

**La relación conceptual entre sexualidad e identidad: el análisis crítico de Camille Paglia en
*Sexual Personae: Art and decadence from Nefertiti to Emily Dickinson***

Daniela A. Sánchez Patiño

Trabajo de Grado para Optar al Título de Filósofa

Director

Óscar G. Flantrmsky Cárdenas

Master en Filosofía y Estudios Clásicos

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de filosofía

Filosofía

Bucaramanga

2023

Tabla de Contenido

Introducción.....	4
Apolo y Dioniso: El Origen Mitológico de la Naturaleza y la Cultura.....	11
La Visión Nietzscheana del Mundo Artístico Occidental: Apolo y Dioniso	11
De Nietzsche a Hobbes, de lo Artístico a lo Contractual: una mirada hobbesiana del hombre ...	18
Sexual Personae: Art from Nefertiti to Emily Dickinson.....	24
Identidad Femenina.....	25
Identidad Masculina.....	30
Sexual Personae.....	36
Conclusiones.....	44
Referencias.....	50

Resumen

Título: La relación conceptual entre sexualidad e identidad: el análisis crítico de Camille Paglia en *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson**

Autor: Daniela Alejandra Sánchez Patiño**

Palabras clave: sexualidad, identidad, naturaleza, cultura, apolíneo, dionisiaco, sexual personae, poder.

Descripción:

La presente investigación tiene como fin, analizar los conceptos de sexualidad e identidad en torno al yo del individuo, desde la perspectiva filosófica de Camille Paglia, la cual mostrará cómo la tesis de la autora se enfoca, particularmente, en demostrar que la cultura occidental ha tenido una gran influencia en el desarrollo conductual del individuo, en específico, sobre la sexualidad y la identidad. Así, para el desarrollo de estos dos conceptos, la autora los problematiza, a través de la dialéctica filosófica de lo apolíneo y lo dionisiaco, conceptos que remiten a los términos de naturaleza y cultura. Con lo cual, la tesis de Paglia lleva a problematizar cada concepto planteado, desde dos corrientes teóricas; por un lado, la corriente

naturalista, que remite a una naturaleza primitiva del hombre; y por otro lado, una corriente construccionista, que surge como consecuencia de lo planteado en el naturalismo, y que expone, en cambio, que ningún concepto tiene una particularidad a priori en el hombre, sino que se construye en paralelo a través del lenguaje. De esta manera, Camille Paglia expone que el desarrollo de los conceptos de sexualidad e identidad en la psique del hombre, se desarrollan conflictivamente, dado que hay dos planos dialécticos que intentan conquistar cada concepto.

*Trabajo de grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de filosofía. Director: Óscar G. Flantrmsky Cárdenas.

Abstract

Title: The conceptual relation between sexuality and identity: Camille Paglia's critical analysis in *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson**

Author: Daniela Alejandra Sánchez Patiño**

Key Words: sexuality, identity, nature, culture, apollonian, dionysian, sexual personae, power

Description:

The present research aims to analyze the concepts of sexuality and identity around the individual's self from the philosophical perspective of Camille Paglia, which will show how the author's thesis focuses, particularly in demonstrating that Western culture has had a great influence on the behavioral development of the individual, specifically on sexuality and identity. Thus, for the development of these two concepts, the author problematizes them through the philosophical dialectic of the Apollonian and the Dionysian, concepts that refer to the terms of nature and culture. Therefore, Paglia's thesis leads to problematize each concept aforementioned from two theoretical currents; on the one hand, the naturalistic current, which refers to a primitive nature of man; and the other hand, a constructionist current, which arises as a consequence of what is proposed in naturalism, and which exposes, instead, that no concept has a

priori particularity in man, but is built in parallel through language. In this way, Camille Paglia explains that the development of the concepts of sexuality and identity in the psyche of man, develop conflictively, since there are two dialectical planes that try to conquer each concept.

*Bachelor Thesis

**Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de filosofía. Director: Óscar G. Flantrmsky Cárdenas.

Introducción

El sexo, la sexualidad, el género y la identidad son conceptos que comenzaron a tener una relevancia política y social a partir del siglo XX, con las revoluciones de las teorías feministas y de las teorías gay y lesbianas, las cuales, con la demanda por el reconocimiento de su personalidad o de su identidad, diferente de la identidad hegemónica heteronormativa, buscaban derogar estas sociedades totalizantes, que tenían como base los principios de la heterosexualidad.

Así, los grupos feministas y los grupos lésbicos que atentaban contra la hegemonía heteronormativa se dividieron en dos corrientes teóricas: por un lado, las corrientes construccionistas o desnaturalistas, que sostenían que la sexualidad y la identidad genérica no eran un hecho natural, sino construcciones sociales; y, por otro lado, las corrientes naturalistas, que se establecieron dentro de un marco descriptivo de las ciencias naturales, con la aseveración de que la sexualidad era lo natural o lo innato en el hombre.

A partir de estas dos teorías se entró en la clásica dicotomía naturaleza y sociedad¹, la cual se había solidificado a principios de la modernidad, con los llamados filósofos contractualistas. Estos afirmaban que el Estado era un pacto entre individuos, cuyo fin era el sometimiento a leyes que garantizaran la paz, la seguridad y la libertad, y que, además, liberara a los individuos de la *salvajidad* que la naturaleza representaba.

¹ Esta dicotomía presenta, principalmente, a la naturaleza como lo contrario a la sociedad, es decir, donde no existen las leyes, mientras que, secundariamente, la sociedad se define como un grupo de personas establecidas sobre un contrato, toda vez que este va en contra de la naturaleza primitiva del hombre, pero que, al mismo tiempo, se edifica sobre ella, para que el orden social pueda tener una legitimidad, en tanto que la función de este, es la actualización o la trascendencia de ese estado de naturaleza.

Por tanto, dentro de estos discursos políticos de la modernidad, la sexualidad se ubicó dentro del ámbito de la naturaleza, en un marco biológico en el que, en concordancia con la argumentación de la constitución de la sexualidad como *natural*, se definió que su principal elemento debía ser la reproducción. De ahí que, de esta posición naturalista, se desprendieran, simultáneamente, dos posiciones políticas muy fuertes. Por un lado, el discurso conservador, el cual afirmaba que esta esfera de lo sexual debía ser controlada y disciplinada por el orden social, ya que representaba el exceso y el descontrol, enemigos de este; mientras que, por otro lado, el discurso liberal apuntaba a que el orden social reprimía la sexualidad de los individuos, e impedía el desarrollo de su personalidad.

Así, todo el argumento sobre la inscripción de la sexualidad, ya sea como característica elemental o constructiva, inició, por consiguiente, con la marea feminista. Este movimiento, iniciado a mitad del siglo XIX, tuvo como propósito abolir la esclavitud y acabar con la segregación y privación de los derechos, tanto de las mujeres como de los afroamericanos, con lo cual el feminismo, como movimiento organizado, en primer lugar, progresó, de la mano de otro grupo oprimido, los afroamericanos, y, en segundo lugar, se sostuvo gracias al entorno religioso de donde provenían las fundadoras del sufragismo², a saber, la sociedad religiosa de los amigos o cuáqueros³. De este modo, gracias a los ideales liberales que profesaban como religión, en los que se equiparaban a hombres y mujeres por igual, las sufragistas aprendieron el arte de hablar en público, habilidad que sirvió, poco después, tanto para las manifestaciones a favor del voto

² El sufragio de las mujeres, considerado como la primera ola del feminismo, tuvo como propósito obtener el voto para las mujeres. Al respecto, véase Matilla (2018)

³ Varias de las primeras sufragistas provenían de una familia protestante cuáquera, p. ej. la sufragista Susan B. Anthony y Lucretia Mott. Véase Paglia (2018)

como para la manifestación de la década de 1870, que fue conocida como “La cruzada de las Mujeres” o “La Guerra Santa de las Mujeres”⁴.

Esta iniciativa de regular la conducta privada a través de lo público, que más adelante fue proclamada bajo el lema de *lo personal es político*, fue un componente necesario para el inicio de la segunda ola del feminismo, dado en los años sesenta del siglo XX, el cual mantenía, como único propósito, liberar sexualmente a la mujer de la mediática promoción de la maternidad y la familia como el logro más grande para ella. Así, de esta ideología feminista contra el sexismo presentado, nació el primer grupo político dedicado a asuntos de la mujer: la *National Organization for Women*, fundado tres años después de la publicación de *La mística de la feminidad*, de Betty Friedan, fundadora principal de la organización.

Sin embargo, posterior a la década de 1970, Friedan abandonó el grupo de fundadoras de la organización, debido a la homofobia que ella sostuvo contra las lesbianas militantes, ya que, pese a la revolución sexual presentada en los años sesenta, aún conservaba ella una postura política conservadora, que la llevó a pensar que la homosexualidad femenina alejaría del feminismo a las mujeres estándar. Por ello, para la década de los noventa, se inició la tercera ola del feminismo -término acuñado por Rebeca Walker (Paglia:2018)-, en la cual, imperaba la intención de cambiar el concepto de “sexo”, por el de “género”, y su consideración como

⁴ La Guerra Santa de las Mujeres, descrita por Paglia (2018) en la conferencia inaugural del ciclo “The Legacy and Future of Feminism”, pronunciada el 10 de abril de 2008, muestra un movimiento sufragista de la abstinencia, cuyo objetivo era prohibir el alcohol, ya que este se consideraba un problema para la mujer debido a la falta económica que significaba el malgastar en alcohol, y que, al mismo tiempo, representaba un abandono de los hijos y maltrato de la mujer. Esta lucha, finalmente, logró imponer 14 años de ley seca en EE. UU., después de la Primera Guerra Mundial.

construcción social manipulable por la ciencia y la tecnología, como se notó, posteriormente, con las teorías cyborg⁵, de Donna Haraway, y la teoría Queer, de Judith Butler.⁶

Así, para el año de 1990, con el auge de la tercera ola, salió a la luz la obra doctoral de la académica Camille Paglia, quien, en su obra *Sexual personae* (1990), se opone contra el postestructuralismo presentado con esta nueva ola, tal como ella misma lo afirma: “El postestructuralismo es puro construccionismo social y niega que el género tenga base biológica alguna, atribuyendo demencialmente todas las diferencias sexuales al lenguaje” (Paglia, 2018, p. 85). Con esto, la obra de Paglia, en primer lugar, se enfoca, más que nada, en mostrar que el concepto de identidad, planteado por las feministas de la tercera ola, como construcción social y sin relación alguna con el concepto de sexo, está relacionado con la naturaleza primitiva del hombre, la cual Paglia asocia con el concepto de lo sexual. Y, en segundo lugar, muestra cómo el proceso identitario desarrollado en la psique del individuo es influencia de la amplia cultura de Occidente. En suma, *Sexual personae* debate el problemático concepto de identidad, sexualidad y género, además de otros conceptos como el arte y la cultura, los cuales desarrolla, precisamente, a partir de la dialéctica filosófica de lo apolíneo y lo dionisiaco.

Por lo tanto, la presente investigación tiene como fin mostrar el pensamiento crítico de Camille Paglia, quien, en *Sexual personae*, analiza la relación conceptual establecida entre identidad y sexualidad, en torno al concepto del yo⁷ del individuo. Así, si bien la teoría filosófica

⁵ Donna Haraway presenta en la teoría cyborg, un organismo cibernético, un cuerpo híbrido que ya no tiene una identidad masculina o femenina, sino múltiple, y que lucha contra el paradigma de la informática de la dominación. Sobre este campo tecnológico en el cual se pierde la identidad debido a su carácter fluido y ambivalente es que se erige el concepto de cyborg, una criatura, que, como afirma Haraway, está en un mundo post genérico, ya que aniquila la teoría de la naturaleza femenina. Al respecto, véase Haraway (1991).

⁶ Véase, Butler (2007).

⁷ Tómese el concepto del yo en términos psicoanalíticos, consciencia e inconsciencia.

y feminista de la autora va dirigida contra el pensamiento feminista de la tercera ola, esta investigación solo se basará en mostrar cuál es la relación conceptual que establece Paglia entre los dos conceptos ya mencionados, sin incluir, de momento, ninguna otra teoría como contraparte, ya que el objetivo de la investigación es mostrar la vinculación de los dos conceptos, a partir del pensamiento de la académica. De este modo, la investigación pretende dejar abierto el debate filosófico, para que el lector lo pueda contraponer con el pensamiento, ya sea de Haraway, de Butler o de cualquier otra teórica del feminismo, que aporte a la discusión de la identidad genérica.

De esta manera, la investigación se dividirá en tres capítulos. Un primer capítulo en el que se expone brevemente la obra filosófica de Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la tragedia*, en la cual se hará enfoque sobre dos conceptos particulares que estarán presentes a lo largo de toda la argumentación pagliana, a saber, lo apolíneo y lo dionisiaco, los cuales remiten, simbólicamente, al dualismo de la naturaleza y la cultura, dualismo en el que, tanto Nietzsche como Paglia, ven el origen conflictivo que se da en la psique del individuo. A continuación de este primer capítulo, se expondrá la teoría contractualista de Thomas Hobbes, para tener como referente teórico el porqué de aquel dualismo trágico. De esta manera, en este capítulo se expondrá, en suma, la visión hobbesiana del estado de naturaleza del hombre, y, al mismo tiempo, su visión del hombre en contacto con el contrato social, para determinar, de esta forma, la implicación que estos dos conceptos tienen tanto en la sexualidad del individuo como en su formación genérica. Por último, en un tercer capítulo, se expondrá completamente la visión humanista de Camille Paglia sobre la relación identidad-sexualidad. Este tercer capítulo se estructurará en tres partes, con el fin de que el lector comprenda, de manera más precisa, la

relación entre estos dos conceptos. Para ello, inicialmente, se realizará un primer acápite denominado *identidad femenina*, en el que se expondrá, a la luz de las teorías de Paglia, la identidad de la mujer en relación con su sexualidad, y los argumentos que llevan a la autora a plantear una identidad en la mujer, a partir de su sexualidad natural. Seguido de esto, se realizará un segundo acápite denominado *identidad masculina*, en el que se expondrá cómo la identidad del hombre se construye o se solidifica al mismo tiempo que se construye el orden social. Se realizará, en efecto, un barrido teórico y conceptual por diversas culturas y religiones, específicamente la cultura egipcia, para demostrar las diversas cualidades fisiológicas que llevaron al hombre a construir su identidad lejos de la sexualidad -a diferencia de la mujer que construye su identidad sobre esta misma-, y cómo influye, de igual forma, el concepto de lo sexual en la psique masculina, para que el hombre construya su identidad lejos de este aspecto, y lo construya, en cambio, con base en otros aspectos determinados. Ya en tercer lugar, se realizará un último acápite denominado *Sexual personae*, en el cual, como efecto del primer y segundo acápite, se mostrarán los denominados personajes sexuales que, mediante máscaras, intentan eludir o presentar, de cierta forma, la ansiedad sexual expuesta con anterioridad, la cual tiene un sujeto activo y un sujeto pasivo, a saber, el femenino y el masculino, respectivamente. Con esto, se pretende haber resuelto la pregunta de investigación planteada, para dar paso, finalmente, a las conclusiones a las que la presente investigación ha conducido.

el su

La Visión Nietzscheana del Mundo Artístico Occidental: Apolo y Dioniso

La visión griega del mundo se distinguió, principalmente, de otras cosmovisiones, por el desarrollo del arte figurado como deidad, a partir de las experiencias oníricas que tenían los griegos, en las cuales el mundo onírico se presentaba como la apariencia más verdadera, y en cuya producción le aparecían a los griegos figuras corporalmente sobrehumanas, las cuales adoptaban como deidades, en un plano figurativo en el que el mismo griego era el escultor, y cuyo resultado artístico fue la creación de un nuevo mundo, donde gobernarían los dioses. En este plano onírico, consideraban, no solo se movía el hombre como un ser creador, capaz de afectar lo que le rodeaba, sino también, como un ser capaz de ser afectado, no solo sombríamente⁸, por las manifestaciones psíquicas.

Así, el juego onírico donde se movían los sentimientos y las emociones, era experimentado por el hombre como vivencias de una realidad propia que daba paso al nacimiento de la figura divina más importante: Apolo. Apolo fue, pues, ideado como el dios de las fuerzas figurativas; el dios del sueño, el dios del arte, que dominaba tanto la bella apariencia del mundo fantástico como la burda realidad. Era el dios vaticinador, la divinidad de la luz; en él se encontraba la verdad superior, el dios de la razón que, con medida, limitaba las salvajes emociones. Por ello, Nietzsche (1973) define, en la figura divina de Apolo, *el principio de*

⁸ Nietzsche define al plano onírico como algo más allá de un juego de sombras o una sensación de apariencia, debido a que en lo onírico también el hombre es afectado por emociones de tristeza, alegría o rabia; en suma, “toda la divina comedia” de la vida y del infierno. (Nietzsche, 1973)

individuación, que ya la filosofía schopenhaueriana habría expresado, principio en el cual cada uno está, de cierta manera, en sí mismo, individualizado y particularizado.

No obstante, el principio de individuación, el cual surgió como efecto de las visiones oníricas junto con las manifestaciones en la personalidad del individuo, se fragmentó, cuando el razonamiento del sujeto, acostumbrado a las ideas divinas manifestadas oníricamente, sucumbió a las vivencias de la burda realidad a la que intentaba medir. Esta infracción parte desde el fondo más íntimo del sujeto, de su naturaleza, como una resistencia contra todo aquello que representaba el dios Apolo. A esta naturaleza Nietzsche la simboliza con la divinidad de Dioniso.

Ahora bien, la semejanza de lo interior, de la naturaleza primitiva del hombre con el dios griego, parte de los cultos primitivos en los que se adoraba a Dioniso a través de un estado de embriaguez, así como también mediante todo aquello que representara lo líquido (la sangre, la leche, el agua y los fluidos corporales), ya que era mediante la bebida narcótica, que se perdía el principio de individuación. De este modo, Nietzsche presenta los efectos fenoménicos de lo apolíneo y lo dionisiaco, cuando afirma que estos son

por analogía a los estados fisiológicos y psicológicos del sueño y la embriaguez.

En el sueño asistimos al mundo caracterizado por la producción de imágenes y la fantasía, en cambio, con la embriaguez se experimenta un estado de éxtasis que acompaña al olvido de la subjetividad. Lo apolíneo se refiere al mundo de la medida y el orden, en el cual reina la medida. Se trata de la representación del orden espacio-temporal de los fenómenos en los cuales, rige el principio de

individuación. El ámbito característico de lo apolíneo es la apariencia. Con lo dionisiaco, en cambio, asistimos al olvido total de la subjetividad. Aquí domina la desmesura y la pérdida del límite. (Cortez, 2001, p. 29)

Por tanto, al fraccionarse el principio de individuación, el individuo atraviesa una pérdida de sí mismo, que lo llevaba a su naturaleza primitiva de lo colectivo, tal como lo afirma Nietzsche (1973) de la siguiente forma:

bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre. De manera espontánea ofrece la tierra sus dones, y pacíficamente se acercan los animales rapaces de las rocas y del desierto. De flores y guiraldas está recubierto el carro de Dioniso: bajo su yugo avanzan la pantera y el tigre. (p. 46)

Estas afirmaciones sobre los atributos dionisiacos remiten todas a un único concepto, contrapuesto al principio de individuación, y es el concepto de lo *Uno primordial*: el ser humano como miembro de una comunidad superior, reunido y reconciliado con el otro. En este polo opuesto de lo apolíneo, que ya no es la delicia de la existencia en el sueño, sino la delicia de la existencia en la embriaguez, en la que el hombre ya no ve como figuras artísticas a los dioses, sino que se ve a sí mismo como un dios; ya no es el hombre un artista que imita lo manifestado en sus sueños, sino que es él mismo, ahora, una obra de arte.

Hasta el momento, se ha visto a Apolo y a Dioniso como antítesis artísticas que caminan una junto a la otra. Así, se representa, por un lado, con Apolo, el plano onírico que no llega a atravesar el umbral de lo real, y por otro, con Dioniso, la realidad embriagada que lleva lo real a un plano de aniquilación subjetiva, y a un ensalzamiento de lo Uno. Sin embargo, la dualidad apolínea-dionisiaca, contrapuesta en sí misma por la personificación artística de cada uno, da paso a lo que se conoce hoy en día como el arte griego; no una parte de él, sino en su totalidad, debido al significado de la existencia para los griegos. En efecto, escribe Nietzsche, en el *Nacimiento de la tragedia* (1973), la famosa respuesta del *demon* Sileno al rey Midas, sobre la cuestión de qué es lo mejor para el hombre. Su contestación es, en últimas, el impulso existencial de los griegos, para la creación de los dioses olímpicos: “Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti morir pronto” (p. 54). Así, en su necesidad existencial, el griego creó delante de sí la existencia de los dioses, para superar una y otra vez los horrores que esta misma le presentaba, del mismo modo que, mediante la imitación onírica de las deidades, nacieron con ellos las ideas de belleza, música, orden, conceptualización, entre otras características afines al arte griego y al desarrollo de la vida Occidental.

Ahora bien, el arte griego se desarrolló como *logos*, principalmente a partir de la figura divina de Apolo (el inteligible, el determinado, el medible), que se erigió como oposición contra lo amorfo, lo fantástico y lo impreciso, ya que era, precisamente, esa característica que el principio de individuación le daba al arte, y no tan solo al arte griego, sino al arte occidental, el cual es, en suma, la frontera apolínea, su capacidad de división, de separar, de definir, de formar ideas y personas. Así, esta aparente realidad que el griego ideó para la redención de su realidad

empírica, le permitió crear un imperativo, una ley que rigiera y determinara esta apariencia de la apariencia⁹.

Esta divinización de la individuación determinó, no solo el nacimiento del arte, sino también el nacimiento de la cultura, lo cual llevó a que se dejara la época bárbara y la época de las Amazonas en una esfera pre-apolínea, en la que dominaban la desmesura y el desconocimiento de sí mismo. Por ello, como cultura apolínea, los griegos desarrollaron, en primer lugar, el límite del individuo, seguido de la medida y de un progreso del *sapere aude* que les permitía tener dominio sobre campos como la música, el arte, la política y la arquitectura, de modo tal que todos tenían como base una necesidad estética de la belleza, mientras que, por otro lado, son esos *demonios* de la época pre-apolínea los que a su vez le recordaban al griego apolíneo la desventura y el horror de la realidad, marcados dentro del mito de Prometeo y Edipo:

por causa de su amor titánico a los hombres tuvo Prometeo que ser desgarrado por los buitres, en razón de su sabiduría desmesurada, que adivinó el enigma de la Esfinge, tuvo Edipo que precipitarse en un desconcertante torbellino de atrocidades. (p. 60)

Sin embargo, esta época pre-apolínea se sumergió dentro del efecto dionisiaco, y, pese a todo el esfuerzo realizado por el griego apolíneo por reprimir las costumbres titánicas y bárbaras, cayó ante la seducción de una realidad extática y seductora que deconstruyó la realidad de la apariencia y de la moderación, y la hizo sucumbir, del mismo modo, ante el estridente sonido de la música dionisiaca y ante la desmesura que la naturaleza brindaba en placer, conocimiento y

⁹ Es decir, de lo onírico

dolor, y se volvió, del mismo modo que los preceptos apolíneos, una necesidad básica para el griego. Así, en síntesis, la desmesura se le develó al griego también como una verdad, una verdad contradictoria con los preceptos apolíneos. Por este motivo, Nietzsche considera que el asalto dionísico sobre las culturas apolíneas derrotó y expulsó todo precepto del mismo, pero que, a su vez, llevó a que lo apolíneo tomara fuerza y se mostrara más rígido y amenazador que nunca.

Esta disputa entre lo apolíneo y lo dionísico, o entre lo cultural y lo natural, formó, en cierta manera, el estado y el arte dórico, que, en igual medida de su surgimiento, ayudaron con la formación de esa personalidad occidental: la apolínea. Esto, debido a que tanto el Principio de Individuación como lo Uno primordial se requieren uno del otro, como complemento para la formación del individuo:

En efecto, cuanto más advierto en la naturaleza aquellos instintos artísticos omnipotentes, y, en ellos, un ferviente anhelo de apariencia, de lograr una redención mediante la apariencia, tanto más empujado me siento a la conjetura metafísica de que lo verdaderamente existente, lo Uno primordial, necesita a la vez, en cuanto es lo eternamente sufriente y contradictorio, para su permanente redención, la visión extasiante, la apariencia placentera: nosotros, que estamos completamente presos en esa apariencia y que consistimos en ella, nos vemos obligados a sentirla como lo verdaderamente no existente, es decir, como un continuo devenir en el tiempo, el espacio y la causalidad, dicho con otras palabras, como la realidad empírica. (p. 59)

De esta forma concluye Nietzsche, cuando afirma que Apolo no puede vivir sin Dioniso, y que ambos son, en última instancia, los forjadores del ser helénico, los que han dado a luz a nuevas criaturas, -como la estética apolínea-, que han sido los pilares sobre los que surgió la filosofía y el mundo homérico, y que escindieron, además, la historia helénica, y de ahí la historia occidental, a causa de la lucha entre aquellos dos principios que, del mismo modo, condicionaron el desarrollo del ser humano, como se verá más adelante.

De Nietzsche a Hobbes, de lo Artístico a lo Contractual: una mirada hobbesiana del Hombre

Dilucidada ya una parte del significado de lo apolíneo y lo dionisiaco en el mundo artístico, expuesto brevemente desde la filosofía de Nietzsche, se procederá a emplear estos conceptos desde la perspectiva contractual de Thomas Hobbes, puesto que es menester, para poder vincularlo, de manera causal, a la esfera psicosocial expuesta por Paglia, que se tratará como capítulo final de esta investigación.

La propuesta contractual de Thomas Hobbes (1980) sobre el desarrollo natural y social del hombre lo sitúa en dos planos que divergen el uno del otro: un plano de la ley natural, y un plano de la ley contractual. Naturalmente, todos los hombres nacen con la misma igualdad, independiente de su altura o de su fuerza, ya que la naturaleza¹⁰ ha predispuesto, mediante la razón, el actuar de todos los hombres, el cual está caracterizado por la libertad que cada hombre tiene para usar su poder hacia su propia preservación; por lo tanto, tiene el hombre, como un derecho a priori, defender su vida a toda costa, y al mismo tiempo, tiene prohibido atentar contra su propia vida. Es a este derecho a priori al que Hobbes denomina como derecho natural:

Una ley de naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o regla general encontrada por la razón, por la cual se le prohíbe al hombre hacer aquello que sea destructivo

¹⁰ Entiéndase aquí el término de naturaleza en un sentido contractualista que referencia, no solo el entorno espacial, sino también una característica primitiva del hombre antes del tiempo de la sociedad civil.

para su vida, o que le arrebate los medios de preservar la misma, y omitir aquello con lo que cree puede mejor preservarla. (p. 228)

De este modo, como derecho natural, la preservación del hombre incluye cierto poder con el cual pueda aquél, conforme a su libertad, usarlo en pro de su propio bienestar, siendo los medios la fuerza y la astucia para hacer valer aquel derecho. De esta manera, al no haber restricción alguna en cuanto a los medios para la conservación de sí mismo, y al existir, al mismo tiempo, un riesgo inminente de ser violentado o atacado por otro, el estado de convivencia de unos hacia otros se convierte, inevitablemente, en un estado de guerra de todo hombre contra todo hombre, en el cual cada individuo debe asegurar su propia conservación, así sea, como afirma Hobbes, “dominar, por fuerza o por astucia, a tantos hombres como pueda hasta el punto de no ver otro poder lo bastante grande como para ponerle en peligro” (p. 223). De esta manera, en un plano del derecho natural, no hay hombre que, por más astuto y fuerte que sea, esté seguro y pueda vivir el tiempo que la naturaleza ha destinado para él, de lo cual se sigue que debe el hombre superar y renunciar, en cuanto le sea posible, al derecho natural, y esforzarse por la paz.

Asimismo, en tanto que el hombre esté en un plano natural, no podrá sostener aquella paz que la razón¹¹ le incita a buscar, habida cuenta de que se mantiene en el mismo estado natural de guerra; por consiguiente, debe llegar, en común acuerdo con otros, a renunciar al derecho natural que cada uno tiene para la preservación de su vida, e instaurar, en cambio, una ley o un contrato, en el cual el poder que cada hombre tenga, sea transferido a una persona o un grupo de personas

¹¹ Hobbes define el concepto de razón como un concepto a priori en el hombre, el cual, le prohíbe como regla general, llevar a cabo cualquier acto que sea destructivo para su vida, u omitir cualquier medio para preservarla.

en específico, para formar, consiguientemente, un contrato social. De allí se deriva el crecimiento como sociedad, puesto que en un estado de guerra

no hay lugar para la industria; porque el fruto de la misma es inseguro. Y, por consiguiente, tampoco cultivo de tierra; ni navegación, ni uso de los bienes que pueden ser importados por mar, ni construcción confortable, ni instrumentos para mover y remover los objetos que necesitan mucha fuerza; ni conocimiento de la faz de la tierra; ni cómputo del tiempo; ni artes; ni letras; ni sociedad. (p. 225)

Además, aparte de la inseguridad y miedo constante que padece el hombre en el estado natural, Hobbes presenta otras causas que justifican la creación y la sustentación del contrato social. En primer lugar, el miedo a la muerte, pasión principal y fundamental de todas las demás; en segundo lugar, la pasión del deseo de tener una vida confortable mediante los bienes, y, en tercer lugar, la pasión de la esperanza de que todo aquello que el hombre desea, surgirá mediante el trabajo. No obstante, la premisa hobbesiana de la preservación de la vida tiene validez solo como un pensamiento racional; es decir,

que la preferencia de parte de Hobbes por la expresión negativa “temor a la muerte” en vez de la equivalente expresión positiva de “deseo preservar la vida” tiene por finalidad destacar el carácter pasional de este impulso humano. La preservación de la vida aparece como el bien primario sólo ante la razón; en tanto que la muerte es percibida como mal primario por la pasión que todos los hombres poseen, la pasión del temor a la muerte. En otros términos, el temor a la

muerte es muchísimo más fuerte que el deseo de vivir, ya que, como observa Strauss, todos los hombres temen a la muerte inmediata y directamente; en cambio, desean la vida solo a partir de la reflexión racional que revela que la vida es condición para el logro de la felicidad. (Miranda,2016 , p. 27)

Por lo tanto, el temor a la muerte, como pasión humana, conlleva el anhelo de paz, y obliga al hombre a buscar los medios necesarios para dicha paz, los cuales se hallan por medio de la facultad de la razón. De esta manera, el hombre, en y como sociedad, debe crear un órgano superior, o un poder común a ambos, que pueda regular el derecho natural de todo individuo, en caso de violación alguna del contrato. Es así como, mediante el común acuerdo de los hombres, se crea el Estado civil, cuyo fin, como anteriormente se expuso, es arrancar al individuo de la situación de guerra en la que se encuentra, y prepararlo para conformar una sociedad de paz. En este sentido, Hobbes (1980) afirma que el decreto o lema inicial para la constitución del Estado o la república debe ser la renuncia o traspaso de su derecho natural: “autorizo y abandono el derecho a gobernarne a mí mismo, a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello y autorices todas sus acciones de manera semejante” (p. 267).

Al lado de ello, la institución del poder soberano, que representa masivamente a todos aquellos que han pactado, se define en tres clases de gobierno¹²: el monarca, cuando el representante es un hombre; la democracia, cuando la representación cae sobre una asamblea de

¹² Si bien pueden establecerse más formas de gobierno, como la oligarquía, la tiranía y la anarquía, Hobbes afirma que no son repúblicas en sí mismas, sino sólo extensiones de estas tres primarias, a causa de quienes no están conformes con las repúblicas que los gobiernan. Es decir, que aquellos que están inconformes bajo la monarquía la llaman tiranía; los inconformes con la aristocracia, oligarquía; y con la democracia, anarquía. (1980)

todas las personas agrupadas; y la aristocracia, cuando la asamblea no es de todos, sino solo de una parte (1980). En estos tres tipos de República recae la manera en la que han de ser gobernados los hombres, y por la cual su primitiva naturaleza ha de ser controlada por el bien, la paz y la defensa del contrato social.

Ahora bien, la vinculación filosófica de los conceptos nietzscheanos, expuestos anteriormente, con la visión contractualista de Thomas Hobbes, radica en la similitud que comparten ambos respecto al desarrollo conductual del individuo. Así, por una parte, el dualismo trágico que expone Nietzsche de lo apolíneo y lo dionisiaco, como fuerzas incontroladas e incontrolables, es debido al nacimiento de lo social, que, como se expuso con Hobbes, le incita al hombre a renunciar a todas aquellas acciones que anteriormente realizaba en su estado primitivo. Este nacimiento de lo social se corresponde, mitológicamente, por tanto, con la figura divina de Apolo, que, como ya se expuso, representa el orden, la razón, la medida etc., características que conllevan, a su vez, el orden social.

Asimismo, debido al surgimiento del contrato social, que representa en sí una represión o una subordinación del estado natural del hombre, se origina en el hombre un conflicto psíquico e identitario, cuando renuncia a su libertad natural y sus respectivas condiciones, para asumir, por ende, una libertad convencional y colectiva dentro un cuerpo social. De este modo, el estado natural del hombre, que, en definitiva, se expone como un estado de guerra de todos contra todos, se asimila también, míticamente, con la figura de Dioniso, que representa, además, otras connotaciones descriptivas ya expuestas.

Así, estos dos continuos extremos se influyen constantemente uno a otro. Principalmente, debido a los mecanismos de presión, creados por el orden social y ejercidos sobre los individuos, con el fin de lograr, apolineamente, una unanimidad en la masa, y reprimir, por consiguiente, las características biológicas que, en exceso, llegan a producir un estado alterable en la masa, o bien, a atentar contra la libertad convencional de cada individuo, o contra la propiedad privada establecida por el contrato social. Estas características biológicas son, en síntesis, las pulsiones libidinales, las pulsionales de agresividad y las pulsiones de muerte, y es mediante la represión de lo dionisiaco, que se logra mantener controladas todas estas pulsiones, y conseguir, finalmente, la vinculación social entre los hombres.

Sexual Personae: Art from Nefertiti to Emily Dickinson¹³

Todo problema que se esboza alrededor del concepto de identidad, es un problema, antes que nada, sexual. La problematización de la identidad del individuo inicia con el contacto del hombre con el contrato social, debido a que el surgimiento de un nuevo entorno para el hombre conlleva la renuncia de todo aquello que se formó como parte de sí, previo al acuerdo, y que, ahora, debe ser reformulado bajo lo pactado en el contrato. Más allá del perpetuo estado de guerra de todos contra todos, manifestado por Hobbes como *conditio sine qua non* del hombre primitivo, la característica primordial, o a priori, plantea algo más que un problema en el desarrollo conductual del individuo, pues formula, en cambio, una identificación sobre el yo consciente de aquel; una identificación que, paulatinamente, ha sido reemplazada por otros conceptos de la sociedad occidental.

Identidad Femenina

Paglia (1990) manifiesta que, antes de la conformación del contrato social o de la república, hubo una era en la que se adoraba o se les tenía culto a las fuerzas femeninas, una época matriarcal en la que el dominio de la naturaleza y su fruto pertenecían, única y exclusivamente, a lo femenino. Con ello surgió, asimismo, una veneración por la tierra, un culto a lo terrenal que

¹³ Se ha tomado el título de la obra de Camille Paglia (1990).

conectaba de forma mística con los cultos femíneos, debido a la semejanza, no sólo de los contornos de la tierra con las formas físicas de la primitiva mujer, sino también de la coincidencia de los ciclos terrestres con los ciclos femeninos de menstruación y fecundidad. De esta forma, lo femenino se situó en el centro del primer simbolismo, lo cual dio paso, con ello, a la figura universal de la Gran Madre, que se estableció en toda religión existente.

Esta identificación de lo femenino con lo terrenal, con lo natural, centra el problema que se ha de tratar en este acápite: ¿es la conexión de la mujer con la naturaleza lo que le brinda una identificación sexual, allende al contrato social? ¿Sigue representando para la mujer una identificación este simbolismo? Paglia argumenta, en su favor, que la vinculación que sostiene la mujer con la naturaleza no es parte de una mitificación o una extrapolación de las realidades de ella; al contrario, este simbolismo de un culto precedente es lo que la identifica en un espacio que, antaño, estaba bajo su dominio, pero que, actualmente, es un espacio dominado por el hombre, un círculo social erigido en su contra y contra la centralidad que la naturaleza le brinda a la mujer. Este concepto de centralidad, clave en el psicoanálisis de Erich Neumann, deja al descubierto cómo funciona, de forma inconsciente, este arquetipo de lo femenino; un arquetipo que refiere, en todo caso, a la naturaleza y a los principios primitivos del ser humano. Aquella le brindaba, y le brinda aún- aunque opacado por el entorno social del progresismo- identidad sexual, ya que, *“her sexual maturity means marriage to the moon, waxing and waning in lunar phases. Moon, month, menses: same word, same world. The ancients knew that woman is bound to nature’s calendar, an appointment she cannot refuse”* (Paglia, 1990, p. 10).

Asimismo, la funcionalidad del cuerpo femenino está programado de forma autómeta, pues su cuerpo no obedece a los deseos del espíritu que lo habita, sino que, por el contrario, sigue su función maquinaal hacia su objetivo natural: la concepción. Los embarazos son, inevitablemente, demostraciones deterministas de la sexualidad femenina. En este sentido es, pues, que se puede hablar de identificación sexual; en efecto, cada mes, la mujer se enfrenta a un abismo del ser, un abismo determinista que ella misma representa, el cual conduce a una lucha incesable contra los designios de la naturaleza, que, no obstante, finaliza sin éxito alguno. Sin embargo, la identificación sexual de la mujer con los procesos naturales no representa liberación sexual, ni tampoco liberación social, debido a que, en la medida en que la mujer se convierte en un objeto de culto, es prisionera de su propia inflación. Como diría Freud (1976a), todos los tótems viven en el tabú. De este modo, los modelos de las figuras de la Gran Madre, que ocuparon un lugar en el primer simbolismo, no le otorgaron a la mujer poder alguno, y, por lo tanto, esta quedó atrapada en la veneración simbólica que hicieron de ella.

Ahora bien, este culto hacia lo femenino se conoció como un culto terrenal, ya que la adoración a la mujer constituía, de cierta forma, una seguridad de fertilidad en los cultivos terrenales, una relación de poder entre la mujer y la naturaleza hacia aquello que la rodeaba; es decir, hacia su contrario masculino, el hombre. La relación de poder entre lo femenino-natural subordinaba lo masculino, lo convertía en un no-ser mediante la castración¹⁴, a tal punto que el subordinado terminaba rendido ante la fuerza vital de lo femenino-natural, una castración que se dramatizaba cruelmente mediante ritos, y con la cual se intensificaba tanto la fertilidad femenina

¹⁴Mitológicamente, los encuentros sexuales con las diosas terminaban en la muerte del hombre. La relación sexual con ellas, o el intento de fecundarlas, pasaba de ser un acto sexual común, a un acto *divinus*, por lo que el hombre que intentaba yacer con la diosa, moría, como sucedió con Anquises al yacer con Afrodita, y como sucedió con las vírgenes de Artemisa. (Paglia. 1990)

como la fertilidad vegetal de la tierra, como bien lo respaldan tanto Lewis Farnell (2010) como Paglia (1990), cuando menciona que “la flagelación en los ritos de la vegetación incrementaba la fertilidad o incluso más frecuentemente que «echaba fuera del cuerpo las influencias o los espíritus impuros, convirtiéndolo en un vehículo más puro de la fuerza divina»” (p. 44).

Así y todo, como se mencionó al principio, toda problemática alrededor de la identidad refiere siempre a la sexualidad. Por ello, en los cultos a la Gran Madre, esta es virgen en cuanto que es independiente del hombre, y debido a esto, tiene un doble poder, una doble dualidad -que no es contradictoria- sobre sus hombros: es fertilizadora y virgen al mismo tiempo, lo que implica una independencia superior en el plano sexual que, tanto mítica como religiosamente, ha quedado plasmada en los mitos celestes posteriores.¹⁵

De esta manera, lo masculino se constituye como una mera sombra de lo femenino, algo que fluye o emana de ello, pero sin ser algo más que un simple aspecto o designio de la voluntad femenina. A este propósito, Paglia hace hincapié en la forma andrógina que tomaba el hombre, al participar de los rituales femeninos, e incluso, al ser partícipe de los oráculos. Por ejemplo, el hombre cambiaba de sexo al participar como sacerdote de la Gran Madre, con el fin de convertirse en ella, tal como evidencian las ceremonias de Siracusa, en las que los hombres

Se iniciaban ataviados con la túnica púrpura de la diosa Deméter. En el antiguo

México la mujer que representaba a la diosa era desollada, y un sacerdote se

¹⁵ La doble dualidad de la fertilidad virgen es un dogma que aparece registrado en muchas mitologías y religiones existentes, como lo es en el cristianismo con la imagen de la Inmaculada Concepción, donde María, religiosamente, sigue siendo adorada y tratada como virgen. Igual ocurre con Artemisa, quien es también venerada como diosa de la virginidad, pero, al mismo tiempo, como diosa de los nacimientos; y del mismo modo sucede con Hera y Afrodita, quienes renovaban anualmente su virginidad bañándose en el manantial sagrado. Como último ejemplo, está la diosa egipcia Neit, quien da a luz a Ra por partenogénesis (Paglia:1990).

cubría con su piel. Para referirse al eunuco que oficiaba de sacerdote de la Gran Madre se empleaba el pronombre “ella”. Por eso cambia de masculino a femenino el pronombre cuando Atis de catulo se castra. (p. 44)

En este sentido, queda demostrado, no sólo mitológica, sino también históricamente, la conexión de poder que tenía la mujer con la naturaleza, un poder que, como ya se mencionó, subyuga lo masculino. Con todo y lo anterior, se ha mostrado la conexión primitiva de la mujer con lo terrenal, como un indicio primario de lo que identifica sexualmente a lo femenino fuera del contrato social, una identificación que la condiciona a los procesos materiales de su cuerpo, al mismo tiempo que, sobre estos procesos, se erige una vinculación arquetípica desarrollada a través del concepto de la Gran Madre, arquetipo que se ha extendido de manera inconsciente a lo largo del desarrollo de la humanidad, y que ha determinado, en cierta medida, la identidad del hombre.

No obstante, con el surgimiento del contrato social, los cultos matriarcales llegaron a su fin. Los cultos a lo femíneo, como principio inmanente de fertilidad, no significaron fuerza o viabilidad cultural alguna. De esta manera, con el nacimiento de la cultura patriarcal, la artesanía¹⁶ y el comercio, los cultos femíneos perdieron importancia al punto tal de su extinción, a causa de que aquellos le ofrecían al hombre una serie de recursos que lo liberaron de las acciones u obstáculos que la naturaleza le ponía. Del mismo modo, la aceptación del contrato social y el surgimiento de las religiones celestes marcaron un hito de independencia masculina

¹⁶ Paglia menciona al respecto de la artesanía en la época arcaica, que los instrumentos que usaban para la castración ritual estaban hechos de piedra, y resalta que los de hierro y bronce estaban prohibidos, una muestra de lo prehistórico de estas costumbres. Además, los objetos artesanales hechos de hierro y bronce, no se aceptaron como utilería sino hasta el nacimiento de la cultura patriarcal, lo cual sirvió como sello para identificar o distinguir a esta cultura.

hacia estos cultos. Lo terrenal fue desplazado por lo celeste, y de esta forma, se le dio al hombre una esperanza como hombre, lo cual implicó la reconstrucción del mundo, conforme a un imperio masculino, lo que llevó a la derogación del poder de la Gran Madre.

Identidad Masculina

Ahora bien, las tradiciones judeocristianas, griegas y egipcias, entre otras religiones celestes, marcaron un hito de independencia trascendentalista respecto a los cultos terrenales, al superar y trascender la naturaleza fértil. Esto generó el cambio del *locus* de la tierra al cielo, que, metafóricamente, significó una sustitución del vientre mágico, por la cabeza mágica -como simbólicamente le llama Paglia al culto terrenal y a la religión celeste, respectivamente-, de suerte que, dado este cambio, el hombre tuvo un ascenso cultural, que, con los cultos terrenales, no tenía.

Para empezar, la cultura hebraica, posteriormente transformada en el judeocristianismo, plantea, separada de las otras religiones celestes, la ruptura e independencia total hacia los cultos femeninos mediante la creación. Como relato principal se encuentra el Génesis, en el cual, la primera figura humana creada es masculina, pues la femenina es concebida solo como una añadidura, un acompañamiento para el hombre en su soledad, al mismo tiempo que su creación parte de un pequeño trozo de la costilla de Adán, lo que significa, en últimas, la supremacía de lo masculino y la subordinación de lo femenino. De igual manera, el pronombre significativo del

dios hebraico es un *él*, -Jehováh es un *padre* y no una *madre*-, lo cual constituye una representación que, más allá del sexismo que plantea, muestra una lucha de lo espiritual contra lo material, ya que el culto trasciende desde lo palpable, lo terrenal, hacia un culto celeste, un culto que, como argumenta Paglia, permitió el avance de la cultura.

Por lo tanto, uno de los pilares fundamentales que permitieron la victoria de lo espiritual contra lo material proviene de la cultura egipcia, como algo apotropaico, una defensa contra los horrores que los cultos terrenales y matriarcales presentaban de forma abrupta. Dicho pilar es el concepto de belleza. En *Sexual Personae*, Paglia manifiesta que los cultos terrenales suprimían, metafóricamente, el ojo del hombre, al mantenerlo de forma cegada en el vientre de la madre; esto, debido, no solo a la época arcaica en la que se encontraban, sino, además, a la relación arquetípica del contenedor y del contenido, denominado por Erich Neumann (1963) como *participación mística*: la relación mística entre la madre y el hijo. Con base en esto, la figura de la Gran Madre gobierna una parte del hombre que le impide avanzar progresiva y conscientemente sobre su entorno, impedimento que Paglia simboliza como la ceguera original, un estado primitivo del hombre, que solo recibe señales inconscientes provenientes de su relación primitiva con la madre.

Así pues, al unirse el hombre en sociedad, y trascender los cultos terrenales y maternos, crearon los hombres, como primer acto de su voluntad, la noción de belleza, aplicada, en su totalidad tanto a los seres terrenales como a los objetos fabricados, dándoles límites y proporción, características que antes no poseían¹⁷. Con esto, fue Egipto el que, en primer lugar,

¹⁷ Una de las exposiciones artísticas que sustentan de mejor forma esta afirmación, es la Venus de Willendorf, una estatuilla de la Edad de Piedra encontrada en Austria en 1908.

dio paso al concepto de belleza a través del arte -seguido de Grecia y manipulado demoniacamente por el cristianismo¹⁸-, y consolidó la idea del orden social mediante los acuerdos del Alto y el Bajo Egipto, que permitieron vislumbrar la identidad del hombre fuera de los entornos maternos, una predisposición a la que Paglia denomina como condensación y conceptualización, las cuales comenzaron con los reinados de los faraones.

Esta jerarquía egipcia, y el arte que produjo, presentan intrínsecamente un simbolismo que va arraigado a la identidad del hombre, de la misma manera como la identidad femenina se simboliza con la tierra fértil y demás componentes terrenales; asimismo, como consecuencia de la anterior, la identidad del hombre se simboliza mediante conceptos que refieren, en todo caso a su fisiología sexual. En efecto, conceptos fálicos como *la linealidad, la simetría, la proporción, la condensación, concentración, conceptualización y proyección* han permitido el desarrollo y avance de la cultura. Al seguir el análisis de la psicoanalista Karen Horney (1967) sobre la incapacidad de las niñas de ver sus genitales, frente a la capacidad masculina de verlos, Paglia (1990) lo reorienta con un enfoque metafórico sobre la experiencia formada en cada sexo, al partir de su fisiología sexual. Así:

la certeza ilusoria del hombre con respecto a que es posible la objetividad está basada en la visibilidad de sus genitales. Y en segundo lugar: esa certeza es una finta defensiva frente a la ansiedad que provoca en él la invisibilidad del útero. (p. 22)

¹⁸ El cristianismo ha manipulado notoriamente el avance del arte y al artista mediante el uso moralista del lenguaje, pues el Dios judeocristiano, que crea con palabras, se enfrenta al culto pagano de la imagen, y en su lugar, crea un plano de espiritualidad para el hombre, con el fin de dominar el ojo pagano.

Del mismo modo, la direccionalidad, el enfoque y la proyección masculina se basan en otro punto anatómico del hombre: la micción y la eyaculación. Estas dos funciones le dan al hombre la *concentración* que le permite trascender la naturaleza, y llevar a cabo su acción, una especie de aptitud que, en comparación con la mujer, esta no tiene.

De esta manera, y con base en lo anterior, la construcción egipcia parte de ese simbolismo fálico de la visibilidad y la concentración; las pirámides y estatuas, entre otras construcciones, son objetos elevados al cielo, y representan una glorificación de lo visible, lo cual conduce al nacimiento de lo que la tesis pagliana denomina como *el ojo occidental*, esto es, el esplendor artístico de Occidente basado en la identidad *proyectora* del hombre. Asimismo, la metáfora del ojo funciona, como anteriormente se mencionó respecto al arte, como un amuleto frente a los terrores que los cultos maternos y terrenales presentaban, puesto que el ojo apotropaico aleja el miedo, y atribuye a los objetos características *apolíneas* de definición, límite, simetría y proporción, y establece una distancia entre el ojo y el objeto, lo cual permite una identidad individualizada en cada ente, en comparación con el seno miasmático de la naturaleza, que funde a todos en un mismo ser sin capacidad de distinción.

En síntesis, como se había mencionado en el primer acápite, el concepto de belleza surge como una estrategia apolínea contra lo que se identifica como lo *dionisiaco*, que en términos de Paglia, se define como

la realidad ctónica que Apolo elude, el ciego bregar de las fuerzas subterráneas, la larga y lenta succión, las tinieblas y el cieno. Es la brutalidad deshumanizadora de

la biología y la geología, los despojos y las sangrientas matanzas darwinianas, la mugre y la podredumbre que hemos de apartar de nuestra consciencia para poder mantener nuestra integridad apolínea como personas. (p. 5)

De esta forma, lo bello actúa sobre el objeto, como un marco que detiene el flujo y la determinación de lo natural, y su relación con el objeto artístico es ser la luz interior de este. Ahora, si bien el arte no es necesariamente bello, tal como ya lo intuía Nietzsche, sí establece su conexión con la belleza, en tanto que existe una perspectiva visual, y se relaciona con la figura divina de Apolo, ya que el arte apolíneo “consiste en quedar enredado en la ilusión provocada por el velo de la belleza” (Cortez, 2001, p. 30), la cual presenta, además, un efecto de armonía y unidad del hombre con la naturaleza. En este sentido, Paglia argumenta que el objeto artístico apolíneo mejor creado *es la personalidad occidental*, “el yo seductor, luchador, individualista” (Paglia, 1990, p. 31), que no tiene otra base más que el ego. En suma, su función es simplificar, reducir y condensar.

Esta personalidad es la *identidad* que occidente refleja, principalmente, en lo masculino, y es consentido, secundariamente, por lo femenino. No obstante, la personalidad occidental tiene una lúgubre cadena que sigue atando al individuo al plano material -y que, además, se simboliza mitológicamente con los cultos dionisiacos-, a saber, el plano sexual. De este modo, la lucha, que se había mencionado como lo espiritual contra lo material, es definida por Paglia como la lucha entre lo apolíneo y lo dionisiaco, entre el cuerpo y la mente. Por consiguiente, el plano sexual actúa dentro del orden social como un punto intermedio entre dos extremos que tiran continuamente: el apolíneo y el dionisiaco.

Ahora bien, evidenciada ya la lucha perenne del hombre entre estos dos continuos extremos, definida por Nietzsche como la *tragedia* de la especie humana, y que rige tanto el universo y la naturaleza, como la cultura y la individualidad -mediante el orden, el pensamiento, la belleza, la ética y la razón, y asimismo, mediante la locura, el derroche, los placeres sexuales, entre otros-, juega el hombre, como persona occidental, un papel fundamental que lo ha de significar en medio de la tragedia, y es ser el *héroe trágico*, pues su función es “enfrentar y superar la tragedia; no perder su individualidad en medio del poder devastador, de su abatimiento trágico, de la hecatombe, de las pestes. El heroísmo trágico implica enfrentar y superar la tragedia intentando no quedar diluido” (Pérez et al, 2018, p. 47). En síntesis, el héroe trágico debe superar y trascender a la madre, vencerla mediante las aptitudes fisiológicas con las que la naturaleza le ha dotado y, como lo afirma Nietzsche (1973), liberar a la humanidad del mundo, pues

el héroe trágico, semejante a un titán poderoso, toma sobre sus espaldas el mundo dionisiaco entero y nos descarga a nosotros de él: mientras que, por otro lado, gracias a ese mismo mito trágico sabe la tragedia redimirnos, en la persona del héroe trágico, del ávido impulso hacia esa existencia. (p. 176)

En este sentido, como medio para llevar a cabo su acción, el concepto de *personalidad occidental* engloba un concepto más particular y definido, que le permite al hombre enfrentar y superar la tragedia. Tal concepto es el de *Sexual personae*, propuesto por Paglia (1990), el cual se relaciona íntimamente con el teatro, dado que tiene su origen en las máscaras usadas por los

actores del teatro grecorromano. De esta forma, se puede afirmar que, para Paglia, “la personalidad occidental originó de la idea de una máscara que esconde al yo natural, y así, la sociedad misma es un teatro ritual” (Avital Bloch, 1994, p. 355).

Sexual Personae

Con base en lo anterior, el concepto de *Sexual personae* se crea a partir de las definiciones sociales que se realizaron sobre el género masculino y femenino, al englobar y alejar de la realidad biológica al hombre mismo. La mujer, como bien se mencionó al inicio, tiene una identidad biológica que la ata a lo terrenal, y de la cual difícilmente puede escapar, toda vez que este determinismo biológico la une, física y mentalmente, al desarrollo identitario del hombre. Por una parte, Paglia (1990) argumenta, siguiendo a Freud y a Otto Rank, que el papel procreador que le ha dado la naturaleza a la mujer, es el causante del problema identitario que tiene el hombre, y al que ha recurrido de forma escapatoria, al crear un orden social de tipo patriarcal. Su problema de identidad inicia, por consiguiente, con el trauma primitivo que sufre el hombre -del cual las mujeres están exentas-¹⁹, al separarse del vientre materno, y pasar por el acto sexual de la copulación que, como un símbolo, representa un retorno a la madre. Biológicamente, la contribución natural del hombre a la procreación es pasajera y momentánea. Sin embargo, a pesar de la participación efímera del hombre, siente este, debido a la conexión psíquica, un miedo por la aniquilación sexual que representa la unión con la mujer.

¹⁹ Otto Rank (1961) afirma que son los niños los que, en comparación con las niñas, experimentan el trauma primitivo, es decir, la separación de la madre. Este trauma, evadido por las niñas, se debe al “hecho de que ésta es capaz, mediante la repetición verdadera del embarazo y el parto, de procurarse una satisfacción que se aproxima al máximo a la satisfacción primitiva” (p. 171).

Así, el heterocosmos que crea el hombre, lo forja en tanto que tiene este un complejo de miedo o temor de ser capturado - sexualmente- por la mujer. Por tanto, el problema del hombre oscila entre escapar de la mujer y ser conquistado por el appeal sexual de ella. En esta búsqueda y escape constante, afirma Paglia, la mujer es el verdadero género central, debido a que ella no tiene que crear una realidad alternativa que la identifique, pues su plano, en efecto, es metafísico.

Por otra parte, el argumento pagliano expone, singularmente, un sinnúmero de personajes sexuales, inmorales y aterradores, que intentan, mediante máscaras, ya sea eludir la presión sexual que la mujer representa, o demostrar directamente el poder femenino mediante el miedo masculino. Empero, a pesar del diverso plano de personajes sexuales que presenta Paglia, se analizarán únicamente dos de ellos. El primero es uno de los principales y más inquietantes personajes del sexo, *la femme fatale*, la cual es un aspecto negativo del arquetipo de la madre, que “aparece como un retorno de lo represivo” (p.13). Ella, argumenta Paglia, “es el espectro de la mala consciencia occidental sobre lo natural” (p. 13). No obstante, principalmente, la *femme fatale* se presenta en la psique del individuo como una figura femenina diferente a la figura maternal, debido a su personificación sexual, pues la *femme fatale* representa, ante todo, el aspecto negativo de ella, el cual se desarrolla en el individuo mediante el carácter transformativo del arquetipo. Este carácter tiene la función objetiva de transformar el yo del individuo a través de los complejos o neurosis que se forman tanto en el hombre, como en la mujer, y que se heredan de las relaciones interpersonales con la madre.

De este modo, como personaje sexual, la máscara de la femme fatale oscila entre ambos planos dialécticos, puesto que

representa el poder del misterioso eroticismo inmoral y del magnetismo cautivante que reproduce el paganismo dionisiaco. Por otra parte, su frialdad y calidad de inalcanzable son apolíneos y así en ella reside el conflicto entre la naturaleza y su enemigo, la moralidad". (Bloch, 1994, p. 358)

Asimismo, como aspecto negativo, la femme fatale representa el miedo y la angustia que siente el hombre por la mujer, miedo producido por el carácter elemental de la participación mística, el cual se evidencia por medio de las relaciones de parentesco entre madre e hijo, y que, en concordancia, produce un vínculo que, en la mayoría de casos, es indisoluble. Por esta razón, la relación mística entre la madre y el hijo puede, por situaciones indeterminadas, convertirse en fatalidad para este, con lo cual el miedo a la femme fatale se simboliza como miedo ante los órganos femeninos, y, específicamente, ante los órganos de la madre, debido al trauma primitivo.

Por consiguiente, tal angustia, en efecto, se representa en las leyendas de las culturas nativas del Norte de América, con el mito de la *vagina dentata*, el pez carnívoro que habita en la vagina de la Madre Terrible:

el mito de los indios norteamericanos de la *vagina dentata* es una transcripción espantosamente directa del poder femenino y del miedo masculino.

Metafóricamente, todas las vaginas tienen unos dientes secretos, pues el macho sale con menos que cuando entró. (Paglia, 1990, p. 13)

De esta forma, el miedo inconsciente que siente el hombre ante los órganos femeninos se representa, significativamente, como *angustia primitiva*, y logra vencerla el niño, cuando, convertido en hombre, “impulsado por su tendencia inconsciente, se ve obligado a crearse una forma sustitutiva de esa reproducción, identificándose con la madre” (Rank, 1961, p. 171). Esta forma sustitutiva se refleja por medio de la satisfacción sexual que implica el deseo de procrear, el cual, como tendencia inconsciente para la restauración con la madre, avanza desde la angustia primitiva, es decir, desde la angustia que provoca el trauma del nacimiento, hasta convertirse en libido primitiva.

Ahora bien, el aspecto nefasto de la *femme fatale* aparece simbolizado por animales que devoran o envuelven a sus víctimas, tales como dragones, peces carnívoros o serpientes. Así también, a lo largo de la historia, y desde las mitologías hasta la religión, la mujer ha encarnado el papel de ser la portadora del mal, aquella que acarrea un fin desgraciado a quienes atrae. En este sentido, se encuentra, religiosamente, la imagen de Eva. Si bien el Génesis es muy sutil en la forma como presenta la persuasión de Eva a Adán, y a pesar de mostrarla, no como un símbolo de malicia, sino de inocencia ante su descubrimiento, Eva logra convertirse, arquetípicamente, en una *femme fatale*, debido a que consigue traer la desgracia a la humanidad. Por otro lado, la imagen mitológica de Circe también personifica este arquetipo, en vista de que, como hechicera, atrae y encanta a los marineros, con el fin de convertirlos en bestias. Sucede del mismo modo

con Medusa, quien convierte en piedra a todo aquel que la mira a los ojos. Y, finalmente, se encuentra a Helena, quien desata la guerra de Troya al huir con Paris.

Al lado de ello, el segundo personaje sexual más representativo es el homosexual masculino, en quien Freud (1976b) ve uno de los complejos sexuales heredados por la relación con la madre, pues en los excesivos cuidados de esta y los demás comportamientos de tal índole, el hijo advierte, cada vez más, la feminidad de la madre y, consiguientemente, responde a esta feminidad en forma instintiva o inconsciente. Por esta razón, se presenta una disociación en el alma infantil respecto a la resistencia diferenciadora de la identidad que se une o se mezcla incesantemente con los factores de atracción, y produce, en última instancia, una identificación con la madre.

Por esta razón, debido a la disociación de la identidad, Paglia (1990) argumenta que, “al dar la espalda a la madre, ya sea con respeto o con odio, el homosexual se convierte en uno de los grandes forjadores de la identidad absolutista occidental” (p.15), debido a que “su comúnmente alto número de contactos sexuales, la frecuencia del coito en lugares inseguros y sucios, y su adoración del cuerpo masculino, simboliza el deseo del hombre por derrotar los poderes sexuales y procreacionales de la mujer” (Avital Bloch, 1994, p.357). No obstante, el deseo inconsciente por derrotar a la madre conduce a lo que Carl Jung (1970) denomina como el complejo materno de la impotencia, el cual se relaciona en todos sus aspectos con el trauma primitivo y la influencia de la *femme fatale*, que produce, entre otros efectos, los de tipo ideológico de Cibeles y Atis: locura, muerte y auto castración.

En síntesis, el aspecto posesivo y excesivo de los encantos o acciones maternas hacia los hijos produce un eros maternal inconsciente en la psique de la madre, que, como todo proceso inconsciente, tiende a manifestarse siempre como *poder*; por lo que este instinto maternal, exaltado o súper desarrollado, se manifiesta en todas las ocasiones como *voluntad de poder*; que, en últimas instancias, tal como lo expresa Jung (1970) “llega hasta la aniquilación de la personalidad y de la vida del niño” (p. 81).

En consecuencia, esta voluntad de poder ejerce sobre la psique masculina una atrofia de lo materno, que lleva hasta la extinción del mismo, lo cual es denominado por Jung como el complejo materno negativo, en el cual el hombre evita, a toda costa, acciones que lo aproximen a la madre, y en su lugar, se erige, en cierta manera, una resistencia contra ella. Empero, este complejo nubla la perspectiva o la visión del hombre sobre su destino, ya que, principal y certeramente, el único objetivo que él mantiene es el de huir de la madre, pero, en general, no fija ningún propósito para su destino. Similarmente ocurre con el complejo de la hipertrofia, en el que la voluntad de poder de la madre desarrolla una identificación hacia ella, y de este modo fomenta, no ya un complejo de tipo sexual, como ocurre en la psique del hombre heterosexual, sino un complejo identitario, ya que la madre aparece como una supra personalidad que vivencia cada momento la vida de su hijo, y que, en suma, lo hace vivir en dependencia a ella.

Ahora, de todo lo expuesto hasta aquí, se puede concluir, finalmente, la relación conceptual que establece Paglia con los conceptos de identidad y sexualidad. Así, al iniciar con la pregunta formulada al comienzo de este tercer capítulo - ¿Es la conexión de la mujer con la naturaleza lo que le brinda una identificación sexual, allende al contrato social?- se puede afirmar que, como bien se observó, la construcción identitaria de la mujer dentro de un espacio

colectivo llamado sociedad, se ideó al margen de aquello que el hombre consideró necesario y adecuado para ella, lo cual, además de alejarla de su naturaleza biológica, la persuadió paternalmente de ir en contra de esta misma. Es por ello que, desde la perspectiva de Paglia (1990), la mujer está en una constante incertidumbre respecto a su identidad, ya que trata de adaptarse psíquica y socialmente al nuevo entorno elaborado por el hombre. De este modo, cuanto más autonomía e identidad busca la mujer, lejos de su identidad biológica, más desarrolla aquella su imaginación, y más dura será su lucha contra las indeterminadas leyes físicas de su cuerpo. Por esta razón, en el sexo femenino, Paglia establece una relación identidad-sexualidad que la vincula, no tan solo histórica, sino también, mitológica y religiosamente, a un antiguo misterio que, por ser la mujer el ser del cual todos devienen, ella influye, consciente o inconscientemente, sobre el destino de todos los demás seres. Este misterio es, en síntesis, la forma arquetípica de la madre, producida a causa de la mala conciencia que Occidente tomó sobre los cultos terrenales y maternos, y, que, además, con una fuerza abrumadora, condena al hombre, de por vida, a una ansiedad sexual.

Análogamente, Paglia menciona que la forma como el hombre logra escapar de esta ansiedad sexual que le produce la vinculación arquetípica con la madre, es mediante el racionalismo y los logros físicos. En efecto, como se expuso mediante las culturas egipcias, griegas y judeocristianas, las construcciones representativas son manifestaciones masculinas que simbolizan, en un sentido apotropaico, la defensa del hombre ante el miedo femenino, con lo cual, se puede concluir que la civilización oculta, en sí misma, la sumisión del hombre a la naturaleza, a través de las construcciones de monumentos, edificios, y a través de las ramas de la filosofía, la ciencia, el arte, la política etc. Asimismo, otro ítem importante, resaltado por Paglia

en la construcción identitaria del hombre, es la influencia que Occidente tuvo sobre el pensamiento y la vida tanto del hombre como de la mujer, denominado como personalidad occidental, y que fue rastreado en el texto mediante los llamados *sexual personae*, quienes, mediante máscaras intentan eludir las fuerzas paganas de la sexualidad y la naturaleza.

Conclusiones

Este texto investigativo tuvo como fin analizar el problema de la identidad, en relación con la sexualidad, expuesto filosóficamente por la académica Camille Paglia, quien, en su obra doctoral *Sexual Personae* analiza la forma como la identidad del hombre y de la mujer se construyen paralelamente al progreso de la cultura, y cómo este progreso, al mismo tiempo, ha anulado o cegado la identidad biológica de una de estas partes, a saber, la identidad biológica de la mujer.

Para ello, el texto se dividió en tres capítulos fundamentales que permitieron la correcta exposición de la última parte. En primer lugar, una breve presentación del pensamiento filosófico del joven Nietzsche sobre el nacimiento de los fenómenos que más peso simbólico han tenido a lo largo, no solo de las mitologías y de la literatura, sino también de la historia del arte, y cómo dichos fenómenos hacen parte de unas de las palabras claves para entender la tesis pagliana, las cuales son lo *apolíneo* y lo *dionísico*. Como anteriormente se mencionó, las figuras divinas de Apolo y Dioniso le permiten entender tanto a Nietzsche (1973) como a Paglia (1990), la tensión constante que se ha producido en la humanidad desde el avistamiento del contrato social, debido a que, simbólicamente, Apolo se erige como el dios de la ética, la pureza, la razón y el pensamiento lineal, en contraposición al simbolismo de Dioniso, que refleja las necesidades y características naturales del ser humano, y al que, de igual manera, también se lo relaciona con el

concepto que Paglia analiza de los textos de Plutarco, a saber, la *hygra physis*, que se asocia con la naturaleza líquida: el agua, la leche, la sangre, la savia, la miel y el vino.

Así, a partir de estos dos conceptos desarrollados en la filosofía nietzscheana, se da paso al *Nacimiento de la tragedia* (1973), en el cual, Nietzsche expone la necesidad del surgimiento de un héroe trágico que enfrente y derrote la tragedia; es decir, que derrote el mundo dionisiaco sin quedar diluido en él. Tal héroe es, como se pudo concluir en el acápite final, el hombre. Este debe, sin miedo alguno, superar y trascender a la madre mediante las aptitudes fisiológicas ya expuestas. Por este motivo, fue tan importante la exposición breve de la obra del pensamiento del joven Nietzsche, debido a que permitió sostener la tesis pagliana de la identidad del hombre.

Justamente, ya para el segundo capítulo, se pasa de definir los conceptos de *apolíneo* y *dionisiaco*, o *cultura* y *naturaleza*, respectivamente, a la teoría contractual, de la cual es partidaria Paglia. En su visión de la amoralidad y la naturaleza del hombre, Paglia sigue, instintivamente, a Thomas Hobbes, ya que, como se pudo observar en este acápite, hay un elemento esencial en medio de todo el proceso humanístico hacia la creación del Estado, y es la *agresividad*, como elemento natural tanto en el hombre como en la mujer. Por lo tanto, naturalmente, el hombre tiende a la agresividad en todos los ámbitos de su vida, característica que, en la filosofía nietzscheana, Paglia identifica como *voluntad de poder*, otro concepto clave al que se aludió, de manera implícita, a lo largo de todo el texto.

Así, el concepto de agresividad, como elemento a priori en la voluntad del hombre, es relacionado por Paglia con el concepto de la sexualidad, debido a que, para ella, el plano sexual

se corresponde en su totalidad con la naturaleza primitiva del hombre. Por esta razón, la visión contractualista de Paglia se basa, específicamente, en la teoría hobbesiana, ya que, a diferencia del humanismo rousseauiano, aquel no presenta al hombre con una bondad innata que es corrompida al tener contacto con la sociedad, tal como lo afirma Rousseau (2009) al inicio del *contrato social*: “El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas” (p. 4). Por esta razón, su contractualismo establece una oposición clara entre la benigna naturaleza y la sociedad corrupta, en contraparte con el concepto de sociedad que Hobbes plantea, y que, entre otras definiciones, es la única defensa que se tiene contra la naturaleza, pues aquella, como afirma Paglia, (1990) “es un sistema de formas heredadas que suavizan nuestra humillante pasividad frente a la naturaleza”. (p. 1)

De este modo, una vez sintetizada la teoría hobbesiana y su influencia en la tesis de Paglia, se procedió a dar inicio al tercer y último capítulo del presente texto. Su objetivo fue, en suma, mostrar la relación que guarda la identidad del hombre y de la mujer con la sexualidad de ambos. Estos dos planos, como se observó a lo largo del texto, se entrelazan uno con otro, y causan, en la psique del individuo, una constante tensión que impide el correcto desarrollo de la identidad. Dadas estas tensiones, que anteriormente se simbolizaron con lo apolíneo y lo dionísico, se pudo concluir que “el sexo es el punto de contacto entre el hombre y la naturaleza, un punto en el cual la moral y las buenas intenciones quedan a merced de unos impulsos primitivos”. (p. 3)

Asimismo, la sexualidad y sus derivados, como el erotismo, se forman como una de las intersecciones más complejas que existen en la naturaleza y la cultura, debido a la misma

problemática que presenta Nietzsche en el *Nacimiento de la tragedia* (1973): el problema de la integración del cuerpo y el espíritu del hombre. Como se pudo observar, esta dialéctica trágica, presente en toda la tesis pagliana, afecta constantemente el desarrollo conductual del hombre, y es demostrado mediante la represión que lo cultural ejerce sobre lo natural, y, principalmente, sobre el ámbito sexual. Es por esto que, en la lucha entre lo espiritual y lo material, o entre lo dionisiaco y lo apolíneo, lo represivo se manifiesta siempre por medio del plano onírico, en vista de que el inconsciente actúa como una sombra ambivalente en el hombre, toda vez que el concepto de lo inconsciente, en el desarrollo argumentativo de Paglia (1990), es asemejado con el concepto griego de *daimon*.²⁰

En consecuencia, al representar el inconsciente un reino demónico, su carácter ambivalente vaga entre el día y la noche. Por tal motivo,

durante el día somos criaturas sociales, pero por la noche descendemos al mundo onírico, donde reina la naturaleza, donde la única ley es el sexo, la crueldad y la metamorfosis. Por momentos, la noche se cuela en la imaginación, en el erotismo, subvirtiendo nuestra lucha por la virtud y el orden, prestando a los objetos y a las personas un aura misteriosa que los ojos del artista nos revelan. (p. 4)

Ahora bien, como ya se ha notado, psicoanalíticamente Paglia sigue a Freud, Jung, Neumann, entre otros, y esta vinculación con el psicoanálisis es lo que le ha permitido fundamentar la parte más importante de su tesis doctoral: el concepto de *Sexual personae*. Al

²⁰ Al respecto, Paglia afirma que el término *daimon* “designaba un espíritu con una divinidad inferior a la de los dioses del Olimpo. [...] La palabra pasó a significar sombra guardiana del hombre” (p. 3).

seguir la teoría del inconsciente de Freud y Jung, Paglia nota que el carácter demónico del inconsciente conlleva un aspecto más conciso sobre su funcionamiento, el cual es el aspecto de lo colectivo, con lo cual, la sexualidad lleva sobre sus hombros, de cierta manera, un elemento fantasmagórico que, implícitamente, está expuesto en la teoría freudiana del romance familiar. Por este motivo, la argumentación de Paglia sobre la influencia del culto maternal en la identidad femenina y masculina parte, más que nada, de la

incestuosa constelación de personajes, «las personas del sexo», que llevamos en nosotros desde la infancia a la tumba y determina a quién y cómo queremos u odiamos. Todo encuentro con amigo o enemigo, todo choque con la autoridad o sumisión a la misma contienen las perversas huellas de la novela familiar. El amor es un teatro abarrotado, pues como señala Harold Bloom, «nunca abrazamos (en un sentido sexual o no) a una sola persona, sino que abrazamos a todo el conjunto de su novela familiar» (p. 4)

De este modo, el carácter demónico del inconsciente colectivo afecta el continuo desarrollo de la identidad del hombre, ya que, como se notó metafóricamente con el mito de la *vagina dentata*, cada relación sexual representa, en sí misma, una aniquilación del espíritu del hombre, debido al conjunto de la novela familiar. En vista de ello, concluye Paglia, tiende el hombre a huir después de cada relación sexual. Asimismo, el concepto de amor apolíneo, elaborado por Occidente, tiene como objetivo desplazar la realidad cósmica en la que se mueve tanto el hombre como la mujer, y que, a su vez, actúa como mecanismo de defensa, al racionalizar las fuerzas sexuales incontroladas.

Es así que, dentro de la tesis pagliana, el concepto de lo sexual va ligado en todo momento al concepto de naturaleza, y, en tanto que esta no es entendida, el vasto mundo sexual, por ende, tampoco lo es. Así también, otro aspecto importante que cabe concluir al respecto, es la vinculación que sostiene lo sexual con la agresividad, dado que, como elemento natural, la agresividad representa, como ya se ha visto, voluntad de dominio o de poder, lo que conduce, en suma, a afirmar que el sexo es poder. También la identidad se vincula con las relaciones de poder; sin embargo, como ya se ha argumentado psicoanalíticamente, la identidad es conflicto, ya que “cada generación ara los huesos de la anterior” (p. 2) Y así, aunque Occidente, ilusoriamente, cree los conceptos de libertad e identidad sobre la base de conceptos como la razón, el amor, la conceptualización, etc, se mantiene aún un tipo de jerarquía, tanto natural como social,²¹ de suerte que, cuando el prestigio de lo social, o el cumplimiento de las leyes disminuyen, la libertad natural del hombre, y, por consiguiente, también la sexual, vuelven. De esta forma, el romanticismo occidental termina convertido en decadencia.

²¹ Hobessianamente, las jerarquías naturales van desde la fuerza bruta, la supervivencia del más fuerte hasta las leyes naturales, mientras que las jerarquías sociales se alternan por medio de instituciones como el Estado, o por medio de las religiones, que buscan, en última instancia, proteger al más débil.

Referencias

- Bloch, A. (1994). La cultura y el misterio de la sexualidad: la crítica de Camille Paglia. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, VI (17), 353-359.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Cortez, D. (2001). *Nietzsche, Dioniso y la modernidad*. Ediciones Abya-Yala.
- Farnell, L. (2010). *The cults of the Greek states*. Volume I. Cambridge University Press.
- Freud, S. (1976a). Tótem y Tabú. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas, Tótem y Tabú y otras obras de Sigmund Freud (Vol. 13)*. Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1976b). Conferencias de introducción al psicoanálisis (partes I y II). En J. Strachey (Ed.), *Obras completas, Conferencias de introducción al psicoanálisis (partes I y II) de Sigmund Freud (Vol. 15)*. Amorrortu Editores.
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The reinvention of nature*. Routledge.
- Hobbes, T. (1980). *Leviatán*. Editora Nacional.
- Horney, K. (1967). *Feminine psychology*. Norton & Company.
- Jung, C. (1970). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Paidós.
- Matilla, M. J. (2018). *Sufragismo y Feminismo en Europa y América (1789-1948)*. Editorial Síntesis.

Miranda, C. E. (2016). Hobbes: razón y contrato social. *Revista De Filosofía*, pp. 25–33.

Recuperado a partir de

<https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44024>

Neumann, E. (1963). *The Great Mother an analysis of the archetype*. Princeton University Press.

Nietzsche, F. (1973). *El nacimiento de la tragedia*. Alianza Editorial.

Paglia, C. (1990). *Sexual Personae: Art from Nefertiti to Emily Dickinson*. Yale University.

Paglia, C. (2018). *Feminismo pasado y presente*. Turner Publicaciones, S.L.

Pérez Ramirez, F. A., Gómez Montoya, V. D., Pineda Canabal, A., Runge Peña, A. K., Suñé Doménech, R. M., Hincapié García, A., Muñoz Gaviria, D. A., Suárez Osorio, T. E., Correa Castrillon, M., Pérez Avendaño, G. S., Ruiz Álvarez, J. D., Pérez Angulo, J. E., Pajoy Córdoba, M. H., Morales Arias, A. M., Arias Vanegas, B. E., y Jiménez Lalinde, C. (2018). *Pedagogía, Formación y Universidad*. [Tesis de Doctorado, Universidad Católica de Oriente]. <https://repositorio.uco.edu.co/jspui/handle/20.500.13064/989>

Rank, O. (1961). *El Trauma del Nacimiento*. Paidós.

Rousseau, J. J. (1999). *El Contrato Social*. El Aleph.

