propiedades, a meras bestias de carga, etc... Segundo, porque en nuestro encuentro fenomenológico con algunos animales lo que contemplamos es a un otro —radicalmente Otro— y que, sin embargo, reconocemos como un agente con intereses y no como un objeto. Ello debería motivar una profunda reflexión filosófica acerca de aquello de humano que encontramos en los animales y aquello de animal que sin duda tenemos.

Tercero y relacionado, porque en ese encuentro con el Otro Animal hay una apuesta por concederles un estatus moral. Ya que, como ha sostenido Peter Singer (2003), los animales son pacientes morales y como tales son un sujeto de preocupación moral para las éticas que, si bien son antropogénicas, no son ya antropocéntricas pues reconocen la agencia del animal y, con ello, su dignidad.

Así, Derrida cierra por completo el círculo. La historicidad de lo humano es doble: es la de *ánthropos* y también la de *Homo sapiens*; la primera recupera nuestra complejidad normativa y cultural, mientras que la segunda expande el círculo de nuestra reflexión moral más allá de nosotros mismos y nos obliga a conectar a la filosofía con lo mejor del pensamiento evolutivo. El tema por supuesto es el de las emociones morales y en él confluyen epistemología y ética, sociología, historia, biología y filosofía, el *Bios* y el *ánthropos*.

Constructivismo social evolutivo

Queda ahora el reto de conectar ambos preludios. Yo he anticipado que mi apuesta es al Constructivismo Social Evolutivo por razones que se verán a continuación. Sin embargo, antes de entrar en detalles vale la pena una mínima historia acerca de este término. Como tal, fue propuesto por el filósofo y biólogo evolutivo David Sloan Wilson (2005). Es importante tener en claro que Wilson es una de las plumas más respetadas en el tópico de la evolución del altruismo y las conductas morales, por un lado, y un férreo defensor de la distinción entre dinámicas motivacionales a nivel psíquico y los procesos evolutivos a nivel filogenético, por otro; esto último es importante porque sienta las bases de una lectura no escéptica ni eliminativista acerca de los motivos psíquicos de los agentes a la hora de actuar.

Básicamente, la propuesta inicial de Wilson enfatizaba tres elementos centrales. Primero, Wilson tenía en claro que las propuestas constructivistas sociales usualmente tienen un ánimo justiciero que no debe ser desdeñado. Sin embargo, añadía, dichas propuestas suelen ser presa —según él— de malentendidos acerca de lo que los biólogos en realidad están afirmando al debatir temas como la evolución de la moral y la naturaleza humana. Segundo, Wilson quería resaltar la importancia que tiene la *plasticidad fenotípica* de los organismos al indicar que un genoma tiene asociada una *norma de reacción* que permite la construcción de diversos fenotipos de acuerdo con los contextos ambientales en los que se expresa; esto implica, nos dice Wilson, que no puede pensarse lo genético como una esencia inamovible puesto que muchas veces es una conjugación de elementos ambientales y genéticos, lo que genera cierto fenotipo y no única y exclusivamente un componente genético aislado.

Tercero, y quizás más importante, Wilson (2005) buscaba recordarnos la existencia de unidades evolutivas no reductibles a genes; tal es el caso, afirma, del lenguaje. El lenguaje es sin duda uno de los ejes que permiten comprender por qué en el ser humano hay una evolución cultural no reductible a la evolución biológica pensada como evolución genética. Asimismo, Wilson llama la atención acerca de la importancia que juega el lenguaje, no únicamente como un dispositivo comunicacional y denotativo sino también como un almacén de relatos, narrativas, mitos, leyendas, etc. Ese folklore que se transmite por vía lingüística, añade Wilson, genera la posibilidad de que los seres humanos experimenten una evolución tanto en las formas acerca de cómo se piensan a sí mismos como en las formas acerca de cómo de hecho se rigen a través de normas sancionadas por tradiciones que continuamente se invocan.

Para Wilson estos tres elementos permitían la elaboración de un Constructivismo Social Evolutivo que reconociera tanto una construcción material de nuestros fenotipos, por un lado, como una construcción simbólica de nuestras representaciones. Sin duda ello es un gran avance.

Es por ello que el biólogo chileno-australiano Aldo Poiani (2010) ha visto con tanta claridad que las explicaciones acerca de por qué hay homosexualidad requieren necesariamente ser formuladas bajo una óptica muy similar a la invocada por Wilson. Poiani de hecho sostiene que los modelos biológicos que hasta ahora se han ofrecido estarán radicalmente incompletos mientras no se reconozcan estas dimensiones mencionadas por Wilson.

Ahora bien, yo mismo he señalado en trabajos anteriores que el modelo de Wilson es todavía muy simple. Por ejemplo, si bien señala que es posible modificar el ambiente para modificar los fenotipos, lo que no hace es invocar a la literatura sobre *construcción de nicho* (por ejemplo, Laland *et al.* 2001) justamente para mostrar que de hecho somos una especie que modifica constante-

mente su entorno social, ambiental y abiótico. Eso implica que de hecho somos una fuerza evolutiva que afecta nuestra propia evolución. Lo anterior, como han señalado algunos exponentes de este campo, se traduce en que muy probablemente somos capaces de generar presiones evolutivas que literalmente sesguen nuestra evolución al provocar que ciertos elementos genéticos se vean favorecidos como resultado de esta presión que nuestra especie autogenera.

Por otro lado, Wilson se decanta muy rápido por una lectura de la plasticidad fenotípica como norma de reacción. Sin embargo, al menos en el terreno de la *plasticidad cognitiva* del cerebro humano, habría aún mucho que decir sin necesidad de pasar por las normas de reacción. Por ejemplo, sabemos que el cerebro tiene una *plasticidad funcional* que le permite, válgame la redundancia, refuncionalizar ciertas áreas cerebrales si se ha sufrido un trauma que ha dejado inutilizadas a las áreas originalmente destinadas para una cierta función (West-Eberhard 2003; Hernández Chávez 2012).

Sin duda habrá elementos genéticos que hacen posible esta capacidad, pero lo importante es señalar que nuestro cerebro es capaz de dar respuestas en tiempos ontogenéticos a contingencias que no podían ser anticipadas y, por tanto, no podían estar codificadas en nuestros genes. Lo anterior muy probablemente indica lo lejos que estamos de comprender los efectos de dicha plasticidad en nuestros procesos cognitivos y emotivos. En todo caso se atisban tres senderos que valdría la pena estudiar.

Primero, cabría la posibilidad de estudiar la historicidad de nuestro aparato motivacional, en general, y de nuestras emociones, en particular. Si Wilson tiene razón y el lenguaje es un elemento fundamental de la evolución cultural humana, cabría preguntarse en qué medida ha moldeado a ese aparato motivacional a lo largo de la historia de *Homo sapiens*.

El tema de las emociones me importa por mor del objetivo de este artículo pero también porque usualmente se distingue entre emociones primarias y emociones secundarias. Como *emociones primarias* suelen considerarse sentimientos como el miedo, el enojo, etc.; usualmente se asume que son *panculturales* y que tienen un asiento biológico claro. Por el contrario, las *emociones secundarias* son las que requieren algún tipo de elaboración cognitiva; las *emociones morales* como la culpa, la empatía y la simpatía son ejemplos de respuestas emocionales que necesariamente operan a la luz de un contexto cultural que aporta un referente normativo que indica qué objetos son merecedores de dichas respuestas y en qué medida (Griffiths 1997).

Sin duda alguna esto ejemplifica en qué sentido es que nuestro aparato motivacional, en especial nuestras emociones, puede caracterizarse como poseyendo esta propiedad de la *inscripcionalidad*. Es decir, al menos en el caso

de las emociones secundarias es claro que los *estímulos* que las desencadenan, así como la *intensidad* y el *tipo* de respuesta que generan, dependen de un contexto social. Más todavía, lo anterior muestra la imbricación entre lo cognitivo y lo emotivo pues muchas de estas emociones tienen una *carga intencional* ya que implican la representación de una relación estructural entre el sintiente, el estímulo y el contexto (SEC); esto se traduce, por tanto, en una forma de construcción de nuestro aparato motivacional que evoluciona culturalmente sobre la base de una inscripcionalidad que es hecha posible por esa plasticidad misma del cerebro.

Segundo, como ha señalado Christine Koorsgard (2006, 2009), si bien todo parece indicar la existencia de emociones secundarias en primates como bonobos y chimpancés, también parece ser el caso de que el grado de elaboración de esas emociones dista mucho de asemejarse al predicamento humano. Según esta autora la razón se encuentra en nuestra capacidad de llevar a cabo la forma más sofisticada de intencionalidad que hasta ahora conocemos: la *distancia reflexiva*.⁵

Básicamente esto se traduce en nuestra capacidad de no únicamente representarnos a nosotros mismos en términos de las relaciones que sostenemos con otros individuos en un momento dado sino también en la capacidad de generar una metarrepresentación que incluya la posibilidad de ponernos en los “zapatos de los otros” al construir una representación de cómo los otros evalúan la misma situación. Es decir, según esta eticista, hay un rasgo propiamente humano que consiste en ser capaz de ponderar nuestros motivos para actuar en función de las necesidades e intereses de los otros.

Filósofos de la cognición como Sterelny y Goldman han rastreado esta capacidad que hace posible dicho fenómeno a mecanismos mentales asociados a la capacidad de acceder a los estados mentales de los otros (lo que se conoce como

5 Por ello Koorsgard (2006) afirma que el único animal que no se reduce a un *wanton* es el ser humano. El término viene del verbo inglés *to want* y busca enfatizar que, si bien los primates y los cetáceos parecen tener estados mentales, lo que no parecen poder hacer es refrenarse de sus deseos por mor a las situaciones de los otros, o al menos no por medio de una toma de perspectiva. En otras palabras, un ser humano puede desear algo y puede reconocer que posee dicho deseo y decidir si actúa sobre dicho deseo o no. Asimismo, reconoce que si actúa sobre la base de ese deseo, ello conducirá a efectos sobre otros seres humanos que pueden ser muy negativos para esos otros. Al reconocer ese efecto sobre los demás, un ser humano puede ponderar las consecuencias de sus actos al representarse a sí mismo los efectos de dichos actos tanto para sí como para otros y decidir si el daño generado a los otros justifica el beneficio recibido para sí mismo. Esa capacidad es justamente la distancia reflexiva y depende de (i) poder reconocer las creencias y los deseos propios y ajenos —esto es, poder tener representaciones de segundo nivel—, (ii) poder evaluar los efectos de una acción sobre Ego y Alter y, (iii) ser capaz de refrenar los deseos de tal suerte que no haya una conexión automática entre los deseos del agente y sus acciones.

Teoría de la Mente o TOM por sus siglas en inglés). Según estas propuestas, son mecanismos de simulación de acciones (SAM por sus siglas en inglés) o de percepción y acción (PAM por sus siglas en inglés) las que nos permiten analizar funcionalmente las acciones de los otros para darles una lectura intencional que se traduzca en la inferencia de motivos para actuar de cierta manera; motivos que pueden ser razones y emociones (Sterelny 2001).

En todo caso, y para vincularlo con el punto anterior, todo parece indicar que SAM y PAM serían ellos mismos sensibles a contextos y, por tanto, también caracterizables por medio de la inscripcionalidad; ello se traduciría en que toda TOM sería eminentemente contextual. Es decir, la evolución cultural estaría firmemente anclada en una biología humana que es altamente sensible a contextos.

Tercero y último, valdría la pena estudiar también la evolución de nuestras *estructuras sociales*. Tanto Kim Sterelny (2012) como Riane Eisler (1995) han señalado que la evolución humana a lo largo de los últimos 100 000 años se ha caracterizado por un cambio en los tipos de dinámicas cooperativas que se generan de acuerdo con el tamaño poblacional de los grupos humanos que los integran, así como con la extensión del territorio que habitan y con los recursos que poseen. Sterelny (2012) en particular ha argumentado que la evolución de la *normatividad humana* es el resultado de diversas *transiciones de fase* que son explicables por esas reconfiguraciones de nuestras estructuras sociales y de las tecnologías que las acompañan.

Más aún, Sterelny es conocido por defender modelos de *agencia situada* y de *cognición corporizada* que sostienen que es equívoco atender únicamente al cerebro para comprender la forma en la cual de hecho ocurren nuestros procesos cognitivos; esta afirmación obedece a la importancia que Sterelny le confiere a los andamiajes (*scaffoldings*) materiales, sociales e institucionales que de hecho nos capacitan para razonar y actuar de ciertas formas (por ejemplo, la enseñanza sería una forma de andamiaje que afectaría radicalmente cómo pensamos y actuamos).

Así, lo que emerge de esta mirada a vuelo de pájaro es una conceptualización de lo humano como una materialidad altamente sensible a configuraciones históricas cambiantes. Las estructuras sociales, materiales, tecnológicas y motivacionales que subyacen a esta historicidad radical enfatizan tanto los elementos biológicos (genéticos, cerebrales, conductuales) como los elementos simbólicos y culturales (emociones morales, normas, instituciones).

Justo esta conjunción es la que hace del constructivismo social evolutivo un espacio que permite una síntesis entre el *ánthropos* y el *bios*, entre la necesidad de reconocer nuestra historia evolutiva y nuestra especificidad histórica, y entre la exigencia moral de denunciar las injusticias mientras buscamos

cambiarlas, por un lado, con la exigencia epistémica de conocer cómo es que de hecho somos, para así poder actuar de formas mucho más eficaces y contundentes, por otro.

Interludio. La homofobia y sus sustratos emocionales

“Sólo la intensidad de la relación explicaría este tipo de asesinatos. Y el límite que se menciona se traspasa afectivamente. No es el rechazo hacia una persona sino, por el contrario, el deseo de tenerla y de controlarla lo que impulsaría al homicida. La pasión no sería distinta de la que sienten personas heterosexuales, por lo cual la identidad o la orientación sexual no harían una diferencia en este tipo de violencia” (Parrini y Brito 2012, 51).

Recientemente Rodrigo Parrini y Alejandro Brito publicaron un libro en el cual analizan los crímenes de odio por homofobia en México (Parrini y Brito 2012). El trabajo final no sólo está muy bien logrado desde el punto de vista empírico, pues se invocan datos, entrevistas y coberturas mediáticas para hacernos ver el grado de violencia homofóbica que impera en la sociedad mexicana; sin embargo, quizás la mayor virtud del trabajo consiste en llevar a cabo un análisis acerca de las posibles causas de esta violencia y de cómo éstas se perciben.

En este sentido sobresale el reconocimiento de un falso dilema que ha dividido a autoridades y activistas. Por un lado, las autoridades y el grueso de la población mexicana suelen interpretar los crímenes hacia homosexuales como *crímenes pasionales*. Por otro lado, los activistas han visto en ello únicamente un síntoma de *violencia institucional* al culpabilizar a la víctima del crimen que sufrió al construir al homosexual como un ser pasional incontrolable, casi un *wanton* humano podríamos decir.

La cita con la cual abro este apartado justamente pretende ilustrar este tipo de visiones en las cuales es la intensidad de una pasión que se desborda la que explica el crimen. Sin embargo, Parrini y Brito señalan acertadamente que este tipo de pasión no estaría asociado a una orientación sexual, sino más bien a cierto deseo de posesión y control que se desborda.

Con este señalamiento estos autores se alejan de la trampa dicotómica que los habría obligado a tomar aliados. Hay crímenes pasionales, admiten, pero hay también crímenes que se cometen contra homosexuales y que no pueden reducirse o equipararse a crímenes pasionales; son, más bien, *crímenes de odio*. En los primeros la orientación sexual de la víctima y el victimario no importa ya que éstos son crímenes motivados por el deseo de posesión y control. En los segundos la orientación sexual es fundamental ya que se masacra a un otro por aquello que representa; aquí no es un deseo de tener sino un deseo de eliminar, de borrar.

Los crímenes de odio, por tanto, tienen una estructura motivacional diferente, muy diferente, a la de los crímenes pasionales. El sintiente percibe al homosexual como una abstracción: es ante todo un homosexual, *y sólo un homosexual*, de tal suerte que se borra así toda otra faceta de su persona. El homosexual estimula una respuesta de asco y odio que alcanza tal intensidad que culmina en un acto violento y atroz. La base emotiva es igualmente muy distinta: en los crímenes pasionales hay deseo y aprehensión, en los crímenes por odio hay, evidentemente, *odio* pero también *asco*. En ese sentido los crímenes por odio ilustran de forma desgarradora el poder de las emociones secundarias altamente sensibles a contextos ya que sólo pueden haber crímenes por odio homofóbico allí donde existen, por un lado, la identidad homosexual y, por otro, un discurso y una práctica intolerantes ante ésta.

Sin embargo, la situación es mucho más compleja, nos dicen Parrini y Brito, ya que desafortunadamente hay un tercer tipo de crimen que se escapa ante esta oposición. A saber, aquel crimen cometido por un homosexual sobre otro homosexual y que conjuga en sí al deseo y al asco. La *homofobia internalizada*, que sin duda existe y se encarna en muchos homosexuales, se traduce en una estructura emocional mucho más compleja y en la cual ocurren, en paralelo, el deseo y el odio.

El otro aparece aquí como un estímulo a la vez concreto y abstracto de lo que se desea y de lo que no se *desea ser*. La inestabilidad de dicha configuración explicaría no sólo la intensidad de la respuesta sino el traspaso de la culpa y de la responsabilidad a la víctima: el victimario percibe a la víctima como esencialmente culpable por hacerlo desear y por hacerlo percatarse de aquello que no quiere ser.

En todo caso hay sin duda un síntoma común a estas tres configuraciones: una construcción *animalista* del homosexual. Con esto me refiero a lo siguiente. Ya sea en la construcción del crimen como pasional o como un crimen de odio, hay un elemento común en el cual los homosexuales están concebidos como subhumanos, como inferiores en una jerarquía en la cual la pasión es un atributo de las bestias, las mujeres, los niños y los homosexuales. En cambio, son los varones heterosexuales adultos los que ejemplificarían la razón como atributo esencial y definitorio de lo humano.

Esta equiparación explicaría por qué las autoridades asumen con tanta facilidad que los crímenes cometidos hacia homosexuales provienen de otros homosexuales que fueron incapaces de ejercer un autocontrol racional de sus actos, que fueron controlados por el impulso del deseo de la misma forma en la cual lo son los animales no humanos; sería, así, la fuerza de un instinto más fuerte y ajeno a la razón.

Esto, desde luego, no sorprenderá a los historiadores de la biología que

informan su trabajo con una perspectiva de género, ya que dichas asociaciones son de hecho la base del así llamado *Paradigma de la Degeneración* (Davidson 2001; Hacking 2001). Londa Schiebinger, por ejemplo, ha señalado cómo el nombre taxonómico de la especie humana esconde un orden de género: *Homo sapiens*. El epíteto específico designa así una propiedad que presuntamente nos separa del resto de la clase a la que pertenecemos, esto es, a la clase *Mammalia*. Pero, paradójicamente, aquello que nos conecta a dicha clase es sobre todo un atributo femenino: las mamas y la lactancia. Así, el varón se coloca a sí mismo como encarnando la diferencia mientras coloca a las mujeres, y a todo lo que se asocie con lo femenino, como un elemento de continuidad con lo animal (Schiebinger 1993).

Muchos trabajos en historia y antropología han, en ese mismo sentido, documentado la forma en la cual el homosexual se construye no sólo como afeminado sino como infantil (por ello, decía Monsiváis [2010], es que a los homosexuales adultos muchas veces los nombramos con diminutivos de la forma “Jaimito” o “Jorgito”). Lo que yo quisiera señalar en este punto es únicamente cómo esa percepción del homosexual como ser pasional está anclada en una equiparación entre la pasión, lo infantil, lo femenino y lo animal.

Por ende es que el señalamiento de crimen pasional se acepta tan rápido. De igual manera, el renunciar al privilegio masculino genera aprehensión en los varones heterosexuales pero, y quizás más importante, genera asco. Y aquí esa construcción animalista se evidencia de nuevo. No sólo nos ufamamos de nuestra racionalidad al buscar separarnos del resto del reino animal sino que enfatizamos los atributos mentales sobre los atributos del cuerpo, enfatizamos el habla pero buscamos invisibilizar los olores, los fluidos y todo aquello que enfatice nuestro carácter animal.

Sin embargo, como ha señalado Leo Bersani en su influyente texto *Is the Rectum a Grave?* (Bersani 2010), el acto sexual entre homosexuales suele consumarse en una penetración anal que necesariamente reconfigura la geografía de las zonas erógenas del cuerpo: reintegra así al ano como zona erógena y no únicamente como una zona prohibida en la cual ocurre únicamente la eliminación de los desechos.

Por ello, el homosexual es percibido no sólo como pasional sino como más corpóreo y más animal al atreverse a erotizar aquello que la civilización ha perseguido ocultar: la dimensión animal que nos constituye en todo momento.

Así, en el crimen por odio se intersectan diversas configuraciones históricas acerca de cómo hemos concebido lo humano: como razón y denegación de las pasiones, como *logos* y denegación de lo animal, como una *physis* que produce sin generar excremento —lo cual equivale a producir cultura en ausencia de un cuerpo que genera desperdicios en su proceso mismo de seguir viviendo—;

todo ejemplificado en su plenitud máxima en aquello que es masculino y heterosexual y que niega el derecho a la existencia de otras formas de ser.

La homofobia como emoción política

El mal radical podría ser una tendencia innata, o podría ser una tendencia que se desarrolla a partir de rasgos estructurales generales de la vida humana que son encontrados antes de la experiencia infantil con alguna cultura en particular, o por lo menos en todas las experiencias de todas las culturas particulares (Nussbaum 2013, 167). T. del E.

Las prácticas sexuales típicas de los homosexuales son una historia de horror médica: imagínense el intercambio de saliva, heces, semen y/o sangre con docenas de hombres diferentes cada año. Imagínense beber orina, ingerir heces y experimentar trauma rectal de manera regular. Frecuentemente, estos encuentros se producen cuando los participantes están borrachos, drogados o en un marco de orgía. Más aún, frecuentemente tienen lugar en sitios sumamente antihigiénicos (baños, espectáculos de voyeurismo), o, porque los homosexuales tienden a viajar con tanta frecuencia a otras partes del mundo.

Todos los años, la cuarta parte o más de los homosexuales visitan otro país. Gérmenes norteamericanos frescos son llevados a Europa, África y Asia. Y patógenos frescos de esos continentes vienen aquí. Los homosexuales extranjeros visitan regularmente los Estados Unidos, y participan en este tianguis biológico (Paul Cameron en Nussbaum 2010, 1). T. del E.

Comprender la estructura motivacional que conduce a la homofobia ha devenido en un reto verdaderamente interdisciplinario. Requiere reconocer configuraciones ideológicas que la historia de la civilización occidental ha cargado a lo largo de los siglos, tales como la denegación del cuerpo y el menosprecio de lo femenino, las cuales, paradójicamente, están asociadas con esa denegación antropológica del *bios*. Requiere, asimismo, reconocer la existencia de un sustrato emocional que rebasa la esfera de la argumentación ya que los motivos que conducen a la homofobia no son razones sino emociones cargadas de desprecio.

Estos dos puntos se traducen en que toda acción que busque combatir a la homofobia debe reconocer que nos enfrentamos ante el reto de cómo reconfigurar los patrones emocionales de las personas, patrones que se aprenden muy prontamente y que, al rebasar la esfera de la argumentación, deben ser combatidos con estrategias que fomenten nuevas formas de sentir.

Es por ello que comienzo esta sección con estas dos citas. En la primera, Martha Nussbaum (2013) recupera el concepto kantiano de *mal radical* para

señalar la existencia de una tendencia que un ser humano, cualquier ser humano, podría encarnar al desear dañar a otro, y actuar en consecuencia. Este mal no sería definible en términos de la violación de normas culturalmente circunscritas y contextualmente convalidadas sino que se equipararía a una posible construcción emocional de cualquier Sujeto en la cual éste devendría indiferente ante los otros como fines en sí mismos, esto es, sería incapaz de reconocerlos como sus pares.

Nussbaum no se decanta por una explicación que acepte un innatismo, aunque tampoco la niega, sino que admite que muy probablemente todo ser humano en toda cultura puede, en su desarrollo psíquico, verse expuesto a escenarios que conllevarían a que este mal radical se hiciera presente.

Quizás la homofobia es un tipo de mal radical y de ahí la importancia de la segunda cita tomada de Nussbaum (2010). En ella se narra un acto sexual homosexual, pero la forma en la cual se narra no sólo enfatiza la corporalidad sino que invoca la autoridad de la ciencia médica para declarar dicho acto como una “historia de horror médica”; de facto construye a los homosexuales como seres dominados por sus impulsos, peligrosos para la civilización precisamente por encarnar esa animalidad dominada por el deseo y que culmina en la exposición a fluidos potencialmente infecciosos.

Sin duda, esas imágenes y narrativas las encontrará casi cualquier niño que crezca en el mundo globalizado de hoy. Sin duda esas mismas imágenes y narrativas configurarán una estructura emocional en la cual los homosexuales darán asco ya que se asociará una fuente primaria de asco, las heces, con el ano y, por medio de esto último, con el sexo anal y la homosexualidad.

Es por ello que Nussbaum (2010) sugiere que el combate a la homofobia no será exitoso si únicamente invoca argumentos. Se necesita desmontar este entramado emocional. Y ello requiere reconocer que gran parte de ese entramado está montado sobre lo que Frans de Waal (2006) llama la denegación antropológica del animal que todos y cada uno de nosotros somos. Es decir, el combate a la homofobia pasará necesariamente por una reconfiguración emocional de la relación que tenemos —de asco y placer— ante nuestros propios cuerpos.

Además, Nussbaum (2013) señala que este esfuerzo requiere ampliar nuestro *círculo eudaimonístico*, esto es, el conjunto de cosas, objetos y personas por las cuales nos interesamos no en tanto medios sino en tanto fines. Esto es así porque la ontogenia de nuestras estructuras motivacionales suele comenzar con una etapa altamente *narcisista* en la cual el infante concibe al mundo como centrado en su persona. Es únicamente a través de la experiencia de la frustración inmediata de sus intereses y necesidades el que descubre en los otros una agencia similar a la suya y que no está supeditada a él mismo. Y, sin embargo, de cuando en cuando esos otros colaboran con él, lo auxilian, lo atienden —aunque

nunca con la constancia e inmediatez que exige el mandato del infante— y, en este sentido, cubren sus necesidades.

Nussbaum sigue aquí los pasos de una tradición psicoanalítica que ha reconocido en este tránsito el momento decisivo en el cual emerge el niño como agente moral. Reconoce a los otros como sus pares, como fines en sí mismos, y no sólo como objetos que cubren sus necesidades, no como medios. Lo ayudan, sí, pero porque quieren y desean ayudarlo mas no porque deban hacerlo. Christine Koorsgard, a quien ya he mencionado, quizás aceptaría que es en este punto donde el infante alcanza el grado de intencionalidad que ella ha denominado *distancia reflexiva*, es decir, esa capacidad de ponernos en el lugar de los otros.

Sea como sea, para Nussbaum una falla en este proceso puede desencadenar la existencia de un relicto de narcisismo en el cual el otro se nos presenta como posesión y objeto. Aquí quizás estemos arribando a las bases de la estructura motivacional del crimen pasional. En dicho crimen es la aprehensión y el deseo de tener al otro lo que conduce a la violencia. Es por ende una incapacidad de incluirlo, de incluirlo genuinamente, en nuestro círculo eudaimonístico.

Y aquí, curiosamente, se tocarán los temas de las éticas ampliativas del liberacionismo animal y del combate a la homofobia. Esto es así porque la ampliación del círculo eudaimonístico requiere combatir una serie de configuraciones ideológicas asociadas a esa denegación antropológica del *bios*. Reconocer, por tanto, la corporalidad de lo humano.

Sin embargo, aquí no se claudica en reconocernos también como *ánthropos*, ya que la homofobia se reconoce como una emoción pero, y esto es fundamental, una emoción política. Ésta no es una emoción primaria o básica sino que es una emoción que, primero, depende de cierto contexto cultural para establecer la asociación entre asco y homosexualidad y, segundo, requiere de un contexto normativo que alimenta y se alimenta de ese mismo asco. Y se vuelve política no por ser una emoción secundaria sensible a contextos sino porque, además de ser sensible a contextos, es una emoción que media en nuestra interacción con los otros, en nuestra capacidad misma de reconocerlos como otros o no, en integrarlos en nuestro círculo eudaimonístico. Es una emoción política porque rige nuestra convivencia en el espacio común y, por ende, remite a las *Polis* como espacio común y al *polemos* como deliberación pública; pero, ésta es una política —en tanto *Polis* y *polemos*— que no puede ya escindirse en un *logos* y en un *ánthropos* que denieguen de la corporalidad y de la emotividad de nuestras interacciones.

Conclusión

Martha Nussbaum ha sostenido que uno de los retos del liberalismo moderno, y yo agregaría de la filosofía política moderna, es cómo construir sociedades más justas y equitativas. Ella considera asimismo que un elemento imprescindible es la construcción de instituciones y de leyes democráticas y justas. En ambos casos, añade, ello requiere fomentar —aunque no solamente— una serie de emociones políticas, es decir, emociones que rijan la convivencia en el espacio público, que aumenten nuestro círculo eudaimonístico de tal forma que se incluyan a la mayor cantidad de seres humanos y, quizás, de seres sintientes con necesidades e intereses complejos como son otros mamíferos.

Esta tarea demanda reconocer que parte de nuestra dimensión antropológica en tanto seres políticos está atravesada por una faceta emocional que, si bien es sensible a la argumentación y las ideas de un contexto, las rebasa pues apela a facetas biológicas de nuestro aparato motivacional. Un aparato motivacional que, como he argumentado, es producto de una evolución que, sin embargo, permite una fuerte construcción social de nuestra vida mental y, con ello, de nuestra vida social y política.

Este punto, claro está, merece ser repetido con calma. Y es que, bajo ciertas interpretaciones como las que encontramos en la psicología evolutiva en sus formas más ingenuas, las estructuras motivacionales humanas habrían sido forjadas por la evolución en función de escenarios propios de las sociedades del pleistoceno (hace unos 150 mil años); bajo esta lógica la idea misma de emoción política aparece como descabellada y, con ella, toda posibilidad de defender una visión radicalmente histórica de lo humano (Muñoz Rubio 2013). Ello es así porque la arquitectura mental que se propone en muchos de estos modelos —aunque desde luego no en todos— parece ser presa de un cierto compromiso con una visión en la cual la mente moderna emergió ya madura hace 150 mil años y desde entonces ha sufrido pocos o ningún cambio.

Si esto fuera el caso, entonces tendríamos que aceptar no solamente que la identidad homosexual es tan antigua como el ser humano —echando con ello a la basura a la historia misma de las identidades y formaciones políticas que sostiene una tesis radicalmente opuesta— sino que la homofobia misma es igualmente antigua e igualmente inmutable ya que estaría emergiendo del aparato motivacional forjado hace 150 mil años.

Evidentemente ello contraviene a toda evidencia histórica. Sin embargo, la solución no puede radicar en denegar la relevancia de la biología y menos en un tema donde se rebasa la esfera de lo cognitivo y nos adentramos en un análisis del origen, desarrollo y funcionalidad de nuestras motivaciones. Por el contrario, justo lo que necesitamos es una aproximación que nos permita dar cuenta de cómo, por un lado, la evolución ha ido forjando cerebros y aparatos motiva-

cionales que son plásticos y sensibles a contextos cambiantes que muchas veces nos exponen a situaciones completamente novedosas mientras que, por otro, ha forjado también respuestas motivacionales que le permiten al Sujeto habitar mundos sociales regidos por normas históricamente contingentes y que se cristalizan en estructuras afectivas que permiten respuestas más eficaces pero, por ello mismo, menos reflexivas.

El constructivismo social evolutivo parece ser un modelo capaz de satisfacer todas estas demandas. Más aún, al traer a cuenta a la biología no se niega en ningún punto la relevancia de la inter y de la transdisciplina, ya que justamente estamos ante una posición en la cual se realiza un mejor diagnóstico del reto al que nos enfrentamos al comprender no únicamente las dimensiones sociales y normativas de la homofobia sino su misma forma de operar a través de un anclaje en emociones investidas de significación.

Y es que, en el caso particular que nos atañe, es claro que la homofobia es un tipo de emoción política vinculada al asco y a la denegación misma del cuerpo y sus funciones y refuncionalizaciones. Quizás, como pocos ejemplos, éste involucra una constante relectura de lo que somos “por naturaleza” y de lo que se hace de acuerdo con ésta. Declarar a la homosexualidad antinatural genera un contexto donde se puede cultivar el odio y el asco y, cuando éstos germinan, no nos bastará ya con eliminar a los discursos que los sembraron.

Lo anterior es relevante ya que hasta ahora pareciera ser que muchas políticas para combatir a la homofobia, como una forma de injusticia, se han centrado en promover información y proveer estadísticas acerca de los crímenes de odio. Se han buscado también mejores leyes e, incluso, se ha buscado sensibilizar a las autoridades. Pero quizás necesitamos reconocer que gran parte de la homofobia es asco y es odio y que, en tanto emociones, deben ser abordadas por medio de campañas que humanicen a los homosexuales sin invisibilizar sus prácticas sexuales.

Cabe aquí pensar, por tanto, que el mal radical como absoluta indiferencia puede ser pancultural pero siempre se expresa en una configuración histórica específica como lo es ahora la homofobia. Valga así esta pequeña contribución que busca mostrar en qué forma la biología, la psicología y las ciencias sociales y humanas pueden trabajar juntas por una tarea importante. ■

Agradecimientos

Les agradezco a Julio Muñoz y a Diego Méndez por la invitación. Agradezco también a los numerosos espacios sobre filosofía de la biología y estudios de género donde he presentado anteriormente estas ideas.

Referencias

- Althusser, Louis. «Ideology and Ideological State Apparatuses.» En *Lenin and Philosophy and Other Essays*, de Louis Althusser. Nueva York: Monthly Review Press, 1971.
- Apel, Karl-Otto. *Understanding and Explanation. A Transcendental-Pragmatic Perspective*. Cambridge: The MIT Press, 1984.
- Bersani, Leo. *Is the Rectum a Grave? And Other Essays*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.
- Davidson, Arnold. «Closing Up the Corpses: Diseases of Sexuality and the Emergence of the Psychiatric Style of Reasoning.» En *Homosexuality and Psychoanalysis*, editado por Tim Dean y Christopher Lane, 59-90. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- Davidson, Donald. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- De Waal, Frans. *Primates and Philosophers. How morality Evolved*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Dennett, Daniel. *The Intentional Stance*. Cambridge: The MIT Press, 1998.
- Derrida, Jacques. *El Animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Editorial Trota, 2008.
- . *Specters of Marx. The State of Debt, the Work of Mourning and the New International*. Nueva York: Routledge, 1994.
- , y Maurizio Ferraris. *El gusto del secreto*. Madrid: Amorrortu Editores, 2009.
- Eisler, Riane. *The Chalice and the Blade. Our History, our future*. Nueva York: Harper One, 1995.
- Griffiths, Paul. *What Emotions Really Are. The Problem of Psychological Categories*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- Guerrero McManus, Fabrizio. *¿Naces o te haces? La ciencia detrás de la homosexualidad*. México: Paidós, 2013.
- . «The Structure of Explanations and Counter-Explanations of Homosexuality.» *The Open Journal of Philosophy*, nº 2(4) (2012): 235-243. [doi: 10.4236/ojpp.2012.24035].
- Hacking, Ian. «Degeneracy, Criminal Behavior, and Looping.» En *Genetics and Criminal Behavior*, editado por D. Wasserman y R. Wachbroit, 141-168. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Held, David. *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*. Los Angeles: University of California Press, 1980.
- Hernández Chávez, Paola. «Evaluando algunos supuestos evolucionistas en Teorías Modulares de la Mente.» En *Las Ciencias Cognitivas: Una constelación en expansión*, editado por Jonathan García Campos, Juan González González y

- Paola Hernández Chávez, 135-158. México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, 2012.
- Koorsgard, Christine. «Morality and the Distinctiveness of Human Action.» En *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*, de Frans de Waal, 98-119. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- . *Self-constitution. Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Laland, Kevin, John Odling-Smee y Marcus Feldman. «Niche Construction, Ecological Inheritance, and Cycles of Contingency in Evolution.» En *Cycles of Contingency. Developmental Systems and Evolution*, editado por Paul Griffiths Susan Oyama y Russell Gray, 117-126. Cambridge: The MIT Press, 2001.
- Marcuse, Herbert. *Eros y Civilización*. Barcelona: Editorial Ariel, 1965.
- Monsiváis, Carlos. *Que se abra esa puerta. Crónicas y Ensayos sobre la diversidad sexual*. México: Paidós, 2010.
- Muñoz Rubio, Julio. *Sociobiología: Pseudociencia para la hegemonía capitalista*. México: UNAM-CEIICH, 2006.
- Nagel, Thomas. «What is it like to be a bat?» *The Philosophical Review* 83, nº 4 (1974): 435-450.
- Navarro Reyes, Jesús. *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Nussbaum, Martha C. *From Disgust to Humanity. Sexual Orientation and Constitutional Law*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- . *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013.
- Ostachuk, Agustín. «El Umwelt de Uexkull y Merlau Ponty.» *Ludus Vitalis* XXI, nº 39 (2013): 45-65.
- Parrini Roses, Rodrigo y Alejandro Brito Lemus. *Crímenes de odio por Homofobia. Un Concepto en construcción*. México: INDESOL-CNDH-Letra S, 2012.
- Poiani, Aldo. *Animal Homosexuality. A Biosocial Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Radick, Gregory. *The Simian Tongue. The Long Debate about Human Language*. Chicago: Chicago University Press, 2007.
- Roughgarden, Joan. *The Genial Gene. Deconstructing Darwinian Selfishness*. Los Angeles: University of California Press, 2009.
- Salmon, Wesley C. *Four Decades of Scientific Explanation*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1989.
- Schiebinger, Londa. «Why Mammals are called Mammals? Gender Politics in Eighteenth Century Natural History.» *The American Historical Review* 98, nº 2 (1993): 382-411.
- Singer, Peter. «Nor for Humans Only: The Place of Nonhumans in Environmental

- Issues.» En *Environmental Ethics. An Anthology*, editado por Andrew Light y Holmes Rolston III, 55-64. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- Spivak, Gayatri Chakravarty. «Can the subaltern speak?» En *Marxism and the Interpretation of Culture*, editado por Cary Nelson y Lawrence Grossberg, 271-313. Chicago: University of Illinois Press, 1988.
- Sterelny, Kim. *The Evolution of Agency and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- . *The Evolved Apprentice. How Evolution made Humans Unique*. Cambridge: The MIT Press, 2012.
- Torres Latorre, Jordi. *Algunas causas de Divorcio, Paranoia, Homosexualidad y Violencia Familiar*. México: Editado por el autor, 2007.
- Von Wright, Georg H. *Explanation and Understanding*. Cornell: Cornell Paperbacks, 1971.
- West-Eberhard, Mary Jane. *Developmental Plasticity and Evolution*. Nueva York: Oxford University Press, 2003.
- Wilson, David Sloan. «Evolutionary social constructivism.» En *The Literary Animal: Evolution and the Nature of Narrative (Rethinking Theory)*, de J. Gottschall y D. S. Wilson, 20-37. Nueva York: Northwestern University Press, 2005.