

# TEJIDOS PARA UNA ÉTICA DE GÉNERO DESDE EL RECONOCIMIENTO DE LA DIFERENCIA EN PERSPECTIVA NARRATIVA Y ARQUETÍPICA\*

Cómo citar este artículo:

Ruiz-Gómez, N.L. (2018). Tejidos para una ética de género desde el reconocimiento de la diferencia en perspectiva narrativa y arquetípica. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, 10(2), 107-124.

NORMA LILIANA RUIZ-GÓMEZ\*\*

*Recibido: 26 de octubre de 2017*

*Aprobado: 15 de agosto de 2018*

**RESUMEN:** Objetivo. Argumentar los principales fundamentos para configurar una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica. Metodología. La metodología es la hermenéutica fenomenológica de Paul Ricoeur desde su interpretación, articulada con la interpretación de Carl Gustav Jung. Resultados y conclusión. Este tipo de ética se construye desde la imbricación, con la teoría de la identidad narrativa propuesta por Ricoeur, con la articulación de las identidades de hombres y de mujeres desde la perspectiva de la psicología profunda de Jung, con la ética de la psicología profunda de Erich Neumann y la moral arquetípica de Jean Shinoda Bolen y, por último, las éticas del reconocimiento de Axel Honneth y el propio Ricoeur.

**PALABRAS CLAVE:** ética de género, feminismos de la diferencia, género, arquetipos, identidad narrativa.

---

\* El presente artículo presenta los resultados de investigación para optar al título de Doctora en Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey México, titulada "Ética de género: una perspectiva desde la narratividad arquetípica", presentada en el año 2015.

\*\* Universidad de Manizales, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Instituto Pedagógico, Departamenteo de Humanidades, Manizales. Colombia. Universidad Nacional de Colombia (Sede Manizales), Facultad de Administración, Departamento de Ciencias Humanas. Manizales, Colombia. E-mail: nrui@umanizales.edu.co; nrui@g@unal.edu.co; normalilianaruizgomez@hotmail.com.  orcid.org/0000-0002-8211-0814. [Google Scholar](#)

## NESTING FOR AN ETHICS OF GENDER FROM THE RECOGNITION OF THE DIFFERENCE BETWEEN NARRATIVE AND ARCHETYPAL PERSPECTIVE

**ABSTRACT:** Objective. To argue the main foundations to shape an ethics of gender of the recognition of the difference between the narrative and the archetypal perspective. Methodology. The methodology is the Phenomenological Hermeneutics of Paul Ricoeur from his interpretation, articulated with the interpretation of Carl Gustav Jung. Results and conclusions. This type of ethics is constructed from the nesting of the theory of narrative identity proposed by Ricoeur, with the articulation of the identities of men and women from the perspective of Jung's deep psychology, the ethics of Erich Neumann's deep psychology, Jean Shinoda Bolen's archetypal moral, and Axel Honneth and Ricoeur's ethics of recognition.

**KEY WORDS:** ethics of gender, feminisms of difference, gender, archetypes, narrative identity.

## INTRODUCCIÓN

### Aproximaciones a los tejidos

El presente artículo de investigación presenta una propuesta ética que tiene como objetivo: argumentar los principales fundamentos para configurar una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica. La propuesta parte de que una ética de este tipo se construye desde la imbricación de la teoría de la identidad narrativa propuesta por Paul Ricoeur hacia las identidades femeninas y masculinas de los hombres y de las mujeres desde la perspectiva de la psicología profunda de Carl Gustav Jung y la ética de la psicología arquetipal y arquetípica y, por último, las éticas del reconocimiento y la diferencia de Axel Honneth y el propio Ricoeur. Estos elementos permiten configurar una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica dentro del marco del patriarcado. La metodología utilizada se realizó desde la perspectiva epistemológica de la hermenéutica fenomenológica de Paul Ricoeur, en integración con la postura fenomenológica de Carl Gustav Jung.

## DISCUSIÓN

La identidad narrativa desde la noción ricoeuriana apunta en última estancia a responder al siguiente cuestionamiento: “¿Quién es el sujeto moral de la imputación?”, y para ello se apoya en una ética kantiana universalista y una aristotélica. La ética aristotélica privilegia el compartir, la reciprocidad y el reconocimiento. El reconocimiento que se desarrolla en el proceso de la construcción de la identidad narrativa, parte de los relatos que poseen un espacio específico y un tiempo particular, esto constituye la historicidad de las personas dentro de las identidades de los hombres y las mujeres en el análisis desde el género. La narratividad dentro del presente artículo se centra en los arquetipos femeninos y masculinos que construyen la identidad de género.

La pregunta ricoeuriana sobre el sujeto de la imputación, lleva en primera medida a responderse por el ¿quién?, lo cual remite a la teoría de la identidad narrativa y en segunda medida a una reflexión ética sobre el agente de la acción. Asimismo, una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica lleva a pensar en la configuración de las identidades de los hombres y las mujeres y las acciones que dichos agentes objetivan a través de las narraciones y relatos.

Los hombres y las mujeres se convierten en agentes, por medio del narrarse. En este orden de ideas, una ética de género involucra el reconocimiento de la diferencia en las identidades personales y las identidades colectivas dentro de la historicidad de los seres humanos. La historicidad “hecho fundamental y radical de que elaboramos la historia, de que nos encontramos en ella y de que somos seres históricos” (Ricoeur, 1999, p. 84).

Con el argumento anterior, la identidad narrativa es el proceso que se configura desde el desarrollo del reconocimiento de la diferencia. Esto lleva a pensar la integración de la consciencia de lo plural, lo diverso, lo diferente. En el presente documento se sostiene que la identidad narrativa se constituye con el reconocimiento de una perspectiva de la historicidad arquetípica, la cual representa las transformaciones identitarias de los hombres y las mujeres a través de los arquetipos como reconocimiento mítico narrativo de la consciencia individual y social, permitiendo construir una ética de género.

Tal y como lo presenta Ricoeur (1999), la configuración de la identidad del agente dentro de la narratividad se construye a través del relato, de la historia de una vida: “La identidad de la historia forja la del personaje” (Ricoeur, 1999, p. 218). Contar la historia, la vida de una persona, de un agente, configura una cohesión entre lo permanente y lo cambiante de la identidad de un personaje, tal y como se constituye en la narración de un relato. Ricoeur (1999) encuentra también la narratividad en Aristóteles dentro de la *Poética*. Ricoeur (1985) plantea que la estructura narrativa es la que permite comprender las acciones humanas, que se redesciben en la ficción. Según Ricoeur (1985), la *Poética* muestra la integración entre:

La función “mimética” de la poesía —es decir, en el contexto de su tratado, de la tragedia— con la estructura “mítica” de la fábula construida por el poeta. (...) la tragedia no “imita” la acción sino porque la “recrea” en el nivel de la ficción [... de la poesía]<sup>1</sup>. Se dirige directamente a la esencia de la acción, precisamente porque relaciona *mythos* y *mimesis*, es decir, en nuestros términos, ficción y redescrición. (p. 103)

La cita anterior, afirmación que también se encuentra en Ricoeur (2010), permite visibilizar una identidad narrativa entre la historia de las acciones humanas que se reinterpretan, se vuelven *mimesis*. La *mimesis* entendida como ‘fábula’ de la acción y la reinterpretación de la acción y las narratividades arquetípicas que con el sentido de redescrición, permiten integrar el *mythos* o “elaboración de la trama” (Ricoeur, 1999, p. 220) con la identidad y el *ethos*. El *ethos* según Ricoeur (2007) es “aquello que se *estima bueno*” (p. 241). Por tanto, según este autor, la ética es un término que utiliza para definir “la aspiración de una vida cumplida bajo el signo de las acciones estimadas buenas” (Ricoeur, 2007, p.241).

Para una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica, el *mythos* es representado por las narrativas arquetípicas de lo femenino y lo masculino que cobran importancia en la diferencia relacional de las identidades de los hombres y las mujeres. Esta manera de reconocimiento puede deconstruir las reflexiones teóricas sobre el *ethos* o las acciones que se han considerado buenas, las cuales se han configurado dentro de una cultura patriarcal dominante.

Por tanto, el sujeto de imputación para la presente propuesta, son todos los hombres y las mujeres que desarrollan prácticas de desigualdad dentro de la cultura patriarcal contemporánea. En este orden de ideas, para responder la segunda parte de la cuestión ricoeuriana, ¿quién es el sujeto moral de la imputación? La ética, según el filósofo francés, es una aspiración “a la verdadera vida con y para el otro en instituciones justas” (Ricoeur, 2003a, p. 186). Para Ricoeur, la reflexión ética lleva tres pasos: seleccionar una acción dentro de los procesos de una causalidad y una finalidad teleológica, identificar la persona —el quién de la ética— y por último imputar la acción a esa persona. Dentro de la presente propuesta, el primer paso da cuenta de la acción identificada como la desigualdad de género que concibe una ética sin reconocimiento y sin integración de la diferencia. En el segundo paso, las personas identificadas son los hombres y mujeres a quienes como tercer paso, se les imputan dichas desigualdades dentro de la institución de la cultura patriarcal.

Los agentes o las personas son los seres capaces de narrarse como lo propone Ricoeur (2005). Por tanto, son quienes pueden hablar de los otros como de sí mismos y de realizar acciones, dentro de un contexto social y temporal particular. Los agentes se encuentran inscritos en una narratividad y una historicidad que les permite y desde

<sup>1</sup> La bastardilla es de la autora de la presente propuesta.

las cuáles pueden reflexionar sobre sus acciones, que para la presente ponencia dicha narratividad es arquetípica. De esta manera, los agentes construyen su identidad narrativa a través de las relaciones intersubjetivas en el narrarse y a través de la historia de su vida, dentro de un espacio y un tiempo determinados.

Las personas dentro de la presente propuesta son los hombres y las mujeres que construyen sus identidades narrativas entendidas a la manera de Ricoeur con su *mismidad* y su *ipseidad*. Sin embargo, dicha identidad se puede articular a la manera como Carl Gustav Jung dentro de la psicología profunda, propone la construcción de la personalidad, desde un inconsciente personal y un inconsciente colectivo, en el cual se encuentran el ánima como el arquetipo de lo femenino en cada hombre y el *animus* como el arquetipo de lo masculino en cada mujer. Estos arquetipos se manifiestan en la biografía particular de cada ser humano que se construye a través de las relaciones con los otros, configurando una identidad narrativa mitológica arquetípica. El inconsciente colectivo y los arquetipos son innatos, puesto que son estructurantes y estructuradores de la personalidad de todos y cada uno de los seres humanos.

La configuración de la narratividad arquetípica visibiliza el encuentro entre el *ídem* entendido como la parte subjetiva, como el inconsciente personal en la dialéctica con la *ipseidad* como la parte intersubjetiva que se relaciona con el inconsciente colectivo donde se encuentran los distintos arquetipos. Esta narratividad arquetípica de las identidades de los hombres y las mujeres evidencia como puede realizarse la reflexión de una ética de género desde la perspectiva de los feminismos arquetípicos de Jean Shinoda Bolen. Esta psiquiatra es la autora que ha construido una psicología femenina y una psicología masculina desde la corriente teórica arquetípica, al realizar un análisis de la mitología griega en la cultura patriarcal contemporánea.

Los planteamientos de Bolen (1994, 2002), se centran en los arquetipos masculinos y femeninos grecorromanos. Los arquetipos descritos por Bolen son: Zeus, Ares, Hermes, Poseidón, Hefestos, Apolo, Hades y Dionisios; y en los femeninos: Hera, Afrodita, Deméter, Perséfone, Hestia, Atenea y Artemisa. La psicología femenina y la psicología masculina de Bolen muestran cómo cada arquetipo de los dioses y diosas posee unas características propias. Cada uno posee una genealogía<sup>2</sup> y una manera particular de vivirse míticamente. Así pues, las características de las personas; es decir las actitudes, que tanto en los hombres como en las mujeres integran su arquetipo en su narratividad personal o construcción mítica, permiten una relación desde las diferencias en su feminidad y en su masculinidad internas, desde las diversas maneras que tiene el hombre y la mujer para enfrentar, analizar y representarse en el mundo.

En los arquetipos de Bolen, se observa que la cultura patriarcal contemporánea, se evidencia como una sociedad donde los arquetipos no se tienen en cuenta.

<sup>2</sup> El desarrollo de la genealogía puede encontrarse en Comte, F. (1998). *Las civilizaciones, sus dioses y sus héroes*. Madrid: Temática Alianza.

El ser humano está esclavizado con los roles que representa y lo conducen a que no integre otros aspectos de su identidad, llevando así a los hombres y las mujeres a estereotipias psicológicas y culturales (Bolen, 1994). Esto trae consecuencias éticas, ya que reproducimos no solo una cultura de la dominación sino que además no reconocemos que tanto en las prácticas familiares como formativas se están perdiendo las posibilidades de potenciar, desarrollar, comprender y trascender dichas características esenciales de cada ser humano, que se suceden desde un marco inconsciente y que pierden sentido al no reconocerse y no combinarse dentro de la configuración de las identidades particulares y colectivas. Antes bien, se repiten las mismas proezas y tragedias presentadas y analizadas no solo desde el psicoanálisis freudiano sino desde la psicología analítica de Jung y la psicología arquetípica de Bolen, la no concientización frena el desarrollo de la identidad tanto en los hombres como en las mujeres.

Por su parte, la psicología arquetipal promueve una reflexión sobre la ética. En palabras de Adams (1999): “La psicología imaginal [o arquetipal]<sup>3</sup> invita a los individuos a comprometerse con el mundo y asumir su responsabilidad social y política” (p. 177). Dentro del presente artículo, la reflexión se centra en una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica. Como lo plantea Young (2000), una relación entre los hombres y las mujeres con una

“dependencia madura” permite una reflexión ética que lleva a tomar decisiones libres de “nuestros propios deseos [como mujeres...], ver cómo y por qué estas decisiones tienen carencias y no son perfectas, desarrollamos una sincera tolerancia hacia nuestras propias faltas y hacia las de los demás y una generosidad dirigida a querer ayudar. (Young, 2000, p. 213)

Esta perspectiva de la psicología arquetipal tiene implicaciones ético-morales que se toman como punto de partida, para relacionar la identidad narrativa personal con la identidad colectiva.

Por otro lado, Ricoeur (2003b), afirma que “el psicoanálisis permite desenmascarar lo reprimido y lo que reprime para hacer ver lo que hay detrás de las máscaras” (p. 192). Los contenidos detrás de la máscara admiten el ingreso a “los significados ausentes del deseo a las obras que actualizan las fantasías [*fantasme*] en un mundo de cultura y, de esa manera, las crean como realidad de grado estético” (Ricoeur, 2003b, p. 192); ya que la función de la máscara es la de producir una imagen simbólica de ser humano, es decir, la función a la que se recurre dentro de las fiestas dionisiacas y las narraciones de las tragedias griegas. En este sentido, la identidad narrativa no solamente produce obras estéticas, sino obras que permiten un análisis ético en las identidades de género narrativas arquetípicas.

<sup>3</sup>Las bastardillas son de la autora de la presente propuesta.

Por otro lado, Nietzsche (1998) estructura su propuesta ético-estética desde lo apolíneo y lo dionisiaco. Apolo es el dios de la belleza, es el dios bueno, es considerado el dios del arte, es representado desde las imágenes oníricas que se producen en el inconsciente. Las imágenes se muestran como representaciones estéticas superiores, verdaderas. Para que no se desvanezca en el colectivo el ser humano, existe la finitud, la limitación, la sensatez entre lo onírico y la realidad cotidiana, entre la individuación y lo colectivo. Todo esto representa la función apolínea.

Por su parte Dionisios, es el dios del éxtasis, representado a través de las imágenes de la embriaguez considerada como un estado malo. Dionisios es el dios de los estados modificados de consciencia que hacen aflorar elementos del inconsciente. Es el dios de la libertad, de lo subjetivo; rompe con las limitaciones, para llegar a lo ideal.

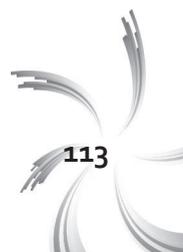
Las dos posibilidades estéticas: la apolínea y la dionisiaca no pueden estar una sin la otra para crear un continuo devenir y desarrollo de la vida imaginaria, simbólica y real de los seres humanos. Así pues, como lo dice Romero (2001) parafraseando a Nietzsche. Apolo, como una divinidad ética, exige cordura de los suyos, para poder mantener dicha ética a través del conocimiento de sí mismo. Lo apolíneo debe ser considerado como un principio artístico y a la vez, en relación con los seres humanos, ético. Mientras que Dionisios, entendido como representante de lo superior y la verdad, se configura a través de la experiencia del ser. Se hace patente al individuo la verdad del ser y en consecuencia la verdad de su ser singular. De esta manera, aparece la unidad del colectivo, revelando el exceso de lo colectivo dionisiaco y la razón de la individuación apolínea.

Por lo anterior, esta lógica estético-ética, se da entre el ser humano colectivo (inconsciente colectivo: arquetipos) y el ser humano individual (inconsciente individual: mitos), que posibilita construir un diálogo ético a través de lo simbólico del mito. Esta perspectiva estética, ética y mitológica se configura mediante la integración de los arquetipos femeninos y masculinos a través de la articulación del *logos* y del *mythos* posibilitando así la propuesta de una ética de género sobre la base del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

Por su parte, Etxeberria (2000) presenta un ejemplo del análisis desde la hermenéutica fenomenológica de Ricoeur para mostrar cómo Antígona da cuenta de un relato mítico – simbólico que devela “la potencia de dignidad y libertad de las mujeres” (Etxeberria, 2000, p. 36). El mismo filósofo cita a Steiner para visibilizar cuáles son las condiciones necesarias para comprender los conflictos entre los seres humanos:

Las constantes principales del conflicto propias de la condición del hombre. Esas constantes son cinco: el enfrentamiento entre hombres y mujeres; entre la senectud y la juventud; entre la sociedad y el individuo; entre los vivos y los muertos; entre los hombres y Dios [o los dioses]<sup>4</sup>. (Steiner como se citó en Etxeberria, 2000, p. 36-37)

<sup>4</sup> La bastardilla es de la autora de la presente propuesta.



Esta postura metafórica y analógica de lo simbólico del mito, se convierte en la explicación de cómo las racionalidades estéticas pueden leerse desde la ética; como es el caso de la Antígona de Sófocles. Por tanto, los mitos con su racionalidad estética simbólica pueden ser interpretados desde la praxis para la inclusión de una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

Por lo anterior, se puede decir que el mito brinda la posibilidad de la vivencia de la experiencia personal e íntima, compartida en el colectivo como intencionalidad última de las distintas racionalidades desde la perspectiva moderna, como lo plantearía Habermas (1993), como “un proyecto inacabado”. Si bien el mito es constructor de conocimiento, como lo afirma Jung, es necesario retomarlo para entender la construcción de identidad; la representación del proceso donde el sujeto es el que se configura y construye realidad.

En este sentido, en la construcción de identidades los seres humanos son los agentes, los actores y autores de su narratividad como lo plantearía Ricoeur (2005). Por tanto, es viable utilizar el mito para pensarse como agentes en y con los demás en el sentido de lo subjetivo. Aquella subjetividad como una manera en que el sujeto se relaciona consigo mismo tal y como lo plantea Hegel (1985), para quien la subjetividad se reconoce en la búsqueda del individualismo, el derecho a la crítica, la autonomía de la acción para alcanzar la individuación. La subjetividad se constituye como lo plantearía Hegel (1985) en el principio de la Edad moderna, el cual permite completar el proyecto moderno desde una identidad ética, estética con consciencia integradora de la pluralidad.

Por lo tanto, la propuesta hegeliana puede ser interpretada como una invitación donde la identidad narrativa puede ser conformada con una ética desde las distintas expresiones del conocimiento mitológico en los arquetipos de los hombres y las mujeres, como indica Jung (1997). Para esto el mito, a la manera de Nietzsche, se articula con las distintas racionalidades que se construyen en el proyecto moderno. Esta visión sobre el mito no da cuenta de una postura de lo necesario para pensar la filosofía misma de la modernidad, más bien es útil para pensar la manera como se relaciona lo estético, lo técnico y lo ético en la construcción de identidad. Esto permite develar las posibilidades de que el mito y el arquetipo generan en el encuentro de las relaciones de los hombres y las mujeres y, por tanto, visibilizar las diferencias que posibilitan el encuentro de las identidades femeninas y masculinas para una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica.

La historia recobra el sentido filosófico al pensar una construcción de la identidad que trasiega en su narratividad temporal y configura relatos que cobran vida en la reflexión histórica tanto desde lo filogenético arquetípico como lo cultural mitológico externo. Esta identidad articula la subjetividad, la objetividad y la intersubjetividad, ya que se suscribe en lo narrativo temporal, en el tiempo biográfico y en lo colectivo arquetípico.

La cultura se transforma en la consciencia de los mitos y los arquetipos vividos en cada persona. Este proceso logra el paso hacia el reconocimiento de las diferencias y el reconocimiento de la sombra, en palabras de Jung (1997), para realizar un diálogo entre los distintos participantes de las comunidades éticas.

Esto hace visible que el mito no solo puede comprenderse en una racionalidad estética, sino en una racionalidad sistémico-analítica que posibilita un análisis ético. Con esto se puede ir más allá del análisis que presenta Nietzsche (1998) y no solamente observar lo estético, sino la posibilidad de entender la ética desde lo mitológico. Ahora bien, la estética puede comprenderse como movimiento o ideología, pero una estética desde los seres humanos se convierte en la configuración de subjetividad de la identidad narrativa. Esta narratividad puede entenderse a la manera de Ricoeur (2007) en cuanto a las posibilidades de las acciones éticas, pero también a la manera de Jung (1997) con la consciencia de los arquetipos que se transforman para recrear los mitos vitales.

La consciencia del mito no es su rechazo, es su integración en la construcción de la identidad entre la razón ilustrada y la razón mitológica, con los elementos arquetípicos que pasan de generación a generación en el inconsciente colectivo. Por la integración anterior, es que Jung (2004) le llama al inconsciente colectivo lo objetivo, puesto que se da en cada ser humano y permite la resignificación identitaria en lo mitológico.

En la modernidad se critica la mitología y la religión como maneras de absolutizar la cultura, mientras que la razón como la capacidad de crítica y de autonomía de los seres humanos ha sido enaltecida. Al retomar la manera como Hegel (1985) ve la modernidad, la subjetividad es autonomía, individualismo, crítica como ya se mencionó, pero es preciso avanzar añadiendo elementos que den cuenta de la construcción de la identidad. Por lo tanto, las pretensiones de la presente propuesta son las de proponer una manera de entender el proceso de construcción de las identidades femeninas y masculinas desde un punto que retome la narratividad ricoeuriana y el mito como constructores de identidad y reflexión ética.

Las relaciones entre los hombres y las mujeres en una cultura patriarcal estructuran social y culturalmente el desarrollo de la identidad, lo que se convierte en objeto de estudio en las teorías de género. En esta medida, es necesario descubrir cómo se construyen las identidades y cómo se relacionan estas diferencias de lo masculino y lo femenino, en los hombres y en las mujeres desde los arquetipos mismos, que emanan del inconsciente colectivo en una integración con la teoría de la identidad narrativa de Paul Ricoeur para plantear una forma particular de comprender una ética de género.

Es así que en una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica, el *mythos* es entendido dentro de las narrativas de los arquetipos

femeninos y masculinos. Estos *mythos* son relevantes en el análisis ético – moral de las diferencias tanto de las identidades de los hombres como de las mujeres.

Por otra parte y según ya se ha dicho, la imputación sobre las acciones, es decir la imputación moral, se constituye en la dialéctica de la identidad como un mismo (ídem) en constante relación con un *sí mismo (ipse)*. Igualmente, se ha dicho que la experiencia psicoanalítica se sustenta en las narrativas para explicar las identidades de los hombres y las mujeres, constituyéndose en un camino importante para la comprensión e interpretación de la identidad. Esto admite afirmar que las identidades de los hombres y las mujeres dentro de la psicología arquetípica presentan la configuración de narrativas para interpretar lo femenino y lo masculino dentro de las identidades de los hombres y las mujeres.

Lo anterior, brinda la posibilidad de pensar en una comprensión ética que permita resignificar los espacios de la cultura patriarcal y del género. La resignificación ética del patriarcado se propone desde la narratividad de los arquetipos de la mitología griega, para el desarrollo de una ética de género del reconocimiento de la diferencia de la narratividad arquetípica.

La nueva ética posee distintos objetivos, entre los cuales se encuentran: articular “la totalidad, integridad y autonomía de la personalidad, [...] es la base de procesos creadores, es decir, que instituyen valores” (Neumann, 1960, p. 93). Este objetivo representa la necesidad de imbricar los distintos aspectos de cada arquetipo dentro de la identidad.

Otro objetivo visibiliza la importancia de la recuperación del aspecto sombra o negativo de la personalidad, para que en su aceptación no se constituya en elementos reprimidos y de esta manera no exista un desarrollo desarmonizado de los distintos elementos de la identidad y de las acciones éticas. En este sentido, también se encuentra en esta ética como objetivo la integración del inconsciente colectivo en el reconocimiento de función estructurante dentro de la construcción de la identidad. De esta manera, se pone de relieve el *sí mismo* como la constitución de la integración total de la identidad de los hombres y mujeres. De este proceso, se configura la integración de lo malo y lo bueno en la reflexión ético-moral, ya que como lo plantea Neumann (1960): “La incorporación de lo negativo en el proceso de integración es el criterio no sólo de la fuerza moral sino también de la realización ética” (p. 117).

Con todo lo anterior, una ética narrativa arquetípica con los objetivos de la nueva ética se configura desde una vía media entre los aspectos sombra o negativos y los aspectos potenciadores o luz de los arquetipos según Neumann (1960). Esta afirmación recuerda a su vez la *frónesis* aristotélica, en la cual la virtud moral “es una posición intermedia, [...] o sea que es un término medio entre dos vicios, uno por exceso, otro por defecto, y que es tal porque apunta al término medio en las pasiones y en las acciones” (Aristóteles, 2000, p. 26).

## Prospectivas del tejido

En el desarrollo de esta propuesta de una ética de género del reconocimiento de la diferencia en la narratividad arquetípica, se presentan además articulaciones necesarias entre algunos conceptos de las éticas de la diferencia de Etxeberría (2000), las éticas del reconocimiento de Fraser (2008) y Honneth (1997, 2010, 2011). Todo esto, para encontrar los argumentos pertinentes para desarrollar la propuesta.

Etxeberría (2000) evidencia cinco dialécticas de las ciencias humanas y sociales, donde el autor relaciona masculino /femenino, nosotros/ ellos, conflicto y violencia colectiva, norte/sur y lo universal/particular; aplicando su análisis al ámbito moral. Estas dialécticas se generan para explorar la diferencia en la ética. El análisis de estas relaciones se plantea desde algunas temáticas como: la ética sexual, la etnicidad, la colonización en el etnocentrismo-universalismo, lo racial y los derechos humanos, la ciudadanía nativos-inmigrantes, las naciones sin Estado y sus derechos desde una ética liberal o comunitarista. Estas relaciones son atravesadas por el concepto de libertad que incluye la solidaridad y la responsabilidad, elementos necesarios para una ética incluyente como lo plantea el autor.

La libertad para Etxeberría (2000) constituye una ética que se construye a partir de la solidaridad y la responsabilidad, condiciones necesarias dentro de una ética de género. En palabras de Ricoeur (2000): “El punto de partida de una ética sólo puede encontrarse en la noción de *libertad*, en una primera impresión de lo opuesto a la idea de ley” (p. 61). La libertad entendida de esta manera es la posibilidad de hacer, es la acción del agente. Sin embargo, necesita del otro, se precisa pensar en el otro. Este proceso constituye una eticidad práctica, donde el principio ético adquiere contenido moral: la promesa. Una promesa que constituye un sentido que “mantiene la oposición entre el para-sí del *ethos* y el para-otros de las costumbres” (Ricoeur, 2000, p. 65).

Por su parte, Fraser (2008), autora de la corriente del feminismo de la igualdad, avanza sus estudios éticos hasta la justicia y la política, se incluye ya que propone una teoría tripartita para entender la justicia en la cual se encuentra un acercamiento al reconocimiento. Este enfoque teórico tripartita es preciso incluirlo para tener presentes distintas reflexiones sobre el reconocimiento en la comprensión de una ética de género.

Fraser (2008) propone que en la actualidad para comprender de manera integral la justicia, es necesario tener en cuenta la redistribución, el reconocimiento y la representación. La redistribución es la preocupación por el problema de la igualdad dentro del ámbito económico. El reconocimiento es la visión cultural de la teoría de Fraser (2008), la cual parte de las particularidades y diferencias dentro de un grupo. Por último, la representación se manifiesta como la posibilidad de participación política. La integración de estas tres partes según Fraser (2008) es inexcusable,

puesto que son las diferentes pugnas entre estas distintas visiones las que de alguna manera detienen el camino hacia la justicia.

Esta visión permite analizar el ¿qué? de la justicia en unos ¿quiénes?, los cuales son: “¿Ciudadanías territorializadas, humanidad global o comunidades de riesgo transnacionales?” (Fraser, 2008, p. 21). La autora termina mostrando el ¿cómo?, el cual permite el cambio de las reflexiones sobre las ciudadanías territorializadas hacia la integración de la globalidad y la comunidad, es decir en tanto representación justa, que para el presente documento se amplía hasta una representación equitativa.

En este sentido, esta ética de género que aquí se propone, puede permitir elaborar procesos de justicia que desarrollen una redistribución, un reconocimiento y una representación entre todos los hombres y todas las mujeres mediadas por la participación discursiva con libertad. Por tanto, para que se pueda construir dicha ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica, habrá que añadir aspectos conceptuales del reconocimiento como elemento ético esencial.

En Honneth (2010), se evidencia que es en las últimas décadas que el reconocimiento cobra importancia dentro de los espacios del “multiculturalismo como en la fundamentación teórica del feminismo [donde] se confirmó rápidamente como ideal común la visión normativa de que los individuos o los grupos sociales necesitaban obtener reconocimiento o respeto por su *diferencia*” (Honneth, 2010, p. 14). En este orden de ideas, muestra que hay tres distintas maneras de entender el concepto del reconocimiento. El primero para “una ética feminista, el concepto es usado hoy para identificar aquella forma de afecto y de atención amorosas cuyo modelo empírico es la relación de la madre hacia su hijo” (Honneth, 2010, p. 16). Sin embargo, para el contexto de la presente propuesta no se entiende de esta manera, puesto que el reconocimiento dentro de una ética de género sobrepasa toda la corriente de una ética del cuidado para convertirse en una ética del reconocimiento de la diferencia. En este sentido, se acerca más a la segunda y tercera formas de entender el concepto que se encuentra en Honneth (2010) y en Ricoeur (2005).

La segunda forma de comprender el concepto del reconocimiento en Honneth (2010), la presenta

En el contexto de la ética discursiva de Habermas, [...], por reconocimiento se entiende un respeto mutuo tanto de la especificidad como de la igualdad de todas las otras personas, que tiene como ejemplo paradigmático el comportamiento discursivo de los participantes en una argumentación. (p. 16)

Esta forma de comprender el reconocimiento da cuenta de la integración que es necesaria dentro de una ética de género, en la que los feminismos de la igualdad han ganado terreno en los últimos dos siglos. Un reconocimiento de la igualdad en

los hombres y en las mujeres dentro de su capacidad argumentativa y en su rol en la construcción de una ética incluyente que desmitifique el contexto del patriarcado.

En esta medida, de los feminismos de la diferencia y la ética discursiva de Habermas (1993) representan como lo diría Jaggar (2001), la aceptación de “que los sujetos morales son diferentes” (p. 251). Esta inclusión entre la igualdad universalista y la diferencia comunitarista, dentro de una ética discursiva, se hace clara en la afirmación de Benhabib (2006a): “La ética discursiva se sitúa en algún punto entre el liberalismo y el comunitarismo, el universalismo kantiano y la *Sittlichkeit* hegeliana” (p. 11). Asimismo, como la definición ética del hombre capaz, que se constituye en una conceptualización post-kantiana, post-hegeliana y post-aristotélica de la teoría ética de Ricoeur (2005).

Finalmente, la última manera en la que se ha desarrollado una postura del reconocimiento, según Honneth (2010) se encuentra en el comunitarismo, donde “la categoría de reconocimiento es utilizada hoy para categorizar algunas formas de apreciación de estilos de vida diferentes al propio, como las que se dan típicamente en el contexto de la solidaridad social” (p. 16). Los distintos estilos de vida se han evidenciado dentro de los feminismos de la diferencia, para hablar de la mujer en plural y, de esta manera, no caer nuevamente en los esencialismos de algunos feminismos.

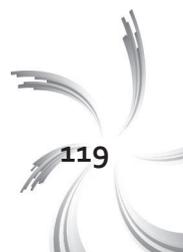
Honneth (1997), al actualizar la teoría de la lucha por el reconocimiento de Hegel, afirma que:

Hegel en aquel momento tenía la convicción de que la lucha de los sujetos por el recíproco reconocimiento de su identidad comportaba una necesidad social interna de la aceptación de institución que garantizase la libertad. La pretensión de los individuos a un reconocimiento intersubjetivo de su identidad es la que, desde el principio, como tensión moral, se aloja en la vida social; la que en cada momento sobrepasa la medida institucionalizada en cuanto a progreso social, y de ese modo, por el camino negativo de un conflicto repetido en escalones, conduce a una situación de libertad vivida comunicativamente. (p. 10)

Honneth (2011) al analizar la lucha por el reconocimiento de Hegel “reconstruye los objetos y modos de reconocimiento” (p. 19). Los modos del reconocimiento son: la intuición como lo afectivo, en las relaciones familiares y de amistad. Lo cognitivo desde el aspecto del concepto, dentro del respeto de los derechos en una sociedad civil. Y la intuición intelectual como un devenir entre el afecto y lo racional que se constituye a través de la solidaridad que debe poseerse dentro del Estado.

En el camino de la organización de los objetos y modos de reconocimiento hegelianos, Honneth interpreta la relación amorosa como “un proceso de reconocimiento recíproco” (Honneth, 2011, p. 20)<sup>5</sup>. Un reconocimiento que en la relación amorosa configura la identidad de la persona.

<sup>5</sup> Tal y como lo plantearía Aristóteles (2000), la amistad se configura desde el amor recíproco.



Es decir, dado que la experiencia del reconocimiento presenta una condición de la cual depende el desarrollo de la identidad del ser humano en conjunto, su ausencia, esto es, el desprecio, va acompañada necesariamente del sentimiento de una amenaza de la pérdida de personalidad” (Honneth, 2011, p. 137)

Cuando existen violaciones en la normatividad de las relaciones sociales hay un efecto en las experiencias morales, puesto que en palabras de Ricoeur (2000) el reconocimiento es una experiencia ética.

Para Ricoeur (2005) el reconocimiento es la configuración de la conciencia del sí con el otro, la cual se desarrolla en la persona que se considera agente. Ser agente entonces es poseer capacidades que permiten el reconocimiento propio.

El proceso del reconocimiento se constituye a través de la narración. En la presente propuesta, la narración se construye a partir de los mitos que recrean los arquetipos masculinos y femeninos para dar lugar a la conformación de una identidad de género. En este sentido, una ética de género es una ética del reconocimiento de la diferencia construida narrativa y arquetípicamente.

El reconocimiento de Ricoeur se entrelaza igualmente con Hegel (2006):

En el acto de reconocer el **sí mismo** deja de ser esta singularidad; en el reconocimiento el sí mismo alcanza dimensión jurídica, es decir: que su existencia ha dejado de ser inmediata. Lo reconocido es reconocido como valiendo *inmediatamente*, por su **mero** ser; pero precisamente *este ser está producido a partir del concepto*, es ser reconocido; el hombre es reconocido necesariamente y necesariamente reconoce. (p. 176)

Lo anterior muestra como desde Hegel (2006), el reconocimiento del sí mismo da la apertura hacia el reconocimiento de la diferencia en el ámbito de la justicia. La persona capaz incluye las capacidades que son necesarias para la constitución de la identidad en el encuentro consigo mismo y con el otro dentro de los espacios sociales, culturales y políticos.

El camino que recorre el propio Ricoeur en el reconocimiento, lo lleva a profundizar en el reconocimiento mutuo, entendido como el deseo de ser reconocido. El reconocimiento mutuo integra la reciprocidad y la mutualidad, en la cual según Honneth (1997):

El concepto de reconocimiento [dentro de una eticidad]<sup>6</sup> representa para ello un medio bien apropiado, porque engendra formas de interacción social en vista al respeto, contenido en ellas [...]. Hegel, que no puede pensar tal concepto, funda su propia teoría de la eticidad [...] sobre las relaciones con la instancia superpuesta del Estado, en lugar de hacerlo sobre las de la interacción de los miembros de la sociedad. (p. 76-77)

<sup>6</sup> La bastardilla es de la autora de la presente propuesta.

La cita anterior nos muestra como requerimiento dentro del análisis de una ética de género, la inclusión del otro mediante el respeto, ese otro dentro de la interacción social, es el otro generalizado y el otro concreto, como lo afirmaría Benhabib (2004, 2006a, 2006b). Una ética de género que integre el reconocimiento a la diferencia dentro de la constitución de la sociedad, la cultura y el Estado. La eticidad como se puede visualizar, integra la reciprocidad aristotélica y la mutualidad ricoeuriana. Por lo anterior, en este punto se hace necesario retomar la definición de Paul Ricoeur sobre la ética. La ética es “aspirar a la verdadera vida con y para el otro en instituciones justas” (Ricoeur, 2003a, p. 186). En otras partes, el autor le agrega “vida buena” o,

La aspiración de una vida cumplida bajo el signo de las acciones estimadas buenas, y el de moral para el campo de lo obligatorio, marcado por las normas, las obligaciones, las prohibiciones, caracterizadas a la vez por una exigencia de universalidad y por un efecto de coerción. (Ricoeur, 2007, p. 241)

Con las consideraciones de vida buena o acciones estimadas buenas, es más clara la alianza del autor hacia el enfoque aristotélico sobre la ética (Ricoeur, 2007, p. 242). Visión, en la cual, el fin último de los seres humanos es llevar una vida feliz, donde la felicidad se equipara con una vida buena, en relación con otros. En este sentido, una ética de género necesita tender hacia ese tipo de vida, que se configura dentro del reconocimiento del que Honneth (2011) propende al hablar de Hegel (2006). Puesto que en Honneth (1997) hablar de un concepto formal de vida buena, es remitirse a la eticidad, se hace pertinente un reconocimiento en la amistad, la familia y luego a la sociedad, para terminar con el Estado donde se configura la eticidad (Hegel, 2006).

## CONCLUSIÓN

### Remates de los tejidos

Para concluir, una ética de género desde el reconocimiento de la diferencia narrativa y arquetípica, en primera medida, necesita integrar la igualdad. La igualdad es el concepto central de los feminismos de la igualdad y en la presente propuesta se traslada hacia una resignificación de la misma, ya que una auténtica igualdad necesita la búsqueda por la diferencia de acuerdo con Di Nicola (1991). Por tanto, se integra dicha corriente hasta llegar a los feminismos de la diferencia y terminar en un enfoque de género recordando a Posada (1993) para enfatizar que la idea de esta autora no es

negar la igualdad, sino desvanecer las relaciones desiguales que se han configurado en el patriarcado y de allí pasar a la reflexión de la diferencia.

Los feminismos de la igualdad focalizan sus esfuerzos hacia la consecución de una política con una igualdad en la libertad y en una igualdad de oportunidades. Las reivindicaciones fundamentales de los feminismos de la igualdad se articulan en torno al derecho a la educación, el derecho al trabajo, los derechos matrimoniales con respecto a los hijos y el derecho al voto.

Por su parte, en los feminismos llamados de la diferencia, en los cuales se sustenta el presente artículo, este concepto es entendido como la capacidad relacional que desde la significación del sí mismo en el reconocimiento del otro, posibilita la consciencia de un hombre y una mujer como agentes de su identidad narrativa arquetípica. Es en la diferencia en la que se puede construir una ética del reconocimiento, puesto que el reconocimiento se da en la conciencia que tengo de mí en el otro, o sea la consciencia de la identidad y de la diferencia entre los hombres y las mujeres.

En cuanto a una ética de género que contenga una libertad con solidaridad y responsabilidad, se hace necesario decir, como lo afirma Ricoeur (2000), que el ser humano tiene libertad para reconocerse en el otro. Este proceso es un reconocimiento ético, es la memoria y la promesa de cada ser humano en la solicitud del agente capaz.

Desde la psicología arquetipal, los hombres y las mujeres necesitan comprometerse con una responsabilidad social y política (Adams, 1999), para tomar decisiones libres y solidarias en la construcción de una ética de género (Young, 2000). Esta responsabilidad social incluye la integración de la identidad, es decir el reconocimiento de la identidad narrativa y arquetípica que se va configurando en cada relato arquetípico biográfico de los hombres y las mujeres, considerados cada uno en su singularidad particular. En este orden de ideas, en una ética de género, la responsabilidad es el punto en el que convergen la ética aristotélica y la ética kantiana, ya que contiene la responsabilidad de las acciones de los hombres y las mujeres (Ricoeur, 1981), capaces de narrarse arquetípicamente y, por tanto, de construir una ética de género. En la integración de la identidad, también se integran las características negativas y positivas de los arquetipos, donde se acepten todas las capacidades y diferencias para encontrar el punto medio a la manera de la *phrónesis* aristotélica.

Una estructura social con una ética del reconocimiento, posibilita la equidad, ya que tanto los arquetipos de los hombres-masculinos como en los arquetipos de las mujeres-femeninos, son expresión de cualidades indistintas para los géneros, características llamadas femeninas y masculinas necesarias para la construcción de una sociedad democrática, pacífica y asertiva. Así, la cultura podrá resignificar las características de flexibilidad y habilidades comunicativas, ser formadora de seres humanos con ética ciudadana, críticos, proactivos y constructores de paz, capaces de

tomar decisiones autónomas, agentes de escenarios de socialización, con metas claras y con la fortaleza necesaria para recorrer el camino y, sobre todo, con la sabiduría para resignificar el pasado, construir conocimiento, vivir el presente y configurar un futuro desde, para y con desarrollo humano y desarrollo social para una ética de género del reconocimiento de la diferencia narrativa arquetípica.

## REFERENCIAS

- Adams, M. (1999). La escuela arquetipal. En P. Young. (Ed.), *Introducción a Jung* (pp.161-183). Madrid, España: Cambridge University Press.
- Aristóteles. (2000). *Ética Nicomaquea. Política*. Ciudad de México, México: Porrúa.
- Benhabib, S. (2004). *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona, España: Gedisa.
- Benhabib, S. (2006a). *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona, España: Gedisa.
- Benhabib, S. (2006b). *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Bolen, J.S. (1994). *Las diosas de cada mujer. Una nueva psicología femenina*. Barcelona, España: Kairós.
- Bolen, J.S. (2002). *Los dioses de cada hombre. Una nueva psicología masculina*. Barcelona, España: Kairós.
- Di Nicola, G. (1991). *Reciprocidad hombre/mujer Igualdad y diferencia*. Madrid, España: Narcea.
- Etxeberria, X. (2000). *Ética de la diferencia. En el marco de la antropología cultural*. Deusto, España: Universidad de Deusto.
- Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia*. Barcelona, España: Herder.
- Habermas, J. (1993). *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Madrid, España: Taurus.
- Hegel, G. (1985). *Fenomenología del Espíritu*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. (2006). *Filosofía real*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona, España: Crítica.
- Honneth, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Fundamentación normativa de una teoría social*. Barcelona, España: Katz.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid, España: Trotta.
- Jaggar, A. (2001). *A Companion to Feminist Philosophy*. London: Blackwell.
- Jung, C. (1997). *Arquetipos e Inconsciente Colectivo*. Barcelona, España: Paidós.
- Jung, C. (2004). *Obras Completas. La dinámica de lo inconsciente*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Neumann, E. (1960). *Psicología profunda y nueva ética*. Buenos Aires, Argentina: Compañía general fabril editora.

- Nietzsche, F. (1998). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, España: EDAF.
- Posada, L. (1993). Prólogo. En L. Cirillo. (Ed.), *Mejor huérfanas. Por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia* (pp. VII-XVII). Barcelona, España: Anthropos.
- Ricoeur, P. (1981). *El discurso de la acción*. Madrid, España: Cátedra.
- Ricoeur, P. (1985). *Hereméutica y Acción. De la hereméutica del Texto a Hereméutica de la Acción*. Buenos Aires, Argentina: Docencia.
- Ricoeur, P. (1999). *Historia y narratividad*. Barcelona, España: Paidós.
- Ricoeur, P. (2000). *Del texto a la acción. Ensayos de hereméutica II*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2003a). *Sí mismo como otro*. Madrid, España: Siglo Veintiuno Editores.
- Ricoeur, P. (2003b). *Tiempo y Narración III*. Ciudad de México, México: Siglo Veintiuno Editores.
- Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid, España: Editorial Trota.
- Ricoeur, P. (2007). Ética y Moral. En C. Gómez. (Ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX* (pp. 241-255). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Ricoeur, P. (2010). *Del texto a la acción. Ensayos de hereméutica II*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Romero, J. (2001). Hybris y Sujeto. Ética y estética de la existencia en el joven Nietzsche. *Revista Diálogo Filosófico*, (52), 77-93.
- Young, I. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid, España: Cátedra.