

---

# Naturaleza humana y diferencia sexual\*

## *Human Nature and Sexual Difference*

RECIBIDO: 22 DE JULIO DE 2019 / ACEPTADO: 27 DE ENERO DE 2020

---

**Jesús Manuel CONDERANA CERRILLO**

Universidad Pontificia de Salamanca. Facultad de Filosofía  
Salamanca. España  
ID ORCID 0000-0002-4699-0463  
jmconderanace@upsa.es

**Resumen:** La prohibición del incesto en sentido estricto figura entre los universales éticos más claros, pues es aceptado por todas las culturas conocidas. Algunas interpretaciones colocan el incesto como fundamento de la distinción entre sexo y género. Posiciones antropológicamente reduccionistas desacreditan esta distinción. Tampoco nosotros la aceptamos, pero por razones basadas en una noción muy diferente de «naturaleza humana», que no puede ser entendida solamente como «lo biológicamente dado». Por eso proponemos recuperar el concepto teleológico de naturaleza en el que la referencia al bien y a la verdad permite integrar la dimensión corporal y espiritual de la persona en orden a la plenitud humana.

**Palabras clave:** Género, Incesto, Plenitud humana.

**Abstract:** The prohibition of incest in a strict sense is among the clearest ethical universals since it is accepted by all known cultures. Some interpretations place incest as the basis for the distinction between sex and gender. Anthropologically reductionist positions discredit this distinction. Nor do we accept it, but for reasons based on a very different notion of «human nature», which cannot be understood simply as «what is biologically received». That is why we propose to recover the teleological concept of nature in which the reference to good and truth permits us to integrate the corporal and spiritual dimension of the person to achieve human fulfillment.

**Keywords:** Gender, Human Fulfillment, Incest.

---

\* Resultado del Proyecto de Investigación de la Junta de Castilla y León: «La finalidad de los bienes: riqueza, pobreza y mendicidad en la polémica intelectual del siglo XVI. Estudio y edición de fuentes de la Escuela de Salamanca» (PON227P18), años 2019-2021. Agradezco a los anónimos evaluadores sus útiles sugerencias.

## 1. INTRODUCCIÓN

La investigación que presento se ocupa de la discusión del tabú del incesto y, en relación con él, si la distinción y relaciones entre sexo y género están bien construidas. La tesis que defiendo es que no lo están, porque malinterpretan las correlaciones entre cultura y naturaleza humana.

Este estudio pertenece al ámbito de la Antropología Teológica que interviene en un debate interdisciplinar, en el que el principal interlocutor es la Antropología Filosófica, pero también la Antropología Cultural (Social), la Psicología, la Medicina y la Biología. Abordaremos el sentido y el lugar de la diferencia sexual que Gn 1,27 coloca en íntima relación con que el hombre, en su misma diferencia sexual, es imagen de Dios. La diferencia y la complementariedad entre ambos sexos ha sido querida por Dios de modo que el amor mutuo entre los esposos, amor muy bueno, a los ojos del Creador, se convierte en imagen de las relaciones intratrinitarias y del amor de Alianza con que Dios ama al hombre. En este sentido es muy significativo que la sagrada Escritura inicie con el relato de la creación del hombre y de la mujer a imagen y semejanza de Dios, como hemos dicho, y se cierre con las «bodas del Cordeiro». De un extremo a otro, la Escritura habla del matrimonio como imagen de la Alianza de Dios con el hombre<sup>1</sup>.

Explicitado el marco teológico de esta investigación, en lo que sigue partiré de algunos casos reales y recientes relacionados con el citado tabú. Teniéndolos a la vista, expondré la teoría más difundida en los estudios de antropología cultural que se refiere a la distinción y a la relación entre sexo y género. A continuación me detendré en los motivos que manifiesta Judith Butler para rechazar esta distinción, recurrente en algunas autodenominadas posiciones progresistas. La conclusión alcanzada por esta autora implica que no es posible distinguir el sexo del género, en el sentido de que entre sexo y género no hay más que una diferencia de grado, pero no cualitativa: por eso, dirá Butler, el sexo es ya género. Dicho de otro modo: el sexo no es otra cosa que la naturalización del género, o, en otras palabras, solo hay lo cultural y lo cultural que aparece como naturalizado.

Esta conclusión me sirve como punto de partida para exponer a la vez mi crítica y una propuesta congruente partiendo de los resultados obtenidos en

<sup>1</sup> Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1602-1604. MARTIN, F., «La enseñanza bíblica sobre el género humano», en MELINA, L. y BELARDINELLI, S. (eds.), *Amar en la diferencia. Las formas de sexualidad y el pensamiento católico*, Madrid: BAC, 2012, 91-119.

dicha discusión. El experimento mental que propondré prueba que no es cierto que el tabú del incesto sea algo construido culturalmente a partir de la libertad (individual o de la libertad de las culturas). La libertad se encuentra aquí frente a límites que tienen que ver con datos antropológicos (fenomenológicos) y éticos. Si se acepta esta conclusión, entonces no hay solo lo cultural construido, sino también algo innegablemente *dado*, previo a la libertad, que la libertad (individual o cultural) no ha construido y debe acoger.

Para remediar las dificultades en que incurre la teoría de la cultura que critico, no solo basta con atender a lo dado a la libertad, sino que es preciso también recuperar el concepto clásico de naturaleza humana, siguiendo en parte a Spaemann. Una consideración fenomenológica de la experiencia humana, encuentra «lo dado» y no solo «lo construido». Lo recibido toma la forma del límite ético y ontológico del cuerpo<sup>2</sup>. En una palabra, lo recibido es una naturaleza humana inseparable de su orientación teleológica.

Hay, pues, «lo dado» y también «lo construido», pero no como nociones equivalentes a sexo y género o a biología y cultura como trataremos de mostrar.

Si estoy en lo cierto, lo que voy a sostener tiene relevancia para la Antropología Teológica en su comprensión de qué es el matrimonio, qué es la familia y, en consecuencia, sobre el lugar de la sexualidad en el conjunto de la vida humana.

## 2. SUCESOS

En Mallorca, no hace demasiado tiempo, la denuncia presentada por una mujer contra su exmarido puso al descubierto el nacimiento de un bebé fruto de la relación entre el padre de 36 años y su propia hija biológica de 18.

Pese a que el incesto no es considerado delito en España desde 1978, el juez que instruyó el caso decidió retirar la tutela a los padres biológicos del neonato, de apenas dos semanas de vida, mientras se dilucidaba si las relacio-

<sup>2</sup> Cfr. LACROIX, X., «El cuerpo como límite y fuente de sentido», en MELINA, L. y BELARDINELLI, S. (eds.), *Amar en la diferencia. Las formas de sexualidad y el pensamiento católico*, Madrid: BAC, 2012, 283-289; BOTTURI, F., «Cuerpo vivido y drama del proceso identitario», en MELINA, L. y BELARDINELLI, S. (eds.), *Amar en la diferencia. Las formas de sexualidad y el pensamiento católico*, Madrid: BAC, 2012, 243-264. No es posible desarrollar detalladamente el tema del cuerpo como recibido, pero contamos con una magnífica tradición fenomenológica francesa de análisis del cuerpo a la que nos remitimos. Pensamos, por ejemplo, en la obra de Maurice Merleau-Ponty, Michel Henry y de Jean Luc Nancy.

nes fueron plenamente consentidas, tal y como sostienen ambos, el padre, y a la vez abuelo, y la madre, y a la vez hermana, del niño<sup>3</sup>.

Segundo caso. «Me enamoré de mi hijo y queremos tener un bebé», es el titular de una historia ocurrida en Inglaterra. Kim West, dio en adopción a su hijo Ben Ford. Después de 30 años, cuando la madre contaba con 51, conoció a su hijo Ben de 32. Se reunieron en 2014 y desde ese momento se sintieron atraídos sexualmente, según contaron al británico *The New Day*. Compartieron su primer beso con una botella de champán en un hotel antes de mantener relaciones sexuales. Tres días después Ford decidió divorciarse de su esposa para irse a vivir junto a su nueva pareja, que es su propia madre<sup>4</sup>.

Tercero y último. Patrick S., de 30 años, y Susan K. de 22, son una pareja de hermanos alemanes, que tienen cuatro hijos, y que han pedido legalizar el incesto en Alemania para poder casarse<sup>5</sup>.

### 3. LA INTERPRETACIÓN CULTURALMENTE DOMINANTE DE LAS RELACIONES ENTRE SEXO Y GÉNERO

La antropología social denomina *incestuosas* las relaciones a las que me acabo de referir. Todas las culturas mantienen tabúes respecto a estas relaciones. Es universal el tabú referido a relaciones sexuales entre progenitores e hijos. El tabú de la prohibición de relaciones sexuales entre hermanos es prácticamente universal<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. «Retiran la custodia de una bebé fruto de una relación entre un hombre y su hija biológica de 18 años», 2015: <https://www.elmundo.es/baleares/2015/11/30/565c39e7e2704eb27f8b45d3.html> (consultada el 17 de marzo de 2019). Un caso semejante puede verse en: <https://www.ideal.es/sociedad/201501/18/joven-anos-pierde-virginidad-20150118120517.html> 2015 (consultada el 17 de marzo de 2019).

<sup>4</sup> Cfr. «Me enamoré de mi hijo y queremos tener un bebé», 2016: <https://publimetro.pe/vida-estilo/noticia-me-enamore-mi-hijo-y-queremos-tener-bebe-44313> (consultada el 17 de marzo de 2019).

<sup>5</sup> Cfr. «Pareja de hermanos alemanes, con cuatro hijos, pide legalizar el incesto», 2007: <https://www.emol.com/noticias/internacional/2007/02/21/246655/pareja-de-hermanos-alemanes-con-cuatro-hijos-pide-legalizar-el-incesto.html> (consultada el 17 de marzo de 2019). «Ambos fueron criados en familias diferentes. Él vivió con sus padres adoptivos, hasta que un día decidió averiguar sus verdaderas raíces. Así conoció a Susan. Al morir la madre de ambos, los lazos se estrecharon hasta convertirse en pareja. Llevan siete años juntos y tienen 4 hijos, dos de los cuales sufren malformaciones genéticas». «Unos hermanos alemanes que son pareja piden que se legalice el incesto», 2007: <http://meristation.as.com/zonaforo/topic/707558/> (consultada el 17 de marzo de 2019).

<sup>6</sup> Cfr. EMBER, C. R., EMBER, M. y PEREGRINE, P. N., *Antropología*, 10ª ed., Madrid: Pearson, Prentice Hall, 2004, 421-422. Aquí se señala que existen algunas excepciones históricas relativamente bien conocidas (familias reales o aristócratas incas y hawaianas). En Egipto, el caso más conocido es el de Cleopatra que se casó con dos de sus hermanos menores. La razón pudo ser parcialmen-

De entre las justificaciones que se han buscado a este tabú, destaca la constatación de que implica alteraciones genéticas que provocan malformaciones en los descendientes. La discapacidad intelectual, por ejemplo, aparece como un efecto genético asociado a la descendencia entre parientes de primer grado<sup>7</sup>. Pues bien,

a pesar de los efectos biológicos [no deseados] que pudieran tener, las preferencias y prohibiciones matrimoniales [del tabú del incesto] se basan en creencias culturales específicas en lugar de en preocupaciones universales sobre la futura degeneración biológica<sup>8</sup>.

El tabú del incesto es, pues, una norma adoptada por las culturas, más allá de cualquier consideración relativa a sus consecuencias no deseadas<sup>9</sup>.

---

te religiosa: un miembro de la familia del faraón, considerado como un dios, no podía casarse con un mortal. Y también económica: el matrimonio dentro de la familia mantenía unidas las propiedades reales. En Egipto, entre el 30 a. C. y el 324 d. C. el incesto fue permitido en toda la población. Alrededor del 8 % de los matrimonios se dieron entre hermanos. «Ninguna cultura conocida actual [sic] permite o acepta el incesto dentro del núcleo familiar» (422). A este respecto es de interés señalar que una dirección cada vez más consistente de investigación en psicología apunta la necesidad de reconocer universales morales. Cfr. QUIROGA MÉNDEZ, M. P., «El innatismo moral, un nuevo paradigma de desarrollo moral, aportaciones desde la cognición y la neurociencia», *Acción Psicológica* 10 (2) (2013) 191-209. Entre esos universales se encuentran los tabúes (182).  
<sup>7</sup> Cfr. JORDE, L. B., CAREY, J. C., BAMSHAD, M. J. y WHITE, R. L., *Genética médica*, 3ª ed., Madrid: Elsevier, 2005, 85; MUELLER, R. F. y YOUNG, I. D., *Emery's genética médica*, 10ª ed., Madrid: Marban, 2005, 241. Ver nota 4.

<sup>8</sup> KOTTAK, C. Ph., *Antropología cultural*, 11ª ed., Madrid: McGraw-Hill, 2006, 195.

<sup>9</sup> Completamos lo dicho aportando lo que sucede entre nuestros parientes evolutivos más próximos. «Los estudios recientes de simios y de monos muestran que estos animales también evitan emparejarse con parientes próximos y suelen hacerlo fuera de sus grupos nativos» (KOTTAK, C. Ph., *Antropología cultural*, 69). ¿Significa esto que existe una tendencia natural a la exogamia? Pudiera ser, pero en los seres humanos estas tendencias no son determinantes. Entre los primates, los machos adolescentes (entre los monos) o las hembras adolescentes (entre los simios) suelen irse del grupo en que nacieron. En estos casos, no se establecen alianzas entre los grupos, pues los «nuevos parientes» no se reconocen entre ellos. Es decir, tanto si son los machos como si son las hembras las que se marchan, estos se integran en el nuevo grupo y ya no establecen más relaciones entre ellos (cfr. CHAPAIS, B., «The deep structure of human society. Primate origins and evolution», en KAPELER, P. M. y SILK, J. B. [eds.], *Mind the Gap: Tracing the Origins of Human Universals*, Berlin-Heidelberg: Springer Verlag, 2010, 19-51, 27). Aunque entre primates exista esta tendencia, esto no supone que el tabú del incesto entre los humanos tenga una base genética (que exista un «horror genético» al incesto). La universalidad cultural no implica necesariamente un fundamento genético. Hacer fuego es un universal cultural sin que esta actividad sea transmitida por los genes. Si hubiera un horror determinístico al incesto, no haría falta la prohibición. Lo cierto es que existen y han existido relaciones incestuosas a lo largo de toda la historia, lo que tampoco contradice el sentido de la prohibición. La prohibición de robar ha sido infringida, lo que no significa que no tenga sentido su prohibición (aunque tenga ventajas su práctica cuando no es descubierta). Existen, además, matrimonios permitidos o prohibidos entre primos (cruzados). Ningún gen puede distinguir entre primos cruzados o paralelos (cfr. KOTTAK, C. Ph., *Antropología cultural*, 194).

La antropología cultural dominante, de matriz empirista, inscribe el tabú del incesto en el marco de las normas que regulan la constitución de los grupos humanos en relación al parentesco y a la filiación. En este marco, la perspectiva habitual de explicación de la antropología cultural da por hecho que existe un sexo natural y un género cultural. La prohibición del incesto sería una norma cultural que tomaría como dada la diferencia sexual entre hombre y mujer y sobre esa diferencia de sexo cada cultura construiría su propio perfil de género. Un hecho natural, el sexo, daría origen a un hecho cultural, el género.

Según esta explicación, la primera construcción de género sucede cuando una cultura obliga a un individuo a identificarse con un determinado sexo. Así, un genitor biológico deviene padre o deviene madre por decisión cultural. De este modo, el género cultural se construiría a partir de datos tomados de la naturaleza biológica humana. Por ejemplo, el género «hombre» ha significado durante mucho tiempo en occidente restringir el deseo sexual a algunas mujeres y no dirigirlo a ningún otro varón: el tabú del incesto ha impuesto la heterosexualidad y ha prohibido la homosexualidad, al tiempo<sup>10</sup>. El varón solo *debe* sentir deseo sobre aquellas mujeres que no pertenezcan a su familia más cercana: abuelas, madre, hermanas e hijas, fundamentalmente. Una vez casado o en pareja, su ejercicio de la sexualidad *debe* restringirse a su esposa. La consecuencia de esta construcción, sigue diciendo esta teoría, es que el deseo se modula y se imbrica con el género, pues de ese núcleo de relaciones que se constituyen a partir del tabú del incesto, se sigue qué significa ser padre, madre, hermano, hermana, nieto o nieta, qué deseos y qué conductas sexuales son legítimas y cuáles no. La cultura, pues, configura el deseo, su objeto y su ejercicio en el sexo.

A partir de este núcleo de lo que está permitido o prohibido, se construyen también los roles de género, es decir, los sentimientos, pensamientos y las pautas de conducta que la cultura considera coherentes con el sexo que se ha asignado a alguien desde su nacimiento. Así, en las familias denominadas tra-

<sup>10</sup> «El tabú del incesto presupone un tabú previo y menos articulado sobre la homosexualidad. La prohibición contra algunas uniones heterosexuales supone un tabú contra uniones no heterosexuales. El género no es solo la identificación con un sexo; también conlleva que el deseo sexual se dirija hacia el otro sexo. La división sexual del trabajo está implícita en ambos aspectos del género: los crea masculinos y femeninos, y los crea heterosexuales» (RUBIN, G., «The Traffic of Women: The “Political Economy” of Sex», 1975, 180, citado con aprobación en BUTLER, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México-Buenos Aires-Barcelona: Paidós, 2001, 106).

dicionales, el padre debe ejercer de protector y traer el sustento a la familia, mientras que la madre se ocupa fundamentalmente del entorno doméstico y de proporcionar calor afectivo en el núcleo familiar.

#### 4. LA CRÍTICA DE JUDITH BUTLER A LAS TESIS DOMINANTES EN ANTROPOLOGÍA CULTURAL

Este esquema imperante se desdibuja cuando empiezan a aparecer nuevas identidades de género no previstas por la cultura heterosexual dominante basada en el tabú del incesto: lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, intersexuales, asexuales...<sup>11</sup> Así lo ha puesto de manifiesto Judith Butler, filósofa de origen judío que sostiene posiciones antropológicas muy elaboradas sobre el binomio que nos ocupa (sexo-género) y, en consecuencia, sobre la existencia o no de la diferencia humana basada en dichos conceptos. En lo que sigue consideraré su propuesta tomando como referencia la que se considera su obra más importante<sup>12</sup>: *El género en disputa*.

<sup>11</sup> Cfr. GONZÁLEZ VÁZQUEZ, A., «Michel Foucault, Judith Butler, y los cuerpos e identidades críticas, subversivas y deconstructivas de la Intersexualidad», *Isegoría* 40 (2009) 235-244. Este artículo de revisión muestra que la categoría «intersexualidad» ha servido en el ámbito de la antropología cultural como un factor que pone en cuestión la distinción entre sexo y género.

En relación a la tipología de las identidades vinculadas al sexo de las personas podemos distinguir, al menos, tres tipos de características:

1. Identidad sexual (si se consideran hombres, mujeres o bien ni hombres ni mujeres). Tres en total.
2. Identidad de género (independiente de la anterior): femenina, masculina, andrógina o transexual. Cuatro en total.
3. Orientación del deseo sexual: heterosexual, homosexual, bisexual, asexual. Cuatro en total.

Es decir que alguien puede considerarse sexualmente ni hombre ni mujer (primer criterio), considerar que su identidad de género (lo que mejor la describe) es que se siente un hombre (segundo criterio) y que su orientación del deseo sexual es bisexual.

Las identidades diferentes que aparecen resultan de multiplicar entre sí las posibilidades: Identidades =  $4 \times 4 \times 3 = 48$ . Este es un número mínimo. Se podrían añadir más criterios de clasificación y obtener un número mayor de identidades. De ahí que se añada un «+» a las siglas LGTBI: cfr. FERNÁNDEZ, J., «El sexo y el género: dos dominios científicos diferentes que debieran ser clarificados», *Psicothema* 22 n. 2 (2010) 256-262; GARRIGA I SETÓ, C., «Una revisión de los conocimientos actuales sobre la sexualidad y el género» *Aperturas Psicoanalíticas, Revista internacional de psicoanálisis* 50 (2015) (<http://www.aperturas.org/articulo.php?articulo=0000914#contenido>, consultada el 13 de diciembre de 2019); KILVINGTON, J. y WOOD, A., *Gender, sex and children's play*, London-New York: Bloomsbury Academic, 2016, 16-18, 55, 62, 96-97, 146; GREEN, J. y otros, *Navigating trans and complex gender identities*, London: Bloomsbury Academic, 2019, 80-83, 153-154, 180-181; DELLENTY, Sh., *Celebrating difference: a whole-school approach to LGTB+inclusión*, London: Bloomsbury Education, 2019, 62-64, 153.

<sup>12</sup> Cfr. MÉDEVIELLE, G., «La déstabilisation de la différence sexuelle. La théorie "Queer" de Judith Butler», *Transversaliés: revue de l'Institut catholique de Paris* supplément 1, 57-74, 59.

Como ella misma reconoce, sus posiciones son biográficamente indisolubles de su experiencia vital. No compuso el libro simplemente desde la academia, sino también desde los movimientos sociales surgidos en el contexto de una comunidad lésbica y gay de la costa este de Estados Unidos, donde vivió durante catorce años antes de escribir el citado libro<sup>13</sup>. Considero que esta experiencia vital tiene interés respecto a sus posiciones filosóficas, puesto que la experiencia, también en el sentido propiamente filosófico de la palabra, ha de ser tenida en cuenta al abordar las cuestiones que aquí nos ocupan.

Para empezar, Butler se muestra muy crítica con ciertas formas de feminismo tradicional porque las considera formas de machismo. Por ejemplo, Butler diría que el mayor interesado en la liberación sexual de la mujer es el varón, pues él es el beneficiario principal. El feminismo que impera culturalmente reclama libertad sexual y la vincula al derecho de la mujer a disponer de su cuerpo y, por tanto, a reivindicar el «derecho al aborto». En realidad, quien habla por boca de ese feminismo es el varón, que es quien verdaderamente queda emancipado y liberado completamente. Hablando únicamente desde el punto de vista médico, es solo la mujer quien se expone a riesgos. El varón, que tiene la otra mitad de la responsabilidad, queda completamente «liberado» de toda posible consecuencia médica, jurídica y puede llegar a pensar que hasta ética. Esta reivindicación feminista resulta ser una forma de criptomachismo<sup>14</sup>.

Pero la crítica de Butler va más allá del simple desenmascarar reivindicaciones de cierto tipo de feminismo/machismo. La crítica de mayor interés se dirige a los denominados estudios de género (*gender studies*)<sup>15</sup>, con su habitual distinción entre sexo y género. Butler afirma no solo que no existe el género,

<sup>13</sup> Cfr. BUTLER, J., *El género en disputa*, 17.

<sup>14</sup> En los días en que escribo, la cantante Rosalía ha ofrecido el sábado 6 de abril de 2019 un concierto en las afueras de Ciudad de México en el que ha reivindicado el aborto libre en ese país. Cantó el tema *A ningún hombre*, cuya letra paradójicamente comienza diciendo «A ningún hombre consiento que dicte mi sentencia», con un pañuelo verde en la mano a favor de la legalización del aborto en México. «Rosalía reivindica la legalización del aborto en su concierto de México», 2019: <https://www.msn.com/es-es/entretenimiento/famosos/rosal%C3%ADa-reivindica-la-legalizaci%C3%B3n-del-aborto-en-su-concierto-de-m%C3%A9xico/arr-BBVHn1F?li=BBpm69L&ocid=mailsignout> (consultada el 7 de abril de 2019).

<sup>15</sup> Estos estudios se ofertan como un título de Grado, por ejemplo, en la Universidad Autónoma de Barcelona (<https://www.uab.cat/web/estudiar/ehea-degrees/general-information/gender-studies-uab-specific-programme-1216708259085.html?param1=1345740823272>, consultada el 4 de julio de 2019). Una breve y muy instructiva historia de los *gender studies* se puede leer en CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, «*Varón y mujer los creó*». *Para una vía de diálogo sobre la cuestión del gender en la educación*, Ciudad del Vaticano, 2019, nn. 8-14.

sino que no existen sexos, pues las diferencias entre hombre y mujer no son otra cosa que una «binariedad artificial» fruto de la cultura heterosexual dominante<sup>16</sup>. No existe una diferencia humana sexual o de género, sino que existe una pluralidad indefinida de configuraciones humanas: sexo o género son términos que se refieren a conceptos universales que no pueden contener esencias, sean estas naturales o culturales: existen individuos y solo individuos, diferentes todos ellos entre sí e imposibles de aglutinar en categorías, sean cuales sean estas. Todas las categorías son artificiales. Así entendida, la posición de Butler puede calificarse como nominalismo sexual<sup>17</sup>.

## 5. LA PROPUESTA DE JUDITH BUTLER

A pesar de esta posición crítica respecto de la explicación dominante de las relaciones entre sexo y género, Butler sigue empleando estos términos, pero en un sentido diferente al habitual en los estudios de antropología cultural.

De acuerdo con la visión culturalmente dominante de las relaciones entre sexo y género, se puede pensar que cada uno podría elegir su propio género, sin más, o bien cambiar de género cuando deseara. «Si el género es construido, entonces elige el que desees o constrúyete uno tú mismo», podría pensarse. Así entendida, la diferencia sexual y de género sería un puro artificio, algo así como un vestido que uno puede ponerse o quitarse a voluntad.

Butler señala que esto no es posible, porque quien así habla ha confundido la performance teatral con la performatividad<sup>18</sup> de género, que es la propuesta de Butler.

En la performance teatral hay un sujeto que se distingue de su rol y que actúa dentro de unas normas establecidas y conocidas. En una representación teatral hay sujeto y personaje. El mismo sujeto que personifica al rey en el primer acto, puede personificar a un mendigo en el siguiente. En la performatividad, continúa enseñando Butler, no hay un sujeto, sino que *se construye* un sujeto. Los actos performativos de género hacen venir al ser aquello que nombran<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. MÉDEVIELLE, G., «La déstabilisation», 58.

<sup>17</sup> Cfr. SAVAGNONE, G., *El género explicado a un marciano. Una visión equilibrada del gender*, Madrid: Ediciones Dehonianas España, 2016, 148-150.

<sup>18</sup> La referencia es a Austin (DELGADO, C. y PLAZA, J. [eds.], *Género y comunicación*, Madrid: Fundamentos, 2007, 28).

<sup>19</sup> Cfr. RASTOIN, C., «What's the trouble? About gender, Judith Butler and Edith Stein...», *Revue d'éthique et de théologie morale* 269 junio (2012) 75-108, 76-78, encuentra una de las fuentes de esta propuesta en las raíces judías de Butler (la palabra de Dios realiza lo que significa: Is 55,11).

El género es performativo en el sentido de que el género no designa lo que uno «es», sino lo que uno «hace». Una mujer no es lo que ella es, sino lo que ella hace. El tabú del incesto no asigna roles sexuales a los hombres y las mujeres, sino que los crea como hombres y mujeres con roles. No es verdad que *agere sequitur esse*, sino que *esse sequitur agere*. El hacer da a luz al ser. Tradicionalmente pensábamos que existe un sujeto que actúa a partir de lo que es. Ahora, se nos dice, tenemos que pensar que el hacer es el que construye el ser de alguien configurándolo como heterosexual, bisexual, o como hombre, mujer o intergénero<sup>20</sup>. Y se construye sin modelo alguno, dado que no existe un original o un ideal al que atenerse. La heterosexualidad, continúa Butler, no refleja un mundo natural donde existen dos sexos diferentes que se atraen mutuamente. Esta representación es una parodia, pues no existe ningún modelo normativo al que imitar. No hay esencia sin existencia actuante previa. Los sujetos que cada uno somos, somos construidos performativamente por los usos y costumbres de la sociedad determinada en que nacemos. La performatividad de género, al menos al inicio de nuestras vidas, es una asignación normativa, pues son los padres, los educadores y los medios de comunicación los que establecen el marco normativo que nos da las pautas de cómo comportarnos. La repetición de actos construye nuestro yo de género y borra el origen de esta construcción naturalizando los actos, es decir, convenciéndonos de que son algo natural, inscrito en nuestro ser, concluye Butler.

En este sentido, cuando la norma social incita a los niños a jugar al fútbol y a las niñas a quedarse observando o conversando entre ellas, se construye un sujeto de género. Considerar que existe una identidad sexual anterior a las prácticas sociales correspondientes, es volver a una dualidad humana artificial, construida. Aunque la morfología y la constitución de los cuerpos parecen confirmar la existencia de dos sexos y solamente dos, sostiene Butler, nada nos autoriza a pensar que los géneros deban ser dos. Y esto porque el género no refleja el sexo, sino que más bien sucede al revés: que pensemos que hay dos sexos es la consecuencia de la construcción social imperante de una heterosexualidad hegemónica. La identidad sexual que se atribuye la mayoría (ser hombre o mujer) es un reflejo de las normas de género imperantes en una sociedad heterosexual coercitiva como la nuestra.

---

<sup>20</sup> Cfr. BUTLER, J., *El género en disputa*, 58-59: en su crítica a la metafísica de la substancia tiene que sostener que no hay un «hacedor» detrás de la acción. No hay sujeto.

Afirma Butler que el género es performativo también en el sentido de que es una expectativa que termina provocando el fenómeno que anticipa (es una metalepsis), una profecía que se cumple a sí misma. Llegar a ser el sujeto de género que somos no se consigue con un acto único, sino que supone una repetición de actos, un ritual que logra su efecto mediante su naturalización en el contexto del cuerpo.

Butler se dio cuenta de que su posición concuerda, en cierta medida, con la teoría del hábito<sup>21</sup>. En la teoría clásica, el hábito, fruto de la repetición de actos, termina configurando una *segunda naturaleza*, pues los hábitos conforman las acciones del sujeto de tal modo que se constituyen como algo natural, espontáneo. En cambio, en Butler, la repetición ritual de actos, configura lo que malinterpretamos como *naturaleza primera*. La repetición de un ritual termina configurándose en el cuerpo como algo natural, no porque lo sea, sino porque lo parece. Lo que es una opción de una cultura termina pareciendo natural. El género, que es cultura, se ha naturalizado, hasta el punto de pensar que es sexo, naturaleza biológica<sup>22</sup>.

A diferencia de Aristóteles, por ejemplo, en Butler no hay ninguna naturaleza que deba perfeccionarse mediante el hábito. En los seres humanos no existe ninguna disposición o asiento natural (previo) a la constitución del género. Que el género es performativo implica que lo que consideramos una esencia interna del género (una disposición corporal determinada, por ejemplo tener cromosomas XX) en realidad se fabrica mediante un conjunto sostenido de actos postulados e inducidos por una concepción estilizada previa del cuerpo y basada en un presupuesto de género. Lo que podemos tomar como una predisposición interna, en realidad es algo que anticipamos y producimos mediante actos corporales. El género resulta ser una especie de efecto alucinatorio de gestos que se han naturalizado. El sexo es ya género.

## 6. LA CRÍTICA A LAS TESIS DE JUDITH BUTLER<sup>23</sup>

Seguimos un esquema clásico de discusión. Hemos partido del intento de comprensión de los términos de sexo y género y de su vinculación con una realidad que la antropología cultural describe como incesto.

<sup>21</sup> Cfr. *ibid*, 15, nota 8.

<sup>22</sup> Cfr. *ibid*, 15-16.

<sup>23</sup> Cfr. *ibid*, 109.

Después de esta *aclaratio* (u *obscuratio*) *terminorum* en el ámbito de los estudios de antropología cultural, volvamos a la cosa misma que parece clave para comprender el sexo y el género: el tabú del incesto.

Concedamos la interpretación del incesto dada. En palabras de Butler «el tabú [del incesto] crea y mantiene el deseo por la madre/el padre, así como el desplazamiento obligatorio de ese deseo»<sup>24</sup>. El tabú del incesto, en tanto que norma, abre la cultura heterosexual como tal. No hay un antes de la norma, pues la norma misma es creadora (los actos a los que la norma obliga son performativos). En consecuencia, concedamos que no hay lo natural (sexo) y lo cultural (género), sino que solo hay lo *cultural naturalizado* a fuerza de actos rituales repetitivos y represivos<sup>25</sup>. No hay, pues, algo así como un original normativo (naturaleza humana bi o trisexual<sup>26</sup>) y no hay, en consecuencia, copia (géneros), sino que todo es parodia y parodia de parodia<sup>27</sup>. ¿Es posible sostener con Butler que no hay referentes objetivos, sino solo construcción performativa mediada culturalmente?

Mostraremos que Butler se equivoca en esta cuestión central a partir de lo que suele llamarse un «experimento mental»<sup>28</sup>. Esta estrategia argumentativa es, en realidad, una aplicación del método de reducción al absurdo de una tesis, lo que prueba su contradictoria. Para hacer patente la insostenibilidad de la tesis que criticamos, haremos ver los absurdos que se siguen de su aceptación<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Siguiendo la invitación de la Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos sobre *Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización* de 2014, Aristide Fumagalli recordaba la necesidad de conducir el discurso de las teorías del *gender* a sus fundamentos antropológicos para apreciar su valor y criticar sus límites inaceptables (cfr. FUMAGALLI, A., *La cuestión del gender. Claves para una antropología sexual*, Santander: Sal Terrae, 2016, 73). Precisamente esta estrategia es la que hemos seguido aquí.

<sup>25</sup> Viene al caso referirse al cuento de Franz Kafka, *En la colonia penitenciaria*, citado en BUTLER, J., *El género en disputa*, 70, n. 1, que tanto recuerda al refrán castellano «la letra con sangre entra».

<sup>26</sup> Cfr. FAUSTO-STERLING, A., «The Five Sexes. Why male and female are not enough», *The Sciences* March/April 1993, 20-24.

<sup>27</sup> Cfr. BUTLER, J., *El género en disputa*, 169: «La parodia de género revela que la identidad original sobre la que se modela el género es una imitación sin original» (la traducción al castellano que manejamos dice «sin origen»).

<sup>28</sup> Véase un ejemplo en el ámbito ético GARCÍA BARÓ, M. y GARCÍA NORRO, J. J., *Filosofía*, Madrid: Alhambra, 1990, capítulo dedicado a la dimensión moral del hombre.

<sup>29</sup> Además de lo que diremos a continuación, hay también consecuencias biológicamente insostenibles: «Si fuera verdad que la identidad y los roles de género no son más que un constructo social, “si se criara a los niños tratando a los varones y a las hembras exactamente del mismo modo, una vez crecidos no deberían presentar comportamientos diferentes. El estudio de múltiples situaciones tanto patológicas como fisiológicas sugiere, no obstante, exactamente lo contrario y demuestra que la influencia de las hormonas durante la vida embrionaria hipoteca de un modo profundo la identidad sexual durante toda la vida» (SAVAGNONE, G., *El género explicado a un marciano*, 136. Savagnone cita un trabajo de CIROTTI, C., «Identità di genere. Considerazioni di un biologo», en FACCHINI, F. [ed.], *Natura e cultura nella questione del genere*, Bologna: EDB, 2015, 58).

Admitamos, pues, que el tabú del incesto es una norma cultural construida, fruto de la cultura heterosexual dominante impuesta por las generaciones adultas a las nuevas generaciones. De ahí se sigue que la familia heteropatriarcal y falogocéntrica<sup>30</sup> se reproduce mediante estrategias educativas que naturalizan esta visión y que son asumidas por la familia, por el grupo de iguales y por los medios de comunicación.

Si esto es así, y nosotros ya lo sabemos fehacientemente gracias al magisterio de Butler, ¿qué objeción podríamos aducir para no mantener relaciones sexuales con nuestro padre o con nuestra madre o con los dos a un tiempo? No vale decir «no siento deseo sexual en este momento por ellos», porque la pregunta es de principio. Las noticias con que hemos abierto esta exposición dicen que *de hecho* se puede sentir. La pregunta es, pues, en caso de que lo sintiéramos<sup>31</sup>, ¿tenemos alguna razón para *no* mantener relaciones sexuales con nuestros progenitores? Y en caso de que no lo sintiéramos, ¿tenemos alguna razón para no hacer lo posible por sentirlo, si tuviéramos la voluntad de querer sentirlo?

Para que nuestro argumento pueda alcanzar su objetivo, la respuesta a esta pregunta no debe estar contaminada con argumentos espurios. Para ello hemos de responderla ateniéndonos a tres condiciones.

Primera condición: Evidentemente hablamos siempre de sujetos adultos, libres y responsables.

Segunda condición: Supongamos, por mor del argumento, que no se siguen malformaciones en los hijos que pueden nacer de relaciones sexuales entre miembros del núcleo familiar. Por otra parte, relaciones sexuales entre sujetos del mismo sexo no producen descendencia.

Tercera condición: Nadie, más que el hijo o hija y sus padres, sabrá nunca de esto que la cultura llama «incesto». De este modo evitamos que se pueda argumentar diciendo que, aunque yo sí aceptara como legítimas estas rela-

<sup>30</sup> Cfr. BUTLER, J., *El género en disputa*, 52, 59, 61, *passim*.

<sup>31</sup> No es una salida posible para Butler decir que el tipo de deseo sexual que se experimenta en culturas falogocéntricas está en relación directa con el tabú *porque* el tabú del incesto genera al tiempo que prohíbe estos deseos. Esta respuesta nos llevaría a la pregunta de por qué la *norma* del incesto. El tabú no se puede justificar simplemente en términos de beneficios y costes, como vamos a mostrar, a no ser que pensemos que los seres humanos somos solo seres *naturales*, fruto exclusivo de la evolución: azar y necesidad. No parece que Butler sostenga esta posición, dado que nos piensa como seres *culturales*. Si los seres humanos fuéramos únicamente seres naturales (animales), entonces seríamos una especie biológica más que no merecería la preocupación de su comprensión. Si fuéramos simplemente animales no podríamos *saber* que lo somos, pues saber implica verdad en sentido ontológico fuerte. Y es esto lo que nos hace precisamente humanos y no simplemente animales (cfr. LEWIS, C. S., *La abolición del hombre*, Madrid: Encuentro, 2016, 68).

ciones, otros (mis amigos o los hijos que resultaran) no las aceptarían y, en consecuencia, tampoco yo aceptaría el incesto, por miedo al rechazo social, por ejemplo. Esta condición impide que podamos justificar el incesto apelando a que nuestra decisión está condicionada por la cultura que hemos introyectado.

Las dos últimas condiciones impiden que podamos justificar el tabú del incesto por sus consecuencias indeseadas.

En las condiciones descritas, nos preguntamos ¿tenemos alguna razón para *no* mantener relaciones sexuales con nuestros progenitores? Caben dos respuestas.

1) Mi tesis es que, si compartimos la propuesta de Butler no tendremos razón alguna ni para seguir aceptando esta prohibición ni para seguir reproduciendo este tabú en las próximas generaciones. Como el tabú del incesto es una prohibición infundada, no existe ninguna objeción en que padres e hijos adultos mantengan relaciones sexuales.

Esta afirmación solo es un exabrupto si se comparte nuestra propuesta: que la razón fundamental para no mantener relaciones sexuales con nuestro padre y nuestra madre, sea *vis à vis* o en grupo, es, en última instancia, una razón ética, que tiene, por ello, pretensión de universalidad<sup>32</sup>. Ni las razones ya aducidas de orden genético o evolutivo, ni razones culturales (conveniencia del tabú para la mejor supervivencia de la cultura) son razones suficientes. Aunque lo consideramos muy significativo, el mero *hecho* de la universalidad cultural de este tabú no es un aval de por sí suficiente para justificar la repulsa de esta práctica, porque las cuestiones éticas no se dirimen mediante acuerdo por mayorías. Que una norma moral no sea reconocida universalmente no la dota de menor valor<sup>33</sup>.

Sostengo, pues, que la razón para la prohibición del incesto es ética y niego contra Butler que el incesto sea simplemente una construcción de las culturas.

<sup>32</sup> HARRIS, M., *Introducción a la antropología general*, 7ª ed., Madrid: Tecnos, 2009: «Las explicaciones del rechazo al incesto en la familia nuclear se dividen en dos grupos principales: las que subrayan un componente instintivo (o genético) y las que destacan las ventajas sociales y culturales de la exogamia» (380). Según Harris, las razones de la prohibición del incesto se basan en nuestro conocimiento científico de que el incesto dentro de la familia nuclear es genéticamente peligroso (385-386).

<sup>33</sup> A este respecto, por ejemplo, la condena explícita del incesto en Lv 18 se expone sobre el trasfondo de las prácticas incestuosas en Egipto, de donde viene el pueblo conducido por Moisés, y en Canaán, la tierra hacia donde va. El relato de las hijas de Lot en Gn 19-30,38 «contiene en el fondo un severo juicio contra el incesto cometido en la casa de Lot, cuya vida desemboca así en una total bancarrota tanto interior como exterior» (cfr. VON RAD, G., *El libro del Génesis*, Salamanca: Sígueme, 2008, 265) y esto a pesar de que dicho incesto dio origen a moabitas y amonitas, según el mismo texto.

No parece inverosímil, sin embargo, que Butler aceptara esta tesis. Al fin y al cabo su crítica va dirigida contra la fundación en el tabú del incesto de una cultura heteropatriarcal que discrimina, y no (explícitamente, al menos) contra la prohibición ética de las relaciones que llamamos incestuosas. A este respecto es muy significativo un párrafo del prefacio diez años posterior a la primera edición del libro que comentamos. En sus palabras:

El texto también pretendía minar todos y cada uno de los esfuerzos hechos por empuñar un discurso de verdad para deslegitimar las prácticas de género y sexuales minoritarias [entendamos el incesto]. Esto no quiere decir que todas las prácticas minoritarias tengan que ser condenadas o celebradas, pero sí significa que debemos ser capaces de pensarlas antes de llegar a cualquier tipo de conclusiones al respecto<sup>34</sup>.

Es sin duda una sabia advertencia para los lectores. Pero hemos de preguntarnos en qué tipo de criterio está pensando Butler para concluir si debemos condenar o celebrar prácticas como el incesto. No puede ser un criterio cultural ya que ella misma ha relativizado las construcciones culturales. ¿Habrà de ser lo que Butler parece excluir, un ejercicio de la razón práctica que apele a criterios que no pueden ser más que principios ínsitos en la *naturaleza* de las cosas? ¿Apelará a lo que niega?

Si Butler aceptara la prohibición ética del incesto, entonces ha de admitir que hay lo dado a la libertad que brota de la naturaleza de las cosas. Que la libertad encuentra un límite que se le impone como norma moral no construida. En la prohibición del incesto no late únicamente la arbitrariedad constructiva de una cultura heteropatriarcal y falocéntrica. Pero es que, además, la prohibición moral del incesto se refiere precisamente a las relaciones sexuales entre padres e hijos, lo que implica necesariamente la diferencia sexual entre varón y mujer: hay paternidad y maternidad, también en sentido biológico<sup>35</sup>. Hay, pues, la diferencia sexual por naturaleza, no construida (o creada) radicalmente a partir de una libertad autónoma (y casi omnipotente).

<sup>34</sup> BUTLER, J., *El género en disputa*, 10.

<sup>35</sup> Afirmar que la maternidad es una estructura *supuestamente* transcultural (cfr. BUTLER, J., *El género en disputa*, 47 y afirmaciones semejantes que reniegan de la maternidad como una característica de la mujer: 12, 46, 61, 114, 125) responde, a nuestro juicio, a emplear sus tesis interpretativas como lecho de Procusto. Sin la diferencia sexual y sin la relación sexual entre el varón y la mujer (que es también interrelación personal) la humanidad no habría llegado hasta aquí.

2) He de suponer, también por dar fuerza a mi argumentación, que Butler no acepta la respuesta anterior por coherencia con sus puntos de partida. Y no porque excluya la dimensión ética de la acción humana, sino porque piensa que las acciones han de medirse con los criterios únicos de la libertad (autonomía del individuo) y la reciprocidad (entre individuos adultos). Butler sí aceptaría estos principios como principios de la razón práctica, pero no la prohibición del incesto, que excedería con mucho estos principios básicos. Por eso, si dos adultos acuerdan mantener relaciones sexuales, la única pregunta relevante habría de ser si las partes (dos o más) han alcanzado un pacto libre que no contradiga la carta de Derechos Humanos. Si esta fuera la posición de Butler, hemos de concluir que es coherente con sus puntos de partida. En este caso, las cuentas *parece* que le salen, pero al precio de recortar la realidad, como veremos. Además, la coherencia es condición necesaria de la verdad, no condición suficiente.

Pero las cuentas *de hecho* no le salen, porque si no hubiera en el fundamento de la cultura algo previo, es decir, una realidad natural *dada* (no construida) en la que basar las nuevas construcciones interpretativas, ¿cuál sería el punto de partida de la reivindicación de nuevos modelos interpretativos de las identidades sexuales y que se considera *mejor* que el del pasado?<sup>36</sup> Habría interpretación ¿de qué? Habría construcción ¿a partir de qué? En cierto sentido, Butler ha de suponer lo que pretende negar.

Además, ciertamente la libertad, la reciprocidad y el respeto de los derechos humanos son condiciones necesarias de una relación (también la sexual) *no injusta*. Este es *un* marco para las relaciones sexuales. Atendiendo solo a estos criterios, cada vez más legislaciones estatales despenalizan las relaciones incestuosas entre adultos. Pero estas condiciones no son condiciones suficientes para una acción buena, plenamente humana, dirigida a la plenitud a que está llamada la diferencia sexual de la naturaleza humana. Esos criterios no son el marco único que ha de regir las relaciones sexuales.

Si Butler niega la prohibición del incesto como norma moral, reduciendo este universal cultural a una opción machista universal de la cultura, entonces:

---

<sup>36</sup> Cfr. SAVAGNONE, G., *El género explicado a un marciano*, 119. A este propósito: «En el sitio web de la Asociación Italiana Transhumanista hay un test destinado a verificar la propia consonancia con la línea propuesta por la Asociación: “¿Considera deseable que se reconozca a los individuos el derecho a la libertad morfológica, o sea, el derecho no solo a utilizar el propio cuerpo según las propias predisposiciones, sino también a modificarlo de acuerdo con los propios deseos?”» (SAVAGNONE, G., *El género explicado a un marciano*, 127).

a) O bien ha de admitir que las interpretaciones culturales parten de algo previo (dado) que no puede ser, a su vez, la cultura, pues en este caso habría una interpretación cultural... de algo cultural. Precisamente para evitar esta redundancia (regreso al infinito) ha de admitir que debe haber algo dado como previo a la interpretación cultural de ese algo. Y eso previo es lo que habitualmente denominamos lo natural.

b) O bien si no admite eso previo natural, sino que la prohibición del incesto no tiene ante sí nada, sino que es una norma fruto de una *decisión* cultural, porque, según nos ha dicho, la norma es performativa sin más, pues *crea* la realidad al nombrarla, entonces la revolución pretendida por Butler estaría tan arbitrariamente fundada como la alternativa heteropatriarcal falogocéntrica que critica<sup>37</sup>.

En consecuencia, tanto si acepta que el incesto es una prohibición ética como si sostiene que no lo es, de ahí se siguen consecuencias que no querría asumir, si sostiene sus puntos de partida.

Aparecen así, entrelazados, dos elementos capitales que la propuesta de Butler oscurece y que le conducen a inconsecuencias. Por una parte, su *intento* de prescindir de una naturaleza humana con diferencia sexual y, por otra parte, su intento *imposible* de pensar la libertad sin más límite que ella misma.

Son estos dos elementos fundamentales (la naturaleza humana y lo dado a la libertad, con sus vinculaciones mutuas) los que requieren una aclaración que dé cuenta de la experiencia humana tomada en toda su complejidad y profundidad.

## 7. PRIMERO: VOLVER AL CONCEPTO TELEOLÓGICO DE NATURALEZA

Nuestra argumentación pone en claro que una gran olvidada en la comprensión habitual de las relaciones sexo/género es su dimensión ética, entendida esta al modo de los clásicos: ética de la vida buena, es decir, la consideración teológica y filosófica de en qué consiste y cómo alcanzar la verdadera plenitud humana<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Cfr. *ibid.*, 154. La lógica de fondo de la postura de Butler en contra de la diferencia sexual (con sus implicaciones respecto del incesto) es que, aceptar esa diferencia, es *ipso facto* admitir la desigualdad y la discriminación. Puede que esta convicción se haya instalado en ella a partir de su propia experiencia vital que hemos reseñado al inicio de estas páginas, pero en absoluto es cierto que la diferencia implique discriminación. Cuando Dios crea al hombre como varón y mujer, los crea a su imagen y semejanza, revestidos ambos de idéntica dignidad personal (cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2334).

<sup>38</sup> En este sentido creemos que nuestro experimento mental apunta en la dirección de lo que san Juan Pablo II denominó la antropología adecuada, es decir, una antropología que está más allá

En sociedades liberales como la nuestra, tendemos a resolver los conflictos éticos y culturales apelando a la autonomía del individuo (libertad), a la equidad en el trato (justicia) y a los derechos individuales. Se considera que con esta triple apelación quedan respondidas todas las cuestiones planteadas y resueltas todas las disputas posibles en una cultura pluralista. En el caso que nos ocupa no es así. Para comprender una conducta, no basta con señalar, por ejemplo, que se es libre para elegir la pareja que se desee y que se tiene derecho a satisfacer el deseo sexual según se acuerde entre varios individuos, sean estos quienes sean. Necesitamos no solo un argumento para la libertad, la autonomía o el derecho, sino también, y mucho más importante, una razón del porqué hacemos lo que hacemos y si esa acción está debidamente justificada. Para esta tarea –mucho más difícil y ardua que la simple proclamación de nuestros derechos y libertades– «necesitamos afrontar cuestiones que el mundo moderno ha perdido de vista en gran medida: cuestiones relativas al estatus moral de la naturaleza [también la humana] y a la actitud que deberían adoptar los seres humanos hacia el mundo que les ha sido dado»<sup>39</sup>, hacia sí mismos y hacia los demás. En la medida en que una fundada respuesta a estas cuestiones supone tesis teológicas y filosóficas, los teóricos políticos modernos y el debate público tienden a evitarlas por considerarlas cuestiones de mera opinión. Sin embargo, considero que es imposible afrontar adecuadamente estos temas sin una investigación precisamente en esos campos que se excluyen. En lo que sigue voy a delinear este marco teórico alternativo que corrige las deficiencias señaladas en el apartado anterior y que es más adecuado para comprender la condición sexuada humana.

En la pareja de términos sexo/género está el eco de la contraposición de lo natural frente a lo artificial (histórico, construido, convencional). Esta noción de natural, supuesta en las contraposiciones habituales anteriores, implica una visión *mecanicista* de la naturaleza que es propia de la ciencia que nace con la modernidad<sup>40</sup>. La naturaleza se entiende como un sistema de relaciones que no son otra cosa que el conjunto interconectado de leyes necesarias y ob-

---

de cualquier reduccionismo (sea de matriz biológica o cultural), pues reclama la experiencia auténticamente humana (cfr. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó. Catequesis sobre el amor humano*, 2ª ed., Madrid: Cristiandad, 2010, *passim*, véase, por ejemplo, 116, nota 1 [introducción general, 23-25]).

<sup>39</sup> SANDEL, M. J., *Contra la perfección: la ética en la era de la ingeniería genética*, Barcelona: Marbot, 2007, 13-14.

<sup>40</sup> Sobre el concepto de naturaleza que proponemos, véase el ensayo primero y cuarto de SPAE-MANN, R., *Lo natural y lo racional: ensayos de antropología*, Madrid: Rialp, 1989. Además: BOUCHÉ PERIS, H. y otros, *Antropología de la educación*, Madrid: Síntesis, 2002, 90-96.

jetivas, *independientes* del sujeto, posición muy cercana a un dualismo de tipo cartesiano. Desde este punto de vista, conocemos la naturaleza (sexo) de un ser cuando sabemos qué se puede y qué no se puede hacer con él a partir de las leyes que rigen su constitución y comportamiento. Es la ciencia, como conocimiento de esas leyes, y es la técnica correspondiente la que nos permite manejarlo para modificarlo. A esta naturaleza se la domina obedeciéndola, como ya vio con claridad Francis Bacon. En este contexto se habla, no por casualidad, de «operación de cambio (o reasignación) de sexo», aun sabiendo que no se realiza ningún cambio genético.

En esta dirección pensó Rousseau la naturaleza humana<sup>41</sup>. Sus tesis fundamentales configuran muchas representaciones imperantes en las explicaciones que vinculan sexo y género. Esta noción rousseauiana de naturaleza/sexo hace radical abstracción de todas las condiciones históricas (culturales) en las que vive el ser humano. Para Rousseau, lo natural (en nuestro caso lo sexual) no se muestra al final, sino que lo natural es lo que está al principio, al inicio, antes del tiempo, fuera de la historia y por tanto ajeno a la cultura. El sexo pertenece al periodo de la inocencia, es decir, al periodo de la ausencia radical de maldad, entendida como un «estado de naturaleza» que no conoce lo bueno y lo malo (está más allá del bien y del mal, de ahí su inocencia). En este estado de naturaleza el hombre no precisa de la razón, que es, en consecuencia, completamente ajena al sexo<sup>42</sup>. Es muy significativo que Rousseau piense que en el estado de naturaleza no existe el tabú del incesto:

<sup>41</sup> Véase, por ejemplo, la primera parte del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (ROUSSEAU, J.-J., *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Emilio o la educación. El contrato social*, estudio introductorio por Sergio Sevilla, Madrid: Gredos, 2011).

<sup>42</sup> En este contexto se mueven algunas interpretaciones del lenguaje científico, entendido como «la lengua perfecta» que es capaz de nombrar lo que la realidad es sin residuo, ajena, desde luego, al valor o al devenir histórico. Los contenidos de esta lengua no serían construcciones fantásticas, sino que nombrarían las cosas realmente existentes. De ahí la pretensión empirista y positivista de querer sustituir las lenguas naturales (con su apelación a lo que es bueno y malo) por una lengua «científica» con cuyos criterios deben corregirse los significados de las lenguas naturales (cfr. GARCÍA-JALÓN DE LA LAMA, S., *Lingüística y exégesis bíblica*, Madrid: BAC, 2011, 68-70). Por ejemplo, el significado de «agua» no se corresponde exactamente con H<sub>2</sub>O en estado líquido (como parece pretender el lenguaje científico), sino que implica preferentemente la referencia al líquido natural que se emplea para calmar la sed, para lavarse, que se bendice y emplea en celebraciones litúrgicas y para otra multitud de usos. El lenguaje científico nos acerca *una* perspectiva de lo real, pero no *la* perspectiva crucial, que es la perspectiva del bien. Por eso no es suficiente señalar que el ser humano posee *normalmente* 46 cromosomas. Hay que añadir que es *bueno* que no posea ni más ni menos, porque tener más o menos, sin sustraer ni añadir nada a la dignidad de persona, supone alteraciones no deseables.

El hambre y otros apetitos le hacían experimentar alternativamente diversas maneras de existir, y entre los cuales hubo uno que le invitaba a perpetuar su especie; y esta inclinación ciega, desprovista de todo sentimiento del corazón, daba lugar a un acto puramente animal. Satisfecha la necesidad, los dos sexos no volvían ya a reconocerse, y el hijo mismo no era nada para la madre tan pronto como podía pasarse sin ella<sup>43</sup>.

Según Rousseau, el hombre sale del estado natural cuando ha de ejercitar la razón por la necesidad de vencer las dificultades que encuentra en el medio natural<sup>44</sup>. Entonces entra en la historia y nace la cultura, lo «no natural» por antonomasia en esta concepción que criticamos. La entrada en la cultura/historia/costumbres supone el inicio de la degeneración humana, con la razón como causa: aparece la opresión de unos contra otros, o, aplicado a nuestro caso, la opresión de los hombres contra las mujeres<sup>45</sup>. Con la cultura/historia/costumbres se inicia la época de decadencia de lo que era puro (natural/sexo). En tal abstracción radical de la historia se pierde la definición del hombre como animal *racional*, quedando solo el animal, porque ni la razón metafísica ni la razón práctica pertenecen a la naturaleza humana así entendida, como manifiesta a las claras el texto rousseauiano citado.

En esta representación, del mismo modo que la naturaleza reposa en sí misma y no remite a la cultura, esta no remite ya a la naturaleza: no hay criterios «naturales» para juzgar las distintas opciones culturales. Por tanto, existe un abismo infranqueable entre sexo y género, pues aunque el sexo pueda emplearse en las construcciones de género, no hay ningún criterio «en la naturaleza de las cosas» para juzgar qué construcción cultural es mejor que otra: en realidad todas son idénticamente buenas, siempre que respeten la justicia (no hacer daño a otro), la libertad y los derechos individuales. En definitiva, el único límite es la libertad del otro, igual de autónomo que yo y con idéntica libertad, sin más referencia que la autorreferencia.

<sup>43</sup> ROUSSEAU, J.-J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, 171.

<sup>44</sup> Parece evidente que Rousseau piensa el estado de naturaleza en explícito contraste con la imagen del Paraíso del *Génesis*. En Rousseau no hay pecado original posible, pues el hombre es bueno por naturaleza. La salida de este estado de inocencia originaria no se debe a un pecado, sino a un funesto azar debido a la escasez de bienes y abundancia de necesidades que da origen al empleo de la razón, con la consiguiente salida del estado de naturaleza.

<sup>45</sup> Esta posición rousseauiana concuerda bien con las raíces marxistas denunciadas en el documento de la CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar*, 2012, n. 52.

En esta visión culturalmente imperante la ley es el «yo quiero» y tiene como justificación última «que lo quiero». En esta representación del mundo, la libertad pretendía estar por encima de la naturaleza a la que imaginaba haber conquistado y sometido mediante la ciencia. El conocimiento (científico) permitía poner a la naturaleza al servicio de la libertad. Sin embargo, el resultado es paradójico, pues en realidad, la libertad termina por no ser más que pura naturaleza, ya que si el motivo por el que se determina la voluntad no está vinculado con la razón práctica, entonces no hay *motivo* de la acción, sino *causa* de la acción. Si el motivo que aduzco para acudir esta mañana a la universidad es que «quiero venir» y toda la justificación de mi acción es que lo quiero, entonces mi acción es causada (tal vez por una mayor secreción de determinada hormona), pero no motivada: la pretendida libertad *absoluta* del ser humano no es más que una versión del determinismo más absoluto<sup>46</sup> o de la arbitrariedad más radical<sup>47</sup>. Como hemos visto, estas eran las consecuencias a las que conducían los presupuestos de Butler, de los que hemos encontrado en Rousseau, al menos en cierto sentido, su antecesor.

Frente a este concepto mecanicista, autosuficiente y paradójico de lo natural, Spaemann ha reivindicado un concepto teleológico de naturaleza de rai-gambre clásica (aristotélica). La naturaleza, según Aristóteles, no es la mera apariencia exterior ni lo puramente biológico. Lo natural, pensado metafísicamente, es, por el contrario, aquello que tiene *en sí mismo* el principio del movimiento y del reposo (*Phys.* II, 1 y III, 1). Si lo natural es lo que tiene en sí el principio (intrínseco) de su movimiento y reposo, la naturaleza se entiende de un modo no cosista, sino teleológico y dinámico. Lo natural no se identifica con el puro hecho biológico o con lo que ya es, entendido como algo acabado y cerrado, sino que lo natural es lo que regula desde sí sus operaciones, que por ello pueden ser calificadas con verdad como propias. Lo natural (frente a

<sup>46</sup> «Si uno afirmara que Sócrates hace todo lo que hace con inteligencia, y, luego, al intentar exponer las causas de lo que hago, dijera que ahora estoy aquí sentado por esto, porque mi cuerpo está formado por huesos y tendones, y que mis huesos son sólidos y tienen articulaciones que los separan unos de otros, y los tendones son capaces de contraerse y distenderse, y envuelven los huesos junto con las carnes y la piel que los rodea. [...] Y a la vez, respecto de que yo dialogue con vosotros diría otras causas por el estilo, aduciendo sonidos, soplos, voces y otras mil cosas semejantes, descuidando nombrar las causas de verdad: que, una vez que a los atenienses les pareció mejor condenarme a muerte, por eso también a mí me ha parecido mejor estar aquí sentado, y más justo aguardar y soportar la pena que me imponen» (PLATÓN, *Diálogos*, Tomo III, *Fedón*; *Banquete*, *Fedro*, Biblioteca Clásica Gredos, 93, Madrid: Gredos, 1986, *Fedón* 98c-e).

<sup>47</sup> Cfr. SAVAGNONE, G., *El género explicado a un marciano*, 152-154.

lo artificial) es lo que posee un principio de movimiento y de reposo que le pertenece de suyo. En el caso del ser humano, su naturaleza metafísica está intrínsecamente vinculada con la libertad dirigida al bien (la libertad es el principio intrínseco de movimiento y reposo). La libertad en el hombre es un principio fijo de comportamiento *no* fijo dirigido al bien. Este principio que le constituye y que es irrenunciable («estamos condenados a ser libres», dijo Sartre), es un componente esencial de su naturaleza íntima<sup>48</sup> que va más allá de lo puramente biológico o lo culturalmente construido. Si caracterizamos así la naturaleza humana, entonces en lo que consiste un ser humano pleno no se muestra al principio (como pretendía Rousseau), sino al final (sin reducirse a ser pura construcción cultural, como pretende Butler). La naturaleza es teleológica: un ser natural llega a ser plenamente lo que es cuando alcanza su fin intrínseco (natural y sobrenatural) y, en consecuencia, no puede ser identificado con lo que meramente es de hecho<sup>49</sup>.

Solo teniendo en cuenta esta noción teleológica de naturaleza puede entenderse la tesis aristotélica de que el hombre es por naturaleza un ser hablante y un ser político (*Pol.* I, 2). Es obvio que para el ser humano la vida en sociedad no es natural en el sentido de ser común a todos los hombres, sino en el sentido de ser el tipo de organización política que se corresponde con la plenitud humana. Lo natural no es lo común o lo fáctico, o lo que es anterior al origen histórico, sino lo bueno, lo ordenado y lo conveniente, porque la naturaleza tiene un sentido final, teleológico, no es algo estático, ya terminado, sino algo dinámico que ha de llegar a su plenitud para ser totalmente eso que es. La naturaleza humana es, en cierto sentido, también lo que está llamada a ser.

<sup>48</sup> Cfr. MILLÁN PUELLES, A., *Obras completas*. Volumen I, Madrid: Rialp, 2012, ver *Ontología de la existencia histórica*, ensayo III: «El hombre como ser histórico», 238-247. P. Fernández Beites identifica dos elementos capitales en la esencia individual humana, al tiempo que defiende la primacía de la libertad respecto del carácter, que sería el *ordo amoris* constitutivo, la idea que Dios tiene de cada uno, en la terminología scheleriana (cfr. FERNÁNDEZ BEITES, P., «Sobre la esencia individual», *Diánoia* L n. 54 mayo [2005] 33-54, 50).

<sup>49</sup> Ampliando este sentido teleológico aparece la noción de orden que implica relación al bien y a Dios como Causa y Bien supremos: «no ha de confundirse *orden de la naturaleza* con *orden biológico* ni identificar lo que esas expresiones designan. El orden biológico es orden de la naturaleza en la medida en que este es accesible a los métodos empíricos y descriptivos de las ciencias naturales; pero, en cuanto orden específico de la existencia, por estar relacionado manifiestamente con la Causa primera, con Dios Creador, el de la naturaleza ya no es un orden biológico» (CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, «*Varón y mujer los creó*», n. 23 citando a WOJTYŁA, K., *Amor y responsabilidad*, Madrid, 2009, sexta edición, 71-72).

La misma noción teleológica de naturaleza puede observarse en otro ejemplo aristotélico. El hombre es por naturaleza un ser que habla, pero, obviamente, la capacidad para hablar que el hombre tiene por naturaleza, solo puede ejercerse en un ámbito cultural, porque no existe un lenguaje natural, sino que solo se puede hablar si se utiliza una lengua concreta, que es siempre un hecho histórico y cultural. La naturaleza no es, por tanto, algo que se oponga a la cultura, sino más bien algo que remite a ella como su ideal de plenitud. Por eso se puede afirmar rotundamente que el hombre es *por naturaleza* un ser *cultural*<sup>50</sup>, histórico, un ser que ha de hacerse a sí mismo en el tiempo con la mirada puesta en su verdadera plenitud. Como recita un himno de vísperas: «Cuando la muerte sea vencida / [...] / entonces –siempre, siempre–, entonces / seremos bien lo que seremos»<sup>51</sup>.

Por tanto, la naturaleza sexuada del ser humano no es una cuestión que atañe exclusivamente a su biología, ni algo solo construido culturalmente. Lo que implica para la naturaleza humana ser sexuada solo se puede comprender cabalmente en sus formas de realización plena, es decir en su relación con el verdadero bien. No es verdad que cualquier forma de desarrollo del cuerpo humano o del ejercicio de la sexualidad humana sea éticamente aceptable y plenificante, por el mero hecho de ser elegido o pactado o porque no infrinja los derechos de otros. Si así fuera, no sería posible ningún fracaso en la realización de lo humano. O bien bastaría con que uno creyera que la plenitud humana se realiza del modo que él considerara para que así se alcanzase dicha plenitud (por lo que *realmente* no existiría tal plenitud, si es que cualquier forma de realización fuera plena); o bien somos medidos por el bien y la verdad, y entonces no todas las formas de desarrollo humano son formas de plenitud humana. Y la plenitud humana tiene que ver también con los bienes del cuerpo, dado que existen bienes del cuerpo, como la salud, la fuerza, la altura, la belleza y disponer de órganos sexuales funcionales<sup>52</sup>.

Como es evidente, nuestra discusión no se mueve en el ámbito del derecho positivo, sino que busca los fundamentos de tales derechos. Lo que queremos poner de manifiesto es que la simple apelación a la libertad o a la autono-

<sup>50</sup> Cfr. BOUCHÉ PERIS, H. y otros, *Antropología de la educación*, 92-93.

<sup>51</sup> Segundas vísperas del domingo de la semana IV del salterio, en el tiempo ordinario.

<sup>52</sup> No se debe discriminar a los feos o a quienes tienen poca fuerza. Tienen los mismos derechos que los que son bellos o fuertes. Aun así, es preferible ser guapo y fuerte. El médico no se ocupa del cuerpo del paciente, sino del *bien* del cuerpo del paciente. La investigación médica en su conjunto está guiada por el bien que es la salud.

mía o a los derechos legalmente proclamados (sin referencia al bien objetivo) no resuelve la cuestión central implicada en la discusión: qué formas de desarrollo de la naturaleza sexuada humana son formas de plenitud humana. En realidad, y contrariamente a la propuesta de Butler, del término del que podemos prescindir es el de género.

Pero tiene razón Butler, aunque no por las razones que aduce, al concluir que no existe una sexualidad natural anterior a la historia humana. Es cierto que no existe una lengua natural o una sociedad natural que sea el origen de las distintas lenguas históricamente habladas. Que el ser humano sea un ser naturalmente social, no significa que haya existido una «sociedad natural humana» previa y origen de las históricamente existentes. En el sentido que aquí aceptamos, lo que quiere decir Aristóteles, cuando afirma que el ser humano es un ser naturalmente social, es que solo la vida en sociedad es la vida en la que el hombre puede alcanzar la plenitud de lo que está inscrito en su naturaleza, teleológicamente entendida, claro está. En este sentido se puede decir que el matrimonio, la unión de *un* hombre y *una* mujer, es una unión de carácter natural, no porque sea una forma de organización espontánea o porque pueda pensarse que ha existido desde el principio de los tiempos o porque sea la sociológicamente mayoritaria<sup>53</sup>, sino porque es el modo de unión que mejor responde a la dignidad de las dos personas<sup>54</sup> y a la consecución de la plenitud humana.

La especificidad sexuada que somos cada uno ha de entenderse como un don<sup>55</sup>, una potencialidad que se nos ha otorgado para llegar a ser en plenitud en relación con otros. La sexualidad no es simplemente un rasgo constitutivo,

<sup>53</sup> Es la organización doméstica que emplea la mayor parte de las culturas: cfr. HARRIS, M., *Introducción a la Antropología*, 368. Aunque esto sea así, no es un argumento a favor de su naturalidad, término que estamos empleando en sentido filosófico y no sociológico o estadístico.

<sup>54</sup> «El fundamento metafísico de la monogamia es el reconocimiento de la irreplicable individualidad de los dos cónyuges, la cual explica la exclusividad propia del amor conyugal. Esta individualidad solo está dada donde el ser amado es visto como persona. En cambio, cuando a la mujer se le niega la posesión de un alma personal, la mujer es reducida a una constelación de valores vitales que ella puede compartir con muchas otras, de suerte que no habría motivo justificado para oponerse a la poligamia [poliginia]» (RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *La primacía del amor: estudios sobre la ética y la antropología de Max Scheler*, Madrid: Avarigani Editores, 2019, 213). Evidentemente esta tesis scheleriana se extiende a la poliandria, solo descrita en muy pocas culturas por la antropología cultural.

<sup>55</sup> «Accepter d'être créature et pas seulement créateur de notre être, c'est s'arrimer à la réalité: je dois accepter les parents, les racines, le corps, le sexe, l'époque que je n'ai pas choisis!» (RAS-TOIN, C., «What's the trouble?», 92).

sino también configurador de relaciones<sup>56</sup> y abierto a generar nuevas vidas en relación, a su vez. No existe una plenitud humana en abstracto, ahistórica, existe una plenitud humana que pasa por el desarrollo de la dimensión relacional implicada en nuestra dimensión sexuada. Hay que pensar la diferencia humana, en tanto que hombre y mujer<sup>57</sup>, en términos de riqueza, de don de unos para con otros, de complementariedad, de diálogo de perspectivas diferentes y complementarias, no como competencia, jerarquía o poder de unos sobre otros.

En consecuencia, nuestro profundo desacuerdo con Butler puede formularse diciendo que ella niega cualquier componente natural en el tabú del incesto. Por consiguiente, el rechazo del incesto no sería algo natural, sino simplemente cultural. La noción de naturaleza que emplea Butler tiene raíces en Rousseau, como hemos señalado. Para escapar de las consecuencias éticamente indeseables a que conduce esta posición (experimento mental) hemos tenido que emplear una noción de naturaleza entendida en sentido teleológico<sup>58</sup>. A partir de esta premisa hemos tratado de mostrar precisamente lo contrario: que el rechazo del incesto está justificado por la aprehensión de la plenitud de vida buena a que aspira la naturaleza sexuada humana. En este sentido el rechazo del incesto tiene fundamento ético aprehendido en el ejercicio de la razón práctica.

Pero nuestro desacuerdo con Butler no impide que el debate sea de interés, pues nos recuerda algunos temas que no debemos olvidar: la evolución histórica de las normas y de las costumbres no siempre justificadas, el respeto a las minorías y a los que no piensan o sienten como nosotros, la exigencia de una igualdad universal de derechos y deberes y la complejidad de lo implicado en la identidad sexual<sup>59</sup>. Ciertamente no es siempre fácil discernir en esa identidad qué hay de natural (entendido como lo recibido como don) y qué de

<sup>56</sup> Nuestra dimensión sexuada, como venimos sosteniendo, no es un puro rasgo biológico neutro, sino que configura nuestras relaciones: no es lo mismo ser padre que ser madre, nuestra red de amistades está condicionada por el sexo al que pertenecemos, dar a luz al Hijo de Dios solo podía ser misión de una mujer. Esta dimensión fundamental de relación está subrayada en el documento CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, «*Varón y mujer los creó*», n. 4, 26-27.

<sup>57</sup> La consideración de la intersexualidad humana y el sufrimiento que suele implicar merece un tratamiento que no podemos dispensar en este momento, entre otros motivos, porque considero que no toca las tesis básicas de esta propuesta.

<sup>58</sup> En esta misma dirección se mueve la crítica que desde la ética scheleriana de los valores puede hacerse a la teoría de la sexualidad elaborada por Butler (cfr. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *La primacía del amor: estudios sobre la ética y la antropología de Max Scheler*, cap. IV, especialmente, 130, nota 18).

<sup>59</sup> Cfr. MÉDEVIELLE, G., «La déstabilisation», 71.

adquirido (lo recibido como tarea, como llamada a la plenitud). De ahí la necesidad imperiosa que tenemos hoy de escucharnos, de ponernos en el lugar del otro, de dialogar y de argumentar, prescindiendo de prejuicios (por ambas partes), que son la ruina de un diálogo sincero en la búsqueda de la verdad. Pero el diálogo y el deseo de comprender al otro no puede ignorar la cuestión del bien y de la verdad sobre el ser humano: no todo vale, no todo es admisible, pues la plenitud humana solo se alcanza a partir de la recta comprensión de quién es el ser humano, de cuál es su verdadera naturaleza y destino.

#### 8. SEGUNDO: LA ACEPTACIÓN DE LO RECIBIDO COMO DON Y COMO TAREA

Si es sensato lo propuesto, entonces es imprescindible plantear la cuestión de la naturaleza humana entendida como lo «fenomenológicamente dado» que implica la tarea de ser conducido hacia su plenitud. Aquí está la misma libertad que es a la vez lo recibido como un don de Otro y que requiere la tarea de alcanzar una plenitud de libertad en el bien y la verdad.

Frente a esta propuesta de equilibrio se alza la tesis que desconoce que exista lo recibido como don y propone únicamente la libertad (entendida como tarea creativa) que no tiene frente a sí más que a sí misma<sup>60</sup>. La antropología que subyace a la propuesta de Butler toma la libertad humana (sea la libertad individual o la libertad de cada cultura) en este sentido, es decir, sin vincularla a la plenitud humana, probablemente porque es escéptica respecto al contenido de dicha plenitud. Por ello, ajena a todo contenido, entiende a los seres humanos como existencias libres que construyen su esencia tanto mediante procedimientos socioculturales, como el tabú del incesto, como mediante decisiones individuales o sociales. Pero esas libertades no tienen frente a sí nada que pueda marcar rumbo<sup>61</sup>.

Pero la cuestión crucial es: libertad, ¿para qué? No somos libres para ser libres. Somos libres frente al bien y al mal, frente a la plenitud humana y frente al fracaso de lo humano, es decir, libres frente a lo absoluto. Sin que le mueva lo absolutamente bueno, la acción humana queda suspendida en el vacío, o

<sup>60</sup> La postmodernidad imperante ha instalado esta tesis «por defecto» en muchísimas conciencias, de modo análogo a los programas de trabajo que nuestros ordenadores cargan en el sistema «por defecto».

<sup>61</sup> Probablemente en esta posición, late la clásica tesis de que si el ser humano estuviera referido a un absoluto, sea este ético o personal (Dios), entonces no podemos ser libres. Dado que somos radicalmente libres, ningún absoluto puede existir, sea este ético o personal (Dios).

mejor dicho, sin esa motivación por lo verdaderamente bueno, la libertad deja de ser libertad... humana. Esta afirmación no resulta paradójica si admitimos el dicho de Pascal: «L'homme transcend infiniment l'homme».

Esta superación de sí mismo está basada en la noción teleológica de naturaleza. La naturaleza produce en el hombre algo que es más que naturaleza. [...]. El hombre no es este más; es el ser en el que la naturaleza se supera a sí misma en dirección a este más<sup>62</sup>.

En este sentido, analicemos la siguiente conducta. Voy al cine esta tarde. Es bueno ir al cine, por muchos motivos, desde luego, por ejemplo, porque me gusta o porque quiero pasar una tarde con mi familia. Pero si alguien dijera (como declaración verbal) que va al cine «porque quiere», y al preguntarle por qué lo quiere dijera «porque lo quiero», esta conducta respondería a un impulso. En efecto, caben dos posibilidades: o bien la voluntad libre da el *fiat* a este impulso y entonces ha de haber un motivo por el que se prefiere esa conducta (ir al cine) frente a otra, o bien ni siquiera se tiene la capacidad de dar ese *fiat*. En este segundo caso mi libertad es otro nombre para el determinismo más absoluto. Si así fuera, no sería yo quien decido, sino la naturaleza biológica que soy. En consecuencia: O no hay ser humano<sup>63</sup>, o bien, si hay ser humano, entonces su libertad no puede estar sola y solamente frente a sí misma, sino también, frente algo que no es ella misma, y que no es otra cosa que el bien (la plenitud humana) que la libertad misma no puede fabricar. A esto me refiero con que la libertad se encuentra frente a lo que le es dado como anterior<sup>64</sup> a sí misma como absoluto punto de partida y también como tarea en cierto sentido. Esto anterior que le es dado como aquello que le constituye es lo que hemos llamado naturaleza humana en sentido teleológico<sup>65</sup>. El ser hu-

<sup>62</sup> SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, 41.

<sup>63</sup> No hay ser humano porque se considera que somos una especie biológica más. Se puede intentar sostener que somos seres humanos, pero que es la voluntad (libertad) la potencia radicalmente humana. En este caso, a partir de la antropología de Butler llegamos a la primera conclusión mediante un pequeño rodeo. En efecto, como hemos dicho, si la libertad (voluntad) se considera de manera absolutamente radical, entonces la posición de Butler coincide con la criticada por Lewis en su magnífico ensayo *La abolición del hombre* y que puede representarse en la siguiente proposición latina: *sic volo sic iubeo: sit pro ratione voluntas*, LEWIS, C. S., *La abolición del hombre*, 66. No hay nada dado frente a una libertad que mediante sus decretos «crea» lo real.

<sup>64</sup> «Anterior» no en sentido temporal, sino ética y ontológicamente entendido.

<sup>65</sup> En esto «dado» se incluye no solo la dimensión práctica, es decir la referencia a un absoluto ético, como al que nos hemos referido, sino también la dimensión corporal y la libertad misma. Lo recibido no es simplemente un cuerpo sexuado, sino que como personas tenemos una dimensión

mano no se ha dado a sí mismo ni el ser ni la libertad, como tampoco se da los criterios de lo bueno y de lo malo, de lo verdadero y de lo falso. Buscamos el bien y la verdad porque no *somos* el bien y la verdad, sino que somos medidos por el bien y la verdad<sup>66</sup>: estamos frente a lo absoluto. Por eso es posible el fracaso (y el éxito) radical en nuestro proyecto de vida. De ahí la enorme importancia de toda decisión humana crucial. El experimento mental frente al tabú del incesto nos coloca frente a la posición de reconocer (o no reconocer) que, frente a nuestra libertad, hay algo que nos precede ética y ontológicamente<sup>67</sup>. Esta alternativa permite comprobar que cada uno de nosotros se encuentra siempre, como el ser humano de todas las épocas, frente a esta encrucijada: o reconocerse criatura recibida de Otro o hacer de sí mismo un dios<sup>68</sup>.

## 9. DESAFÍOS PARA LA TEOLOGÍA

La verdad nos hará libres (Jn 8,32). El desafío es entrelazar verdad, bien y libertad. No puede existir la libertad al margen del bien y de la verdad sobre quiénes somos. La naturaleza humana está tejida con los hilos del bien y la verdad. O somos verdaderamente en el bien o no somos, como argumentó magníficamente C. S. Lewis en *La abolición del hombre*. En consecuencia, la verdadera libertad no consiste en decidir sin referentes, sino en querer hacer lo que

---

sexuada que atraviesa nuestro cuerpo y nuestro espíritu. La maternidad o la paternidad son también posibilidades recibidas. Y no es lo mismo poder ser padre que poder ser madre. Lo recibido también es una determinada dotación genética. El caso del doctor Money con su reasignación de sexo a David/Brenda Reimer nos pone frente a la cuestión de la imposibilidad de negar lo dado para cualquier construcción de género (<https://lca-psychology.weebly.com/dr-money-the-case-of-bruce-reimer.html>, consultada el 5 de abril de 2019). Sobre la dimensión corporal sexuada de la naturaleza humana, véase la magnífica obra de HADJADI, F., por ejemplo, *La profundidad de los sexos (por una mística de la carne)*, Granada: Nuevo Inicio, 2010; o bien *¿Qué es una familia?; La trascendencia en paños menores (y otras consideraciones ultrasexistas)*, Granada: Nuevo Inicio, 2015.

<sup>66</sup> «Confitere te non esse quod ipsa [veritas] est: siquidem se ipsa non quaerit: tu autem ad ipsam quaerendo venisti, non locorum spatio, sed mentis affectu, ut ipse interior homo cum suo inhabitatore, non infima et carnali, sed summa et spirituali voluptate conveniat». «Confiesa que tú no eres la Verdad, pues ella no se busca a sí misma, mientras tú le diste alcance por la investigación, no recorriendo espacios, sino con el afecto espiritual, a fin de que el hombre interior concuerde con su huésped, no con la fruición carnal y baja, sino con subidísimo deleite espiritual» (SAN AGUSTÍN, *Obras de san Agustín, IV: Obras apoloéticas: De la verdadera religión*, Madrid: BAC, 1956, XXXIX, 72).

<sup>67</sup> Cfr. BUTLER, J., *El género en disputa*, 15, parece aceptar que no todo puede ser construido performativamente, por lo que debe haber algo dado.

<sup>68</sup> Las filosofías de cierto idealismo alemán, de Nietzsche y de Sartre, han creído posible esta segunda posibilidad.

conduce al bien, a la verdadera plenitud humana que consiste en la comunión con Dios. El desafío está, pues, en mostrar que Dios, siendo la Verdad y el Bien es también garante de nuestra libertad y amigo de la vida, que Dios mismo es la auténtica recompensa del hombre: «Yo seré tu recompensa» (Gn 15,1).

Hablar a quien no reconoce la experiencia de encontrarse recibido de este Dios es un desafío. El desafío consiste en emplear un lenguaje, actitudes y comportamientos que puedan expresar, de manera creíble para nuestro mundo pluralista, el don que supone el matrimonio, la monogamia, la castidad, la heterosexualidad, la maternidad, la paternidad, el propio cuerpo recibido y la complementariedad de los sexos, sabiendo bien que esto no es evidente para muchos y que debemos ser respetuosos y cercanos, al tiempo que testigos, con quienes no piensan así<sup>69</sup>. Es preciso volver a cantar el *Cantar de los Cantares* para mostrar la intrínseca belleza del amor humano y su íntima conexión con el misterio de la Alianza de Dios con el hombre. Y es necesario también ayudar y acompañar a quien tiene embotado el oído, por los cantos de sirena de nuestra cultura, a recuperar la sensibilidad para que, teniendo oídos para oír, oiga<sup>70</sup>. Contra el gnosticismo contemporáneo que relega la carnalidad humana a un accidente que puede ser construido y deconstruido, hay que recordar que «la gracia no destruye la naturaleza, sino que la lleva a su plenitud»<sup>71</sup>.

Dios, creando al hombre «varón y mujer», les otorga la misma dignidad personal, pues ambos fueron creados a imagen y semejanza de un Dios personal. El desafío consiste en hablar y actuar de modo que nadie sea ni se sienta rechazado en tanto que persona, sufra violencia o sea reducido a la invisibilidad social o incluso se considere un derecho acabar literalmente con su vida<sup>72</sup>. Se debe rechazar toda violencia<sup>73</sup> sin convertir la misericordia y la compasión

<sup>69</sup> Cfr. MÉDEVIELLE, G., «La déstabilisation», 74 (citando a Cécile Rastoin).

<sup>70</sup> En este sentido véase el apéndice dedicado al *Cantar de los Cantares* en JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó*.

<sup>71</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 1, 8 ad 2. Al formular este principio, seguramente santo Tomás tenía presente la herejía cátara emparentada con el gnosticismo (cfr. HADJADJ, F., *¿Qué es una familia?*, 199).

<sup>72</sup> Sorprende constatar que quienes reclaman el derecho a existir como diferentes en el ámbito de la sexualidad suelen considerar como un derecho abortar niños que padecen (o pudieran padecer) discapacidad de algún tipo. No se compadece esta actitud con reclamar el derecho a la diferencia.

<sup>73</sup> «Un punto de encuentro es la educación de niños y jóvenes a *respetar a cada persona* en su particular y diferente condición, de modo que nadie, debido a sus condiciones personales (discapacidad, origen, religión, tendencias afectivas, etc.) pueda convertirse en objeto de acoso, violencia, insultos y discriminación injusta. Se trata de una educación a la ciudadanía activa y responsable, en la que todas las expresiones legítimas de la persona se acogen con respeto» (CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, «*Varón y mujer los creó*», n. 16).

en condescendencia que ignora que «hombre y mujer son las dos formas en que se expresa y se realiza la realidad ontológica de la persona humana»<sup>74</sup>. Tenemos la tarea de volver a pensar y presentar la diferencia sexual humana y la norma moral que implica, no como muro, opresión o imposición, sino como liberación y como trampolín<sup>75</sup> hacia la verdadera plenitud humana. Nuestras palabras y obras han de mostrar la profundidad teológica de la luminosa afirmación de san Ireneo<sup>76</sup>: *gloria Dei vivens homo*.

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, n. 34.

<sup>75</sup> Cfr. MÉDEVIELLE, G., «La déstabilisation», 74 (citando a Cécile Rastoin).

<sup>76</sup> SAINT IRÉNÉE DE LYON, *Adversus haereses*, Paris: Éditions du Cerf, 1965, IV, 20, 1-7.

## Bibliografía

- AGUSTÍN, SAN, *Obras de san Agustín, IV: Obras apologeticas*, Madrid: BAC, 1956.
- BOTTURI, F., «Cuerpo vivido y drama del proceso identitario», en MELINA, L. y BELARDINELLI, S. (eds.), *Amar en la diferencia. Las formas de sexualidad y el pensamiento católico*, Madrid: BAC, 2012, 243-264.
- BOUCHÉ PERIS, H. y otros, *Antropología de la educación*, Madrid: Síntesis, 2002.
- BUTLER, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México-Buenos Aires-Barcelona: Paidós, 2001.
- CHAPAIS, B., «The deep structure of human society. Primate origins and evolution», en KAPELER, P. M. y SILK, J. B. (eds.), *Mind the Gap: Tracing the Origins of Human Universals*, Berlin-Heidelberg: Springer Verlag, 2010, 19-51.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar*, 2012.
- CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, «Varón y mujer los creó». *Para una vía de diálogo sobre la cuestión del gender en la educación*, Ciudad del Vaticano, 2019.
- DELGADO, C. y PLAZA, J. (eds.), *Género y comunicación*, Madrid: Fundamentos, 2007.
- DELLENTY, Sh., *Celebrating difference: a whole-school approach to LGTB+ inclusión*, London: Bloomsbury Education, 2019.
- EMBER, C. R., EMBER, M. y PEREGRINE, P. N., *Antropología*, 10ª ed., Madrid: Pearson, Prentice Hall, 2004.
- FAUSTO-STERLING, A., «The Five Sexes. Why male and female are not enough», *The Sciences* March/April 1993, 20-24.
- FERNÁNDEZ, J., «El sexo y el género: dos dominios científicos diferentes que debieran ser clarificados», *Psicothema* 22 n. 2 (2010) 256-262.
- FERNÁNDEZ BEITES, P., «Sobre la esencia individual», *Diánoia* L n. 54 mayo (2005) 33-54.
- FUMAGALLI, A., *La cuestión del gender. Claves para una antropología sexual*, Santander: Sal Terrae, 2016.
- GARCÍA BARÓ, M. y GARCÍA NORRO, J. J., *Filosofía*, Madrid: Alhambra, 1990.
- GARCÍA-JALÓN DE LA LAMA, S., *Lingüística y exégesis bíblica*, Madrid: BAC, 2011.
- GARRIGA I SETÓ, C., «Una revisión de los conocimientos actuales sobre la sexualidad y el género», *Aperturas Psicoanalíticas. Revista internacional de psicoanálisis* 50 (2015) (<http://www.aperturas.org/articulo.php?articulo=0000914#contenido>, consultada el 13 de diciembre de 2019).

- GONZÁLEZ VÁZQUEZ, A., «Michel Foucault, Judith Butler, y los cuerpos e identidades críticas, subversivas y deconstructivas de la Intersexualidad», *Isegoría* 40 (2009) 235-244.
- GREEN, J. y otros, *Navigating trans and complex gender identities*, London: Bloomsbury Academic, 2019.
- HADJADJ, F., *¿Qué es una familia?; La trascendencia en paños menores (y otras consideraciones ultrasexistas)*, Granada: Nuevo Inicio, 2015.
- HADJADJ, F., *La profundidad de los sexos (por una mística de la carne)*, Granada: Nuevo Inicio, 2010.
- HARRIS, M., *Introducción a la antropología general*, 7ª ed., Madrid: Tecnos, 2009.
- IRÉNÉE DE LYON, SAINT, *Adversus haereses*, París: Éditions du Cerf, 1965.
- JORDE, L. B., CAREY, J. C., BAMSHAD, M. J. y WHITE, R. L., *Genética médica*, 3ª ed., Madrid: Elsevier, 2005.
- JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó. Catequesis sobre el amor humano*, 2ª ed., Madrid: Cristiandad, 2010.
- KILVINGTON, J. y WOOD, A., *Gender, sex and children's play*, London-New York: Bloomsbury Academic, 2016.
- KOTTAK, C. Ph., *Antropología cultural*, 11ª ed., Madrid: McGraw-Hill, 2006.
- LACROIX, X., «El cuerpo como límite y fuente de sentido», en MELINA, L. y BELARDINELLI, S. (eds.), *Amar en la diferencia. Las formas de sexualidad y el pensamiento católico*, Madrid: BAC, 2012, 283-289.
- LEWIS, C. S., *La abolición del hombre*, Madrid: Encuentro, 2016.
- MARTIN, F., «La enseñanza bíblica sobre el género humano», en MELINA, L. y BELARDINELLI, S. (eds.), *Amar en la diferencia. Las formas de sexualidad y el pensamiento católico*, Madrid: BAC, 2012, 91-165.
- MÉDEVIELLE, G., «La déstabilisation de la différence sexuelle. La théorie "Queer" de Judith Butler», *Transversalités: revue de l'Institut catholique de Paris* supplément 1, 57-74.
- MILLÁN PUELLES, A., *Obras completas*, Volumen I, Madrid: Rialp, 2012.
- MUELLER, R. F. y YOUNG, I. D., *Emery's genética médica*, 10ª ed., Madrid: Marban, 2001.
- PLATÓN, *Diálogos*, Tomo III, *Fedón; Banquete; Fedro*, Biblioteca Clásica Gredos, 93, Madrid: Gredos, 1986.
- QUIROGA MÉNDEZ, M. P., «El innatismo moral, un nuevo paradigma de desarrollo moral, aportaciones desde la cognición y la neurociencia», *Acción Psicológica* 10 (2) (2013) 191-209.

- RAD, G. VON, *El libro del Génesis*, Salamanca: Sígueme, 2008.
- RASTOIN, C., «What's the trouble? About gender, Judith Butler and Edith Stein...», *Revue d'éthique et de théologie morale* 269 junio (2012) 75-108.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *La primacía del amor: estudios sobre la ética y la antropología de Max Scheler*, Madrid: Avarigani Editores, 2019.
- ROUSSEAU, J.-J., *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Emilio o la educación. El contrato social*, Estudio introductorio por Sergio Sevilla, Madrid: Gredos, 2011.
- SANDEL, M. J., *Contra la perfección: la ética en la era de la ingeniería genética*, Barcelona: Marbot, 2007.
- SAVAGNONE, G., *El género explicado a un marciano. Una visión equilibrada del gender*, Madrid: Ediciones Dehoniadas España, 2016.
- SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional: ensayos de antropología*, Madrid: Rialp, 1989.
- TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Summa Theologiae*, Madrid: BAC, 1952.