

Moral y tradición, tecnologías para el diseño de un yo moral

Ch. A. Lázaro
chlazaro@gmail.com
El Colegio de Jalisco

Paakat: Revista de Tecnología y Sociedad, "Redes sociales y diversidad".
Año 2, Número 3, septiembre-enero 2012-2013.

Recibido: 16-08-2012
Aceptado para su publicación: 27-08-2012

Lázaro Marcos Chávez Aceves, es licenciado en Letras Hispánicas, maestro en Metodología en Investigación Educativa por parte de la Universidad de Guadalajara, y cursa un doctorado en Ciencias Sociales en El Colegio de Jalisco.

Moral y tradición, tecnologías para el diseño de un yo moral

Ch. A. Lázaro

Resumen

El ensayo aborda el tema de la diversidad sexual y de la moral-sexual a partir de considerar ciertos aspectos teóricos sobre la tradición y la modernidad, dentro de una perspectiva hermenéutica del sujeto.

Palabras clave

Tradición, moral, moral-sexual, modernidad y tecnologías del yo.

Abstract

The paper addresses the issue of sexual diversity and sexual morality, after considering certain theoretical aspects of tradition and modernity, in a hermeneutic perspective of the subject.

Keywords

Tradition, moral, moral-sexual, modernity and technologies of the self.

El tema de la diversidad sexual, específicamente el que se refiere al homoerotismo, femenino o masculino que puede manifestarse en prácticas bisexuales y de transexualismo, o independiente de éstas, encuentra su génesis en los estudios antropológicos. En el interés que posee el hombre por comprender a aquel semejante cuyas prácticas habituales, culturales, incentivan la imaginación del hombre moderno para explicar, a partir de eso otro hombre, lejano, el orden natural y social en el que se encuentra inmerso. Es decir, la diversidad es la posibilidad de la diferencia que se ve en el otro como un elemento superado por la inercia de la evolución social –pienses, *verbigracia*, en el paso que el hombre da para avanzar de un sistema de producción primitivo-comunista a un sistema de producción mecánico-capitalista, del que la historia tiene registrado y por ende el hombre memoria. Y de igual manera, la diversidad es un impulso latente que dinamiza la auto-concepción del individuo y de sus relaciones totales con los otros, cuyo consecuente es la posibilidad de modificar, no cambiar ni sustituir, las configuraciones sociales imperantes de una época; con lo cual

el orden natural y social que opera como norma y fundamento de lo “real”, se sorprende interpelado en un contexto de modernidad y diversidad actual.

En este contexto de modernidad -para algunos de posmodernidad- y diversidad -en cualquiera de sus posibles relaciones (cultural, social, religiosa, sexual, etcétera)-, los sujetos se observan ya atomizados, no como entidades marcadas irremediablemente, sin posibilidad de argumentar su moralidad -como ocurriera con el leproso, el loco, el homosexual, el de rasgos físicos o de ideología diferente que en determinadas épocas fueron disgregados de su núcleo social, estigmatizados, perseguidos, reclusos y aislados por medio de formas concretas, clínicas, así como mediante panópticos ideológicos¹-, sino como sujetos activos “en la constitución de sus autoidentidades” (Berriain, 1996), e inmersos en la reivindicación política y civil de un “yo” moral, que se defiende desde la organización social o desde la reflexión individual encapsulada en la alcaza, dentro o fuera de ésta y de sus atavios.

¹ Fueron algunas técnicas empleadas para expropiar virtualmente un “yo” que quedaría en manos de las instituciones encargadas de evitar el contagio, de controlar la difusión de la diversidad, de lo diferente y desconocido.

Actualmente en la zona metropolitana de Guadalajara operan diferentes asociaciones civiles y grupos independientes que tienen como propósito general: la prevención de enfermedades de transmisión sexual, la difusión y defensa de las garantías sociales, educación sexual, derechos humanos y políticos, -desde sus particulares formas de organización- de aquellos sujetos cuya orientación sexual difiere del modelo hegemónico patriarcal-heterosexual, y, por ende, identificados en el campo de la diversidad sexual por las ciencias sociales.

Checos, Tejiendo Redes, Codise, VIHas de vida, Colega O, Hombres por la Salud de los Hombres (HSH), Red de Mujeres Trans, Gardenias Tapatías, el Centro de la Diversidad y los Derechos Sexuales (Colectivo Diversiless, Grupo de Diversidad Sexual Guadalajara, Familias Diversas, Derechos sexuales), COASIDH, Patlatonalli, son algunas Organizaciones de la Sociedad Civil que ofrecen a los sujetos y a las familias de la comunidad LGBTQ², campañas informativas sobre el VIH, talleres de sexualidad, asesoría psicológica, jurídica y política -como es el caso del grupo Voto Incluyente-; así como la distribución de condones y la aplicación de pruebas rápidas para la detección del VIH.

A su vez, las organizaciones ya mencionadas apoyan moral o inmediatamente a otros grupos que de forma independiente han organizado diferentes eventos de corte cultural y político desde febrero del 2009: la organización del Festival de Cine LGBTI, la Semana Universitaria por la Visibilidad Bisexual, El Encuentro de Mujeres, así como diferentes marchas y actos de protesta pública por causas diversas; verbi gratias, el 10 de marzo del 2012³ se celebraría la segunda marcha lésbica en Guadalajara, impulsada por el Colectivo Lésbico Tapatío, el que a su vez es parte de la Red Universitaria de la Diversidad Sexual-UdG, y al que se anexa el grupo en construcción Opción Bi-GDL. Sin embargo, como parte de un menú cultural más incluyente, se efectúan actividades deportivas por el grupo Lobos Guadalajara LBTH, sin olvidar, claro, como parte de este menú cultural, las alternati-

vas religiosas (Barajas, 2012) que están disponibles para la comunidad LGBTQ, así como toda la estructura mercantil y subterránea que existe alrededor de la cultura gay, gay-pop de Guadalajara, de la que también son consumidores las lesbianas, transexuales, intersexuales y bisexuales.

A simple vista la oferta es variada, la visibilidad de estos grupos calificados como minoritarios se mantiene presente como una reverberación de las organizaciones sociales que en los años ochenta y noventa se establecieron para hacer visible, dejar todo tipo de lejanía, a la comunidad LGBTQ tapatía, como sujetos con derechos civiles, poseedores de garantías individuales, es decir, sujetos morales. Para el caso concreto de Guadalajara nos referimos al Grupo Orgullo Homosexual de Liberación (GOHL), el grupo de liberación gay de Guadalajara, "la primera organización homosexual de Guadalajara" (Carrier, 2003: 175), así como el Grupo Lésbico Patlatonalli y el grupo Homo Sapiens Sapiens, entre los ya señalados *supra*. Organizaciones cuyo papel en la historia local, les permite a los individuos relacionarse estratégicamente con la tradición y configurar su moralidad a partir de lo sexual; es decir, del elemento tabú que le sirvió de argumento a la tradición para diseñar tecnologías que le permitieran señalar a los sujetos como persona desacreditada o estigmatizada y, como persona desacreditable o estigmatizable (Goffman, 1970) de acuerdo a sus preferencias y prácticas sexuales en el caso concreto del tema de la diversidad sexual. Con lo cual el tema de la sexualidad se instala en la esfera pública y es motivo de lucha política.

Sin embargo, más allá de narrar una historia de las luchas políticas del cuerpo y por el cuerpo, de los reclamos por espacios públicos, del cese al hostigamiento policiaco para con los homoeróticos y de la discriminación social en general, así como el señalar los avances en materia legislativa en torno al tema de la diversidad sexual en el estado de Jalisco; nos interesa resaltar el aspecto moral-sexual que, desde nuestra perspectiva, organiza la vida cotidiana de individuos hombres y mujeres no heterosexuales, homoeróticos, en el ámbito político y de la vida cotidiana. Es decir, consideramos a la moral como receptáculo de un conjunto de tecnologías a partir de las cuales el individuo organiza su vida, le da sentido, se diseña como sujeto moral a partir de lo sexual.

Proclamarse creyente sin iglesia, solidario, fiel, católico, no exhibicionista, ateo, infiel; con deseos de casarse y formar una familia, situarse o mantenerse sobre la banqueta durante una manifestación pro la diversidad sexual, decidir o no besarse frente a la Catedral de

² Lesbianas, gays, bisexuales, transgénero, queer (este último término pretende abarcar a todas aquellas orientaciones sexuales que se encuentran fuera de los estándares o fórmulas de la actividad sexual establecidos por el modelo heterosexual y no-heterosexual, así como a aquellos sujetos que tienen una variación a nivel fisiológico y cromosómico de su estructura biológica-genérica, hombre o mujer; es decir que posee ambos rasgos biológicos-genéricos, el intergénero o intersexual, como mejor se prefiera).

³ Sin olvidar la Marcha del orgullo gay de Guadalajara, efectuada el 23 de junio de 2012.

Guadalajara, presentarle a la familia a la pareja, tomarse de la mano en la vía pública e incluso negar ser gay, lesbiana o bisexual; son decisiones, conductas que se rigen desde la moral-sexual de cada individuo y que conllevan una determinada postura política. Así, la moral-sexual homoerótica se manifiesta en las acciones de los sujetos, en su lenguaje; se argumenta como legítima frente a aquella tradición que aún niega su reconocimiento y por ende, su legitimidad; por ello es lejana y se encuentra en ciernes. Lejana porque desde el discurso más dogmático de la tradición, heterosexismo⁴, los sujetos a los que la ciencia clasificó como homosexuales –y que la tradición católica judeocristiana condenó y estigmatizó principalmente en occidente- hombres o mujeres, estarían fuera de toda moralidad, alejados de esta característica socio-humana, cuando en principio la moral es inherente a cualquier hombre independientemente de sus preferencias sexuales. Por ello, se encuentra en ciernes y está ahí para ser abordada por las disciplinas sociales.

Pero habrá que preguntarse cómo la tradición permea a estos sujetos a fin de recomponer un estado moral perdido en la expropiación del “yo” por el Estado y sus instituciones al servicio de la tradición, de la clasificación, del estigma y el aislamiento. Para ello hay que considerar a la tradición como ese conjunto de dispositivos morales, de la vida cotidiana y del sentido común, que inciden en el sujeto homoerótico, en la práctica y en la auto concepción de su mismidad no heterosexual –gay, lesbiana, bisexual, transexual o intersexual. Estos principios morales-sexuales tienen su fundamento en la tradición misma. Es desde la tradición que el sujeto se autodiseña en un ejercicio hermenéutico, de la “inquietud de sí” o lo que Foucault nombró como “tecnología del sí” (Foucault, 2001). La tradición es el punto de partida bajo el que se expresa la moral-sexual lejana en ciernes y esto es lo que se atiende a continuación.

4 Forma de ideología que “configura un sistema de identidad: ‘el heterosexual vs. Los otros’ ... que coloca en el plano simbólico a la heterosexualidad como la identidad central, única, normal, natural, completa, absoluta, del ser” (Noriega, 2011: 38).

De la tradición y algunas de sus implicaciones en el diseño de un yo moral

Uno de los temas ejes de la sociología se traza a partir de dar respuesta a la conjetura de saber cómo se estructuran los significados sociales⁵ en los sujetos como discurso y práctica cotidiana. Esta idea o problematización social implica el reconocimiento autónomo e imbricado de la realidad social y del sujeto. La realidad social unge al sujeto para que éste sea individuo social, sólo entonces, la realidad puede mantener su categoría de social; de lo contrario, sin la disposición del sujeto por naturalizar lo social como esencia de su ser, la realidad y el sujeto se mantendrían en un dimensión primaria, instintiva, donde el discurso -si lo hubiera como hoy lo conceptualizamos- y la práctica, resultarían ser respuestas a estímulos biológicos y ambientales. Este hombre sería la Eva o el Adán en estado de apatía perene a fin de evitar soñar, imaginar o anhelar, alimentar la sangre que corre por sus venas del fruto del árbol del conocimiento. Mas el sólo hecho de que el estado de vigilia se hiciera presente en el hombre, implicó el fracaso del diseño de dios por un hombre puramente biológico que se mantuviera presente en la historia humana a partir del equilibrio natural como *ultima ratio*. La voluntad racional, el estado de vigilia como tal, anunció la fatiga del hombre por mantenerse inerte dentro del paraíso del equilibrio natural para desplazarse al orden de lo social, de los hechos sociales, de la acción social, de la estructura social, de la realidad social, del caos o simplemente, de las formas simbólicas. Así, la necesidad de la sociología por comprender, interpretar y explicar la interactuación entre realidad y hombre, su compenetración, es traducible a un puñado de fórmulas teóricas que cualquier historia de la sociología, teoría social clásica o contemporánea, nos puede presentar ya sea por autores canonizados o por corrientes o escuelas de pensamiento, obra u omisión.

5 Plantear la idea de significados sociales nos remite a un tipo específico de actividad social que pudiera suponer, para alguna corriente sociológica, descartar o minimizar todo rasgo de individualidad, por ello, en adelante usaremos el término de “formas simbólicas”, tomado desde la perspectiva de Thompson, como una categoría de mayor alcance, pues nos permite incluir todos aquellos elementos objetivos y subjetivos que dan forma y significado a una actividad social, por ejemplo. Así, entendemos por Formas simbólicas todas aquellas expresiones y creaciones, institucionales o extitucionales que el hombre elabora para establecer cualquier tipo de relación con otro u otros hombres, desde un gesto hasta una construcción urbana, se puede considerar una forma simbólica en la medida que se encuentra estructurada según un contexto social, del cual adquiere su significación. Cfr Thompson, 1993.

La realidad social unge al sujeto para que éste sea individuo social, sólo entonces, la realidad puede mantener su categoría de social

No obstante, para que el hombre haya logrado el aparente dominio de su destino necesitó del lenguaje para crear un sistema simbólico, para demostrar que es un ser racional, aparte de ser emotivo, capaz de construir instituciones que aseguran su continuidad por aquello que llamamos cultura. Por consiguiente, una vez creado y dominado el lenguaje, la realidad se volvió infinita, racional, irracional, social, política, sagrada; la realidad se tornó lenguaje. Un texto sin márgenes, sin puntuación, de libre interpretación. Lo que supone, como bien apunta Cassirer, que el "hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara." (Cassirer, 1951: 26), por la compleja red de interrelaciones socio-semánticas que han determinado el estar en el mundo. En palabras de Giner:

"La esfera civil y el mundo de la vida que en ella florece están permeados por el lenguaje, que es nuestro modo de ejercer la acción comunicativa, entendernos y convivir significativamente. (...) Mediante el lenguaje nos socializamos como personas y entendemos intersubjetivamente como seres capaces de razón." (Giner, 2008: 769).

Sería insulso privilegiar al teórico social o cultural como los únicos seres capaces de traducir la realidad. El hombre común, la madre, el franelero, el empresario, el hijo, el carpintero, el diputado, el travesti, el cura, el jornalero, el poeta e inclusive el esquizofrénico, observan, piensan y traducen la realidad en un texto legible que comprenden, que viven, que alteran, que aman u odian. Sólo entonces la realidad en abstracto se vuelve *ad libitum* para el hombre que se puede observarse en su biografía, en el modo particular de vivir la vida, que se transparenta en discurso, práctica y argumento, siempre específico de algún elemento del mundo cotidiano.

Por consiguiente, la vida de cada individuo es un texto narrado por la voz y el lenguaje propio de cada sujeto, de ahí de la multiplicidad de historias, de interpretaciones. Sin embargo, habrá que apuntar que el hecho de que cualquier individuo pueda escribir su propia historia, pueda argumentar su forma de vivir y observar el mundo, "mi explicación del mundo", desde el punto de vista del actor común, no significa que pueda crear estructuras paralelas, culturales, sociales o ideológicas, distintas a las imperantes; es decir, que por el solo hecho de poseer la intersubjetividad, como forma concreta de libertad, ésta no garantiza que todos los hombres posean verdadera libertad, que adquieran conciencia de clase o conciencia moral. Pues como señala Gadamer⁶ el sentido común, *sensus communis*, es el fundamento de la comunidad para que se produzca *lo correcto* de acuerdo a cierto horizonte moral o político dentro de un contexto histórico específico; por consiguiente, nos sorprendemos engeguados por el resplandor de la tradición. ¿A caso no es esta la revancha del dios omnisciente incapaz de moverse por su propia cuenta, que celoso de Adán y Eva mira con desprecio la creación de éstos, la naturaleza social, y se la adjudica como su obra al considerarse fundamento del creador de lo creado? O para simplificar, desde algún punto de vista, diremos que este núcleo social –mundo de la vida y sentido común– conformado por las experiencias, pensamientos, deseos, voluntades históricas plasmadas en la conciencia del hombre son "la tradición" misma, ese lenguaje que coordina nuestros razonamientos y la forma en que observamos e interpretamos la realidad bajo el sentido de lo correcto, desde la tradición misma en la que nos encontramos. Al respecto Martin Jay enuncia, en una paráfrasis de Karl-Otto, que "los seres humanos estamos necesariamente socializados en un juego de lenguaje pragmático trascendental del que sólo podemos apartarnos corriendo el riesgo del aislamiento autista y hasta del suicidio." (Jay, 2003: 63).

Hacer referencia a la tradición, implica la presencia siempre latente de su ruptura por aquello que se le puede identificar con el término de moderno. Y a diferencia de lo que comúnmente se cree sobre lo moderno, como una forma atípica de la tradición, un porcentaje de su contenido se deriva del reciclaje de lo que podemos nombrar como "las viejas formas de la tradición", o "la voluntad de la tradición por lo co-

⁶ Cfr., con el apartado dos "conceptos básicos del humanismo", inciso B en: Gadamer, 1999.

recto". De esta manera podemos pensar que la historia de la humanidad es como se muestra, por el constante renacer de sus cenizas, del empuje de lo nuevo por ser moderno al confrontarse con la tradición, para que de esta manera lo moderno tenga un aparente triunfo sobre la tradición y se postule como la nueva tradición, la nueva forma de hacer lo correcto.

La tradición es un pretérito que alcanza la perennidad en el futuro gracias a las ciencias humanas y su necesidad de recurrir a la historia para comprender el presente. Mientras que la modernidad es el presente histórico y futuro cuyos componentes son la posibilidad, la incertidumbre y la caducabilidad; en palabras de Bauman, la modernidad "es una cuestión de estándares, de esperanza y de culpa (...), es la imposibilidad de mantenerse en un punto fijo. Ser moderno significa estar en movimiento." (Bauman, 2001: 91). Así, la tradición es lo fijo, la estructura estable, la directriz económico, político y moral que se encuentra operando en alguna sociedad como realidad impuesta, pues "implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado" (Hobsbawm, 2002: 8), y la continuidad de ese pasado se aprecia claramente cuando observamos que lo moderno tiende a manifestar idénticamente la voluntad de la tradición por lo correcto.

Expresado lo anterior, tentativamente podemos señalar que para comprender e interpretar la vida cotidiana, el sentido común, la tradición -esta última como núcleo que contiene a las dos anteriores categorías, ya sea en su apariencia clásica o moderna-, nuestra mirada debe estar enfocada en el lenguaje. Ya que es en el lenguaje del hombre social, individual o institucional, donde se debemos buscar las respuestas; en éste está la esencia de la tradición y nuestra respuesta inspirada en Gadamer al señalar que "la esencia de la tradición consiste en existir en el medio del lenguaje, de manera que el objeto preferente de la interpretación es de naturaleza lingüística." (Gadamer, *op. cit.*: 468). Así, la tradición o modernidad⁷ nos llega a nosotros por el camino de la tradición lingüística no como lo que se ha quedado en la

La tradición es un pretérito que alcanza la perennidad en el futuro gracias a las ciencias humanas y su necesidad de recurrir a la historia para comprender el presente

historia, como la costumbre de los viejos, sino como algo "que se transmite, que se nos dice a nosotros, bien bajo la forma del relato directo, en la que tiene su vida el mito, la leyenda, los usos y costumbres, bien bajo la forma de la tradición escrita, cuyos signos están destinados inmediatamente para cualquier lector que esté en condiciones de leerlos" (*Ibidem*), y de reproducirlos, agregaríamos nosotros.

Hasta el momento, se ha señalado a la tradición como el núcleo que alberga el conjunto de procedimientos cotidianos que históricamente han constituido el sentido común a partir del cual el hombre social se guía hacia lo correcto -mantener una determinada estructura que garantiza el orden social estipulado por la tradición-, lo cual es el fundamento de la comunidad. Goffman da una definición clara que citamos *in extenso* sobre este asunto:

"El funcionamiento del orden de interacción puede interpretarse como la resultante de varios sistemas para facilitar las convenciones, en el mismo sentido que las reglas del juego, las normas de tráfico, o la sintaxis de una lengua. Para ello se pueden ofrecer dos explicaciones. En primer lugar el dogma de que el efecto fundamental de una serie de convenciones es que todos los participantes paguen un precio bajo y obtengan un beneficio alto, siendo la noción implícita la de que cualquier convención que facilite la coordinación servirá, siempre que se pueda inducir a todos a aceptarla, sin que las diferentes convenciones tengan valor por sí mismas. (...) En segundo lugar, la intervención ordenada se considera un producto del consenso normativo, según la visión sociológica tradicional en la que los individuos dan por sentadas, sin plantearse, normas que consideran intrínsecamente justas. (...) ambas perspectivas asumen que las restricciones que se

⁷ Queremos dejar claro que la tradición y la modernidad no son sinónimos, aunque nuestra redacción deje esa impresión, comparten el mismo principio ontológico: el de la voluntad de lo correcto, como ya se explicó; pero mientras que la tradición es una estructura fija -"modernidad sólida" en palabras de Bauman-, la modernidad es una estructura que altera la fijeza de la tradición por lo que hace de la tradición una "modernidad líquida". Cfr. Bauman, *Modernidad líquida*, 2003.

aplican a los demás se aplican también a uno mismo, que los demás adoptan la misma perspectiva sobre las restricciones de su conducta y que todo el mundo entiende lo que se obtiene con esta autosumisión.” (Goffman, 1991: 179).

Si bien Goffman no habla de tradición, de la voluntad del orden, trata el tema de la interacción social, -orden social, ocasión social, vida social, estructura social, rol social- como el resultado de una situación social que establece un orden específico, el de las formas simbólicas, que desde nuestro punto de vista es el orden de la tradición, el del “control social” como lo enuncia Goffman. Por ende, la voluntad de lo correcto es transmitida por la tradición mediante el lenguaje –sin el cual, por cierto, no habría interacción social-, bajo sus estructuras simbólicas totales. De esta manera el hombre transpira por todos los poros de su cuerpo la voluntad de lo correcto; la tradición corre como sustancia vital del ser social, le da sentido al sistema, a la estructura, a la vida cotidiana, a las formas simbólicas.

Inclusive el pensamiento de Maturana fortalece lo que se ha argumentado hasta el momento respecto a la tradición como lenguaje, aunque su perspectiva sea desde la ciencia biológica, él plantea que “los seres humanos existimos como tales en el lenguaje, y que todo lo que hacemos como seres humanos lo hacemos como diferentes maneras de funcionar en el lenguaje” (Maturana, 2000: 163); mas este lenguaje no revolotea en el hombre libremente, se encuentra coordinado consensualmente por “coordinaciones consensuales” de acciones, de emociones, emanadas y transmitidas a través de las conversaciones de la vida cotidiana y de la vida especializada, léase para vida especializada, vida religiosa, académica, empresarial, es decir, de la conversación especializada siempre guiada por una emoción específica, que también aplica para la vida cotidiana; “el diálogo es la fuente de nuestra emancipación y del consenso moral racional” (Giner, *op. cit.*: 769), en palabras de Giner. Esto quiere decir que el pulso e impulso de nuestras conversaciones es una emoción consensuada, sintagma, este último, que nos remite a las dos perspectivas goffmanianas con respecto al orden de la interacción⁸ y nos permite volver a nuestra idea de la voluntad

de lo correcto para decir que, en cualquier tipo de conversación siempre hay, con alguna intensidad, vestigio de lo correcto como la emoción de la tradición siempre presente en el lenguaje, en las formas simbólicas, en las interrelaciones y estructuras sociales.

Con la intención de ser claros pensemos en un ejemplo: un sujeto puede tener una idea específica sobre qué es el matrimonio y cómo el hombre y la mujer deben vivir dicha actividad; la idea fue adquirida en una conversación familiar y posee la emoción de la tradición, vivir y pensar correctamente la forma simbólica del matrimonio. No obstante este sujeto que tiene un concepto claro del matrimonio, según su tradición cultural, puede experimentar o saber, en carne propia o indirectamente, de otra forma de matrimonio que difiere de su emoción primaria, por lo que la observación que éste haga de la nueva configuración será negativa, porque él está condicionado a observar de cierta manera la idea de matrimonio y no otra idea, pues como bien señala Goffman las distintas convenciones -o conversaciones, con Maturana- no tendrán valor, y además el individuo estará comprometido como “alguien que no desorganiza la interacción social ni traiciona a las unidades sociales que dependen de esa interacción.” (Goffman, 1959: 132). Aunque cabe la posibilidad de que el sujeto adopte como posible la nueva forma que se le ha presentado tras de haber puesto en marcha la condición de intersubjetividad como opinión a considerar o experiencia posible, lo que no significa que opte por su práctica; o bien, la nueva idea es posible porque la tradición, con respecto al matrimonio, ha entrado en crisis, lo que provoca que su emoción pueda tomar otra forma, la posibilidad de modificar la voluntad por lo correcto; lo que de antemano implica, sin duda, una batalla a la que puede nombrarse “la lucha entre tradición y modernidad”, o en palabras de Gadamer, la apertura del horizonte.

“No es sólo que la tradición histórica y el orden de vida natural formen la unidad del mundo en que vivimos como hombres; el modo como nos experimentamos unos a otros y como experimentamos las tradiciones históricas y las condiciones naturales de nuestra existencia y de nuestro mundo forman un auténtico universo hermenéutico con respecto al cual nosotros no estamos encerrados entre barreras insuperables sino abiertos a él.” (Gadamer, *op. cit.*: 26).

⁸ Ver cita de Goffman, *supra*.

La realidad social no sólo se nos vuelve tangible en la biografía o conjunto de biografías, en las conversaciones y convenciones de los hombres interactuando entre ellos en la vida social, Émile Durkheim orientó la indagación social en el modo: hombre en la realidad, cuando definió el hecho social como el producto externo al hombre creado por la sociedad para modelar el discurso, la práctica y la argumentación del *modus vivendi* en sociedad a partir de la coerción institucionalizada, externa a la voluntad individual; por lo que afirmara que un "hecho social se reconoce en el poder de coerción externa que ejerce o es susceptible de ejercer sobre los individuos; y la presencia de este poder se reconoce a su vez sea por la existencia de una sanción determinada, sea por la resistencia que el hecho opone a toda empresa individual que tienda a violarlo." (Durkheim, 2006: 14). Por consiguiente las instituciones y las normas objetivan el mundo social, lo resguardan de aquella intersubjetividad que podría ignorar por completo el sentido común del grupo, lo que significaría la pérdida de la tradición, del lenguaje y del hombre social. La intersubjetividad en esta modalidad, hombre en la realidad, sólo se encarga de interiorizar, de manera particular, las condiciones limitantes del actuar en el mundo social, o como lo expresarían Luckmann y Berger, de interiorizar la sociedad a partir de la socialización y reproducción del lenguaje de las instituciones en un rol específico: abogado, rector, juez, presidiario, pobre, consumidor, artista, exiliado; de esta manera, "el orden institucional es real solo en cuanto se realice en 'roles' desempeñados, y que, por la otra, los 'roles' representan un orden institucional (...) y del cual se deriva su sentido objetivo." (Luckmann, 1968: 101).

Bourdieu también reconoce la omnipresencia de las instituciones como estructuras objetivas e independientes de la conciencia y de la voluntad del hombre, no obstante él señala que estas estructuras, campos de operación, tienen una forma lógica de funcionar a la que reconoció como *habitus*, como ese principio a partir del cual se rigen las prácticas sociales, se reconocen y se reproducen entre los miembros de un grupo social o campo; el *habitus* es un "sistema de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones" (Bourdieu, 2007: 86) del campo desde donde operan; de esta manera la condición social de la vida tal y como se le presenta al hombre en los diferentes contextos históricos, es legítima.

Las apreciaciones que se han presentado esbozan tenuemente las consideraciones que cualquier investigador social o cultural puede hacerse para enfocar la mirada y el sentimiento del querer comprender, explicar e interpretar cierta forma simbólica, tradición, *habitus*, conversación, interacción, estructura, o como se prefiera nombrar a la realidad social. En nuestro caso particular agudizamos la mirada para acercarnos a la comprensión y la interpretación de la moral-sexual, tradicional-católica y lejana en ciernes. En ambos casos el debate puede iniciar sobre la contención del hombre por el dominio del cuerpo, al que Foucault ha nombrado como "tecnologías del yo", y que es parte de la ingeniería social que corre por toda la historia del hombre, la cual busca controlar la sexualidad natural a fin de imponer una sociosexualidad, un modelo de sexualidad, el conveniente para la tradición, que controle la actividad, su práctica y discurso total. Tanto Foucault, Haraway, Bauman y Spivak nos muestran como las estructuras sociales destinadas al moldeamiento de la sexualidad -familia, escuela, religión, medicina y biología, etc.- han creado sistemas específicos para plantear la sexualidad desde el modelo patriarcal-heterosexual o heterosexista.

El tema de la diversidad sexual y de la moral-sexual lejana convergen en lo político, pues la lucha por el reconocimiento de la diversidad sexual, proclamada por organizaciones a viva voz o en el silencio de la alcoba, es palabra y acción; movimiento que transgrede la concepción de la definición tradicional que dice que el hombre y la mujer son de naturaleza heterosexual, que la sexualidad tiene como fin establecer una naturaleza de lo femenino y lo masculino a partir de lo cual se legitiman determinados roles e identidades propias del género biológico de cada persona, y, donde el acto sexual es valorado por la reproducción de la especie y no por la obtención de placer. La diversidad se reconoce en un "nosotros", entre nosotros, se vuelca al espacio público como consigna de libertad. Es entonces, entre la tención de una concepción de la sexualidad frente a otra idea de ésta, la idea moderna de la sexualidad, es que se da la disputa política, y la pluralidad marcará la distinción entre quienes ven la diversidad sexual como una lucha necesaria y, entre los que la condenan.

Ahora, qué implica que un sujeto que ha nacido en la estructura estructurante, una familia heterosexual-patriarcal, decida alejarse, concebirse diverso y enfocar su habla y acción de su sexualidad desde el homoerótismo, bisexualismo u otra práctica que transgrede a la estructura que lo fundó. Implica que

el lejano se sabía libre y decidió alejarse, momentáneamente de ese conjunto de modelos que lo diseñaron hasta antes de proclamarse, lejano, diferente, gay, lesbiana, bisexual, queer; para situarse en un enfoque que hace de su preferencia sexual, una práctica que lo aleja, aparentemente, de las estructuras estructurantes a pesar de continuar físicamente presente en ellas. No obstante, el saberse libre, el lejano se traslada al terreno de lo político para dejar de ser visto como un extraño, para poder moverse libremente por la ciudad, por la sociedad. Así, el lejano recurre a la unificación moral, una moral en ciernes, con aquellos otros que ven en la diversidad un modo de vida lícito, para apelar a su derecho político, sólo entonces, a través de lo político, el lejano busca el reconocimiento civil y social; es decir, dejar de ser lejano. O lo que Arendt llama el sentido mismo de lo político: la libertad de movimiento, la libertad de hablar, darse cuenta de que el mundo "es una totalidad de estos muchos" (Arendt, 1997: 79).

Así, cada época ha edificado los discursos y las instituciones encargadas de vigilar y castigar legítimamente a los que dominados por sus pasiones abandonaron el orden y la razón de la tradición; es decir, que abandonaron un principio moral que los mantenía integrados, en solidaridad, con su sociedad y sus agentes. Por ende, al decidir ignorar la estructura sociosexual de su tradición, automáticamente el hombre se vuelve un ser deshumanizado y en la lista de los excluidos desde la óptica de la tradición. Porque desde el punto de vista del sujeto que es un transgresor para la tradición, la posibilidad de invertir la fórmula de la sexualidad tradicional: "sexualidad = reproducción, género = control del cuerpo = modo específico de vivir y pensar la sexualidad", por "sexualidad = placer, género = contestación = modo libre de vivir y pensar la sexualidad", es luchar contra los "significados categóricos sexuales y raciales de género" (Haraway, 1995: 220). O como Spivak lo plantea, se requiere de un proceso de poscolonialización del sujeto mismo, si la posibilidad, como utopía, de tomar conciencia de clase es posible.

Por ello, para evitar que el hombre se deshumanice es fundamental la práctica razonada del "ocuparse de sí mismo", por lo que una de las fórmulas podría rezar: "razono y defino lo que soy a partir de una tradición pero para invertir la lógica de la tradición misma en mí". La ejecución de esta fórmula en el sujeto y en su mundo es planteada desde la moral-sexual que cada sujeto es capaz de expresar cotidianamente. En este sentido, la moral

generar un determinado orden de la vida psíquica y social. Si esto es así, estaríamos definiendo a la moral como una cualidad del hombre que busca el equilibrio con todos los ámbitos donde opera el hombre. No obstante, como el hombre es ante todo político produce una forma de moral que mantiene el equilibrio basado en la tradición, en la voluntad por lo correcto.

Durkheim nos dirá que la moral tiene su base en la razón colectiva (Cfr. Durkheim, *La división del trabajo social*, 2007) que mantiene unidas las conciencias individuales en colectivas para su reglamentación o directriz, por consiguiente, al absorber al individuo en la colectividad, éste se ve obligado a regularse, a asumirse como un colectivo cerrado que transita por un único camino, la alienación a la tradición dominante. La moral es "como un conjunto de moldes, de contornos definidos, en los cuales debemos verter nuestra acción" por lo que el objetivo de la moral es "en primer término, determinar la conducta, fijarla, sustraerla a la arbitrariedad individual" (Durkheim, *La educación moral*, 2001, pág. 34). Negando con ello, toda posibilidad hermenéutica de que el hombre sea autónomo y consciente de sí mismo.

Sin duda como señala Bauman estas concepciones morales que aún operan responden a la preocupación por "la obediencia y la adaptación de la condición humana" (Bauman, 2003: 223), pero mantienen cerrada la realidad y le niegan al sujeto la posibilidad de tomar conciencia de sí, y ven en esta posibilidad un mal moral que tiende a la anomia por no reproducir alienadamente la moral tradicional.

Todo lo que hasta ahora se ha referido a la moral se aplica para la moral-sexual tradicional, pues a ésta lo que importa es la alienación completa del hombre sobre su sexualidad la cual debe ser cerrada y destinada a los fines que la heterosexualidad patriarcal estipulada; mientras que la moral-sexual lejana en ciernes –la de la diversidad sexual– sería una fuerza que más que contener, libera y unifica a los individuos que la promueven, no para incitarlos a actuar como personajes de una obra del Márquez de Sade, sino para mostrar una forma desalienada de la sexualidad y del hombre en general. Para Haraway esta posibilidad implica y es:

"una doble tarea de crítica y autocrítica que además se sabe profundamente política, pues en una época en que el control de los cuerpos y las vidas se ejerce principalmente por vía de la tecnología biomédica, de los discursos de expertos y de la cultura de masas, los análisis críticos de esas prácticas discursivas son disputas por definir los espacios de sentido y posibilidad, son peleas por determinar espacios de vida, son bio-política." (Haraway, 1995, pág. 28).

Referencias

- ARENDR, H. (1997). ¿Qué es política? . Barcelona: Paidós.
- BARAJAS, K. B. (2012). Dios me está buscando, Dios me está llamando. Las iglesias y comunidades cristianas para la diversidad sexual y de género en México, entre la resistencia y la búsqueda de reconocimiento. Tesis doctorado . Guadalajara, México: CIESAS Occidente.
- BAUMAN, Z. (2001). La posmodernidad y sus descontentos. Madrid: Akal.
- (2003). Modernidad líquida. Argentina: FCE.
- BERIAIN, J. (. (1996). Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo. Barcelona: Anthrops.
- BOURDIEU, P. (2007). El sentido práctico. . Buenos Aires: Siglo XXI.
- CARRIER, J. (2003). De los otros. Intimidad y homosexualidad entre los hombres del occidente y el noroeste de México . México: Pandora.
- CASSIRER, E. (1951). Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura. México: FCE.
- DURKHEIM, É. (2007). La división del trabajo social (6 ed.). México: Colofón.
- (2001). La educación moral. México: Colofón.
- (2006). Las reglas del método sociológico. México: Colofón.
- FOUCAULT, M. (2001). La hermenéutica del sujeto. Curso en el College de France (1981-1982). México: FCE.
- GADAMER, H.-G. (1999). Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica (8 ed.). España: Sigume.
- GINER, S. (2008). Historia del pensamiento social. (12 ed.). España: Ariel.
- GOFFMAN, E. (1970). Estigma. La identidad deteriorada. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1959). La presentación de la persona en la vida cotidiana. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1991). Los momentos y sus hombres. España: Paidós.
- HARAWAY, D. J. (1995). Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza. España: Cátedra.
- HOBSBAWM, E. (2002). La invención de la tradición . España: Crítica Barcelona
- JAY, M. (2003). Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural. Buenos Aires.
- LUCKMANN, P. L. (1968). La construcción social de la realidad. Argentina: Amorrortu.
- MATURANA, H. R. (2000). La ciencia y la vida cotidiana: la ontología de las explicaciones científicas. En P. W. Krieg, El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo. . Barcelona: Gedisa.
- NORIEGA, G. N. (2011). ¿Qué es la diversidad sexual? Reflexiones desde la academia y el movimiento ciudadano. Ecuador: CIAD, ABYA-YALA.
- THOMPSON, J. B. (1993). Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas. México: UAM.

¿Cómo citar?

CHÁVEZ. ACEVES. L. M. (2012, septiembre). Moral y tradición, tecnologías para el diseño de un yo moral, en *Paakat: Revista de Tecnología y Sociedad*. Año 2, Número 3, septiembre-diciembre 2012.