
CONSEJO DE REDACCIÓN

Dr. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Dr. Ludovico Videla, P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Dr. Carlos Hoevel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, P. Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, Dr. M. France Begué, P. Dr. Jorge Scampini o.p., Dra. Isabel Pincemin

COMITÉ DE REDACCIÓN

*Prof. Carola Blaquier, Mons. Eugenio Guasta,
Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba), Dr. Florian Pitschl (Brixen)*

*Director y editor responsable: Dr. Luis Baliña
Vicedirector: Francisco Bastitta Harriet
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna*

COMMUNIO

<i>Editorial</i>	3	Sexualidad
<i>Peter Henrici</i>	5	Reflexiones filosóficas sobre la dualidad de sexos del ser humano
<i>Michel Séguin</i>	15	Los fundamentos bíblicos del pensamiento de Juan Pablo II sobre la sexualidad humana
<i>Olivier Boulnois</i>	37	¿Tenemos una identidad sexual? Ontología y orden simbólico
<i>F. Bastitta Harriet</i>	57	Hasta el corazón de la sexualidad
<i>Maité Uribe</i>	65	Etapas vitales del celibato cristiano
<i>Luis Baliña</i>	85	Carta a Don Quijote sobre el amor sexuado
<i>Jorge A. Mazzinghi</i>	89	Beatriz en la Divina Comedia

¿TENEMOS UNA IDENTIDAD SEXUAL? ONTOLOGÍA Y ORDEN SIMBÓLICO

*Olivier Boulnois**

¿Tenemos una identidad sexual? ¿O no tenemos más que tendencias, preferencias y prácticas? ¿Habría que relativizar la diferencia de los sexos reemplazándola por la diferencia de los “géneros”? Estos son los problemas metafísicos planteados por el debate contemporáneo sobre la diferencia de los sexos, una cuestión a la vez moral, social y política.

I. Más allá de lo natural y de lo arbitrario

La cuestión de la diferencia sexual se plantea hoy en la encrucijada de la metafísica de la subjetividad y del historicismo. En palabras de Simone de Beauvoir “no se nace mujer, sino que se deviene tal. Ningún destino biológico, psíquico, económico, define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; el conjunto de la civilización es quien elabora este producto intermedio entre el varón y el castrado que se califica como femenino. Sólo la mediación del otro puede constituir a un individuo como Otro”¹. Para Beauvoir, que retoma aquí la metafísica de la subjetividad elaborada por Sartre, la diferencia constitutiva de la mujer, su “feminidad”, está, como el

*Olivier Boulnois, Director de Estudios en la École Pratique des Hautes Études, casado, 4 hijos. Principal publicación: *Ser y representación, una genealogía de la metafísica moderna en la época de Duns Scoto (siglos XIII al XVI)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999. En italiano, *Duns Scoto, el rigor de la caridad*, Milán, Jaca Book, 1999.

¹ S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, Paris, Gallimard, 1947, p.1.

¿Tenemos una identidad sexual?...

sujeto sartriano, totalmente alienada por la intervención del otro en su vida de niña, desde su madre hasta la sociedad entera. Allí como en cualquier otra parte “no hay naturaleza humana” y “la existencia precede a la esencia” (Sartre, *El existencialismo es un humanismo*). Beauvoir concluye que, por sí mismo, el niño es una pura subjetividad plástica abierta a todas las posibilidades, pero es otro quien lo petrifica en una cosa: es en la mirada de otro cuando aparece como un *ser* (dialéctica sartriana del en-sí). Perdido en un mundo extraño, el niño “trata de compensar esta catástrofe alienando su existencia en una imagen de la que otro fundará la realidad y el valor” (p.14). Dominada por un mundo masculino, la mujer debe convertirse en objeto; de este modo, aprende a no afirmarse ya como sujeto. Por lo contrario, para que un sujeto sea libre, debe rechazar todos los predicados que pretenden contenerlo en una esencia. Así, para la mujer, llegar a la igualdad con el hombre, emanciparse, significa proclamar que no tiene identidad sexual, que la feminidad que se le asigna no es más que una construcción social en una sociedad dominada por los machos. La diferencia hombre/mujer, por lo tanto, no descansa sobre nada natural. Para llegar a la igualdad, debe reducirse la diferencia a una construcción social.

Pero más allá de la reivindicación política y la psicología sartriana, existe todo un panel de estudios históricos y antropológicos, los *Gender studies*, que estudia la manera en que, como ya lo decía Beauvoir, la civilización “elabora” la diferencia de los sexos. Así Thomas W. Laqueur, en *La fábrica del sexo*², propone una lectura histórica del problema. Su notable obra se centra en las interpretaciones de la anatomía humana. Laqueur opone el “sexo”, corporal y biológico, a su significación social, el “género” (en el sentido gramatical, masculino o femenino). Según este autor, se oponen dos modelos: el modelo del “sexo único” y el modelo “en dos sexos”. Según el primer modelo, “de sexo único”, la mujer es un “varón inferior”: hombres y mujeres tienen los mismos órganos genitales, unos en el interior, otros en el exterior; pero el hombre completado es un *varón*, mientras que el incompleto,

² T.W.Laqueur, *La fábrica del sexo, Ensayo sobre el cuerpo y el género en Occidente*, Paris, Gallimard, 1992 (= *Making sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard UP, 1990).

inacabado (carente de calor interno, de potencia de expresión de sus órganos, etc.) es una *mujer*. Toda la retórica “viril” está impregnada todavía de estos esquemas: sólo el varón es verdaderamente un hombre y la diferencia del varón y la mujer es una diferencia de grado en la humanidad. Pero lo más importante es la *estructura* que dirige la interpretación de Laqueur: según ésta, el *género* (representación social) es *fundador* mientras que el *sexo* (biológico) no es más que la *expresión* de aquel (visible, exterior). Para T.W. Laqueur, el modelo “en dos sexos” no aparece, en el entorno médico, sino a partir del siglo XVIII, época en la que se reduce al hombre a su historia natural: la nueva interpretación se asienta, por lo tanto, en un positivismo biológico. La relación entre estructura fundamental y expresión se invierte: el *sexo* (biológico) deviene ahora *fundador* mientras que el *género* (social) no es más que su expresión. Se deriva de aquí, vinculada con la emergencia de la burguesía, que la diferencia hombre/mujer se convierte en la diferencia entre dos naturalezas: a los hombres el poder y el placer, a las mujeres la reproducción, la delicadeza, el pudor... Este análisis establece así que el modelo “en dos sexos” es una mistificación: con la pretensión de ser natural, en realidad es ideológico.

Incluso si algunos análisis son discutibles, la demostración es impresionante. Se inscribe en una corriente más vasta, etnográfica, histórica y sociológica del conjunto de los *gender studies*. Estos trabajos, que se llaman equivocadamente “estudios sobre la sexualidad”, tratan en realidad de la diferencia sexual, pero entendida precisamente como un “género”, es decir una *representación social arbitraria*. A partir de la historización de las interpretaciones de la diferencia sexual, hemos obtenido obras notables sobre la historia de la vida privada (por ejemplo, los trabajos de Duby sobre las mujeres en la Edad Media). Pero sobre todo, funda las reivindicaciones políticas de grupos sociales que deducen de allí la idea de que el sexo es una ficción social y que sólo cuenta el *gender*, es decir la manera en que cada uno construye la representación de los sexos. Puesto que en una democracia las opciones individuales son libres y sin trabas, ninguna naturaleza humana debería dictar al hombre su comportamiento, ni limitar sus derechos.

Por lo tanto, es la base misma de la argumentación la que causa problema. Lo arbitrario de la diferencia de los sexos no es una tesis

¿Tenemos una identidad sexual?...

demostrable sino, por el contrario, el presupuesto mismo de la teoría. Lo arbitrario está en el fundamento mismo del análisis histórico y antropológico, en el concepto que se forjó en la base, el de “género” (*gender*). A partir del momento en que se utiliza el concepto de género, esto implica la arbitrariedad de las representaciones de la diferencia sexual. Esto implica también una confusión en el plano político: para establecer una igualdad de derechos, hay que negar todas las diferencias sexuales y referirlas a una diferencia de “género”, a instituciones contingentes y modificables. Las teorías del “género” descansan sobre la idea de que el sexo es una convención social. Deducen de esto que las orientaciones sexuales, es decir el sexo mismo (en el caso de la transexualidad), son elecciones personales libres y que nada viene a ofrecer orientación al desarrollo y a la sexualidad de un ser humano.

Hay que mencionar aquí las teorías de J. Butler cuya influencia sobrepasa ahora las fronteras de los Estados Unidos. Sus trabajos se presentan como un más allá del feminismo y fueron asumidos por la “*queer theory*” (el pensamiento homosexual). Para J. Butler (*Gender Trouble*, 1990), las mujeres no constituyen un grupo unificado con intereses comunes. Esto sería admitir una visión binaria que ratifica y refuerza la división entre hombre y mujer. Por el contrario, una persona debe poder elegir y formar ella misma su identidad individual, incluida la sexual. No hay identidad de género detrás de las expresiones (sociales) de éste, porque la identidad se construye en el acto mismo de la expresión. Es lo que los lógicos llaman, desde Austin, un enunciado “performativo”: es performativo este aspecto del discurso que produce lo que expresa (si yo digo “yo te perdono”, el interlocutor es perdonado). De este modo, nuestras identidades no son sino el efecto dramático de un acto que representamos (“*to perform*”, en inglés). Es una identidad sin esencia, de la que somos el actor principal más que el propietario. El cuerpo sexuado, biológico, no es, por lo tanto, un destino inevitable. El género es, por el contrario, “una relación entre sujetos constituidos socialmente”; no es el atributo de un sujeto sino una variable móvil que puede cambiarse libremente. El género y el deseo son flotantes y no causados por factores estables. J. Butler rechaza que un cuerpo pueda ser definido por su capacidad de estar encinta. Esta definición no sería más que una norma social que hace de la reproducción el rasgo sobresaliente de la

identidad sexual. Critica también al psicoanálisis, para el que la identidad sexual permanece como una norma. Llama a la movilización contra la “violencia heterosexual”, a una confusión subversiva de los géneros y a su proliferación mecánica. Los actos transgresores como el travestismo (*drag*) deben multiplicarse para mostrar la libertad de modificar su cuerpo de manera fantasmal y desestabilizar las categorías del género. Subrayando que la identidad es, en primer lugar, una cuestión de imagen social, J. Butler insiste en la necesidad de atender al ámbito de la representación (presencia en los medios de comunicación, manifestaciones de *Act Up*, travestis con ocasión de la *Gay Pride*, etc.). Los “movimientos de sociedad” que presenciamos son también planificados cuidadosamente.

Estas teorías se presentan como un entrecruzamiento entre la lucha de clases marxista (el “género” es el último frente de las luchas por la igualdad) y la crítica nietzscheana de los valores (la diferencia sexual no es más que el resultado de una evaluación arbitraria). Es en realidad una ideología “bobo”*, el reflejo de una sociedad liberal opulenta en la que el hombre perdió el sentimiento de tener que transmitir la vida.

¿Es exacto decir que no tenemos realmente identidad sexual sino solamente construcciones arbitrarias, ideológicas, históricas? Ciertamente, la diferencia de los sexos no puede ser solamente *natural*. ¿Pero esto significa que es totalmente *arbitraria*? Tiene, sin embargo, un fundamento en la realidad sexuada del hombre que no puede callarse. Por el contrario, sostendré que, como todo lo que es humano, pertenece a un tercer tipo, más allá de la oposición de lo viviente y lo racional, más allá de lo natural y de lo convencional, el *orden simbólico*. El principio del orden simbólico, la llave del sentido de lo humano, reside en el lenguaje: el hombre es un animal de palabra. Para resolver el conflicto entre los que sostienen que la llave de todo orden simbólico, el lenguaje, es natural y los que afirman que es arbitrario, Benveniste estableció que no era ni uno ni otro y, a la vez, más que uno y otro: las diferencias estructurantes del lenguaje están *motivadas*. De la misma manera, la cuestión de la diferencia sexual, como la del lenguaje ¿no puede resolverse superando la bru-

* N. del T.: “bobo” es un acrónimo de “bourgeois-bohème” (burgués-bohemio)

¿Tenemos una identidad sexual?...

tal oposición entre naturaleza y convención? Las diferencias sexuales tienen un aspecto natural y un aspecto convencional pero no son ni lo uno ni lo otro; se expresan, ciertamente, en un lenguaje social pero éste es *motivado por la diferencia entre los seres*. Digamos, provisoriamente, que a partir de un fundamento biológico ciertamente oscuro, el hombre elabora un orden que da sentido al fundamento mismo de su vida. Por lo tanto, la diferencia sexual está más allá de lo natural y de lo arbitrario, a condición de entender esta expresión en el sentido de que recorre y une las dos dimensiones que sobrepasa. Como decía Heidegger a propósito de la cuestión de lo humano: “Lo que está en cuestión, es el ser del hombre todo entero, tal como acostumbramos captarlo como unidad a la vez corporal, psíquica y espiritual.[...] Sin embargo, en la cuestión del ser del hombre, no puede éste ser obtenido por la simple sumatoria de modos de ser —que además está todavía en espera de determinación— del cuerpo, del alma y del espíritu. Incluso una tentativa de seguir un tal derrotero ontológico, no podría dejar de presuponer una idea del ser del todo”³. Por esto, no es verdad que todas las interpretaciones dadas en la historia tengan el mismo valor. Todas no están igualmente motivadas. Algunas ocultan contradicciones e incoherencias que, por lo menos, pueden mostrarse.

II. Las condiciones de posibilidad de la diferencia

La interpretación psicológica e histórica se nutre del silencio de la metafísica: caracterizando al ser humano por un alma asexuada, rechazó durante siglos dar una significación a la diferencia varón/mujer. Más recientemente, el *Dasein* de Heidegger no tiene sexo, no tiene carne, no tiene inconsciente. Para plantear la cuestión del ser, esto puede ser legítimo. Pero es muy problemático para plantear la de la *vida* (de la supervivencia y del más allá de la muerte). Por mi parte, en lugar de buscar un fundamento puramente biológico o puramente histórico de la diferencia de los sexos, propongo una investigación de los dos sexos por el sentido de su ser. Y solamente una interpretación de orden simbólico puede dar cuenta del sentido del ser del varón y de la mujer: todavía más acá de la diferencia entre

³ Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 10.

naturaleza y cultura, podemos preguntarnos por el ser que da el sentido. Para comprender la diferencia de los sexos hay que insistir, en primer lugar, en lo que la condiciona y la motiva en el plano ontológico y preguntarse acerca del sentido que reviste.

La carne

Decir que somos puros sujetos, puras existencias en proyecto, sin esencia y sin naturaleza como lo afirma la metafísica de Sartre y Beauvoir (retomada, en último término, en el plano social por Judith Butler) es una pura petición de principio. Nuestra libertad se apoya en el hecho de que *estamos siempre ya* enraizados en un cuerpo propio antes de tener conciencia de ser sujetos libres: es lo que designa el concepto de *carne*. La carne no es el cuerpo. El cuerpo no es más que lo que queda de un ser cuando la vida se ha retirado, el cadáver (*corpse*, en inglés). La carne indica, por el contrario, lo que anima el cuerpo mientras está vivo. Y porque tengo una carne no soy mi propio origen. No soy todo lo que querría ser, la experiencia de la enfermedad, de la fatiga y de la muerte nos lo confirman. No elijo ser lo que soy – particularmente hombre o mujer. La carne es, además, el medio del tacto. De este modo, en el tacto sentimos nuestra carne tanto como el objeto (sentimos por la diferencia del calor de nuestra carne y el frío del objeto), sentimos al objeto al mismo tiempo que nuestra carne sentiente. Es por lo que el tacto es, a la vez, intencional y reflexivo: sentimos el objeto a la vez que nos sentimos sentientes. Nos sentimos a la vez que sentimos al otro. La relación con otro por la carne es a la vez relación consigo mismo. La carne es a la vez el medio total a través del que nos comunicamos y una parte de nosotros mismos. Es simultáneamente comunicación y separación. Así, la carne es el elemento que nos religa a otro más allá de los cuerpos y nos comunica sin suprimir nuestras diferencias. La carne es lo que me hace yo mismo en mi diferencia con el otro. Esta relación en la diferencia se concreta en la alteridad de las carnes, tanto en la relación padre/hijo como en la relación sexual.

Así como Adán despertando de su sueño extático, el hombre descubre su *propia* carne en la de la mujer (y recíprocamente). La otra

¿Tenemos una identidad sexual?...

carne reconocida como “carne de la carne” hace descubrir a cada uno lo que era. Permite al hombre y a la mujer acceder a la conciencia de sí como carne. Así, convirtiéndose “en una sola carne”, no se funden en un todo indeterminado sino que acceden a una identidad personal. Paradójicamente, el encuentro carnal une en la misma medida en que distingue. La unión de las libertades funda la unión de la carne mientras que la unidad carnal revela, a su vez, la distinción de las personas.

La finitud

La diferencia sexual es una señal de nuestra *finitud*: un ser sexuado no es la totalidad de su especie, necesita de otro para producir un semejante. Doble finitud: no soy todo, no soy ni siquiera todo lo humano. Es, sin duda, un sufrimiento, una herida que hay que aprender a integrar para ser uno mismo. Es también la imposibilidad de una autosuficiencia – si la virginidad es concebible en el plano individual, no lo es a nivel de la especie.

Contingencia

Ahora bien, una de las condiciones de nuestra libertad es la *contingencia* de nuestro ser natural: éste resulta de una combinatoria imprevisible de dos series de cromosomas diferentes que nos hacen nacer *sea* varón, *sea* mujer. Es una alternativa necesaria pero el hecho de ser esto o aquello es contingente. Se puede denominar a esto facticidad (*Faktizität*). Recibimos por nacimiento una naturaleza radicalmente contingente – todos podríamos ser diferentes a partir de otra combinatoria de cromosomas. Así, esta contingencia compartida funda nuestra igualdad. Nos encontramos todos en el mismo caso, somos todos igualmente el resultado de esta combinación de “azar y de necesidad” (F. Jacob).

Natividad

La principal marca de nuestra finitud y de nuestra contingencia es nuestra muerte inevitable. La relación entre el sexo y la muerte es en primer lugar biológica. La división celular permite la reproduc-

ción de lo idéntico de la especie: todas las células son idénticas, si una de ellas se destruye no se pierde ninguna información. En cuanto interviene la reproducción sexuada, ésta produce individuos únicos, irreemplazables y que ya no serán nunca jamás. Sólo la alternancia de nacimientos y muertes permite conservar la especie mezclando los cromosomas. Sólo los seres que mueren tienen una reproducción sexuada. Es entonces que, porque somos sexuados, somos mortales y nacemos. La diferencia sexual supone la "natividad": contrariamente a lo que dice Beauvoir, *nacemos* varón o mujer. Ciertamente ocurre que tal individuo, biológicamente y genéticamente macho o hembra, no se siente psicológicamente masculino o femenino. Ocurre incluso que se modifique médicamente la apariencia sexual de tal o cual individuo (transexualismo). Pero no quita que cada una de sus células incluye un cromosoma XX o XY, independientemente de sus deseos y de su angustia individual. Esta alternativa no admite una tercera posibilidad: *ontológicamente* no hay neutro ni hermafrodita en el hombre (mientras que podemos sentirnos *psicológicamente* indiferentes, ambivalentes incluso andróginos). En las raíces de esta alternativa, de esta dualidad ontológica, está el fenómeno común de la "natividad", simétrica con nuestra mortalidad y que implica singularidad, contingencia y carne.

III. El estatuto de la diferencia

Pero, ¿cómo pensar la diferencia sexual? Nuestro pensamiento está acostumbrado a buscar un origen único, una causa única de los acontecimientos. Es por lo que toda la biología y toda la metafísica antigua y medieval pretendieron hacer del padre la causa única, o principal, y de la madre un receptáculo (Aristóteles) o una causa parcial (Galeno). Sin embargo, la diferencia sexual nos obliga a reconocer que venimos por igual de *dos* principios: cada uno de nuestros cromosomas viene por igual de la madre y del padre.

1. La diferencia sexual es una *diferencia* sin resto, sin parte común y sin sustracción. No es una diferencia exterior o accidental porque define mi manera de ser lo que soy como totalidad. El enigma de esta diferencia es que su suma produce otra cosa que la suma de

¿Tenemos una identidad sexual? ...

los individuos. El enigma de la diferencia sexual es que $1+1=1$. En la unión sexual, los dos se convierten “en una sola carne” y el hijo es “de la misma carne” como muy bien dice el *Génesis*. El relato bíblico difiere profundamente de otro mito sobre los orígenes de la diferencia sexual: el del andrógino originario, como en el *Banquete* de Platón. En Platón, el hombre y la mujer son sólo mitades del andrógino original; el amor es la nostalgia de la unidad perdida. En la Biblia, por el contrario, la diferencia entre el hombre y la mujer no pasa sino parcialmente por un corte (al hombre le ha sido quitada sólo una costilla), porque se agrega un gesto formador, de creación, por Dios de un individuo distinto (la mujer es formada por Dios a partir de la costilla). Y, sin embargo, a pesar de este origen transcendente, la mujer unida al hombre constituye una unidad nueva, desconocida hasta ese momento: *Génesis* 2, 24 (“serán una sola carne”).

2. Es una escisión (*sexus*) binaria. Supone la paridad, es decir, paradójicamente, la igual *dignidad* entre dos seres que no son idénticos, pero que engendran semejantes. No hay *unisexo*, ni “tercer sexo”, ni neutralidad.

3. Otra fuente de error consiste en “naturalizar” las diferencias sociales entre el hombre y la mujer: ciertamente, es probable que la diferencia cromosómica entre el hombre y la mujer les confiera aptitudes diferentes. Pero está claro que todas las diferencias de función social (las mujeres serían más comunicativas, los hombres más eficientes, etc.) pueden explicarse también por diferencias en la educación (por lo tanto, de comportamientos sociales). Esto verifica el principio general según el cual, en el hombre, a diferencia de otros animales, todos los dones naturales no son determinaciones necesarias, sino potencialidades que son retomadas y actualizadas por la educación, el lenguaje, el orden simbólico. Dicho de otro modo, cada vez que se quiere asignar un contenido a la diferencia sexual, se cae en el naturalismo. Diremos, por lo tanto, que la diferencia sexual es una *forma sin contenido*.

4. El estatuto lógico de esta diferencia es problemático. Desde Porfirio, la lógica reconoce dos tipos de diferencias: las que modifican una cualidad y las que convierten intrínsecamente en otra cosa. Una es accidental, la otra esencial: tal es la diferencia específica como

se utiliza en la definición del hombre como “animal racional” (el género “animal” + la diferencia “racional” dan la especie “hombre”). Puesto que la diferencia sexual es una diferencia inseparable del individuo ¿hay que decir que está allí por accidente o que determina por sí la esencia del individuo sexuado? En la primera hipótesis, parecería tan exterior como la forma de la nariz o el color de los ojos, lo que desdeña la determinación esencial de todo viviente, que es provenir por esencia (por sí) de un hombre y de una mujer. Hay que admitir, entonces, el segundo caso: la diferencia sexual es una diferencia por sí; pero, entonces, se debe estremecer a la lógica (y la clasificación de Porfirio) y admitir una diferencia esencial que no sea específica. Otro argumento a favor de la segunda hipótesis reside en el hecho de que la diferencia sexual, como las diferencias por sí, no admite lo más ni lo menos. Se es hombre o mujer, no se es más hombre o más mujer. Hombre y mujer son diferencias que constituyen intrínsecamente al individuo y hacen de él una persona determinada puesto que explican su origen (sexuado) y su posteridad (sexuada); son, pues, posteriores a la determinación de la especie (ser humano) pero más fundamentales que las cualidades accidentales (color de la piel, forma de la nariz,) y más todavía que las propiedades adquiridas socialmente (educación, capacidades, prácticas sexuales, etc.).

El concepto de “género” es totalmente extraño a esta perspectiva porque implicaría que la división entre hombre y mujer, incluso si se la fija arbitrariamente, podría ser del mismo orden que la división entre el “género” humano y el género animal. Porque enreda las diferencias sexuales, el “género” enreda igualmente las diferencias entre especies: el mismo aparato conceptual sirve a veces para criticar la idea de superioridad del hombre sobre los animales y para rechazar la diferencia sexual. Negando la diferencia hombre/mujer, relega la diferencia específica (humano/animal) con una extraña ligereza.

IV. El alcance simbólico de la diferencia

Hasta aquí, no hemos evocado el contenido de la diferencia hombre/mujer que no se realiza en ella sola. Es tiempo de abordarla. No se puede silenciar la diferencia esencial: la mujer lleva en ella al

¿Tenemos una identidad sexual?...

hijo, transmite la vida, mientras que la relación con el padre queda exterior. Por lo tanto, la diferencia sexual adquiere sentido en el momento en que atraviesa la maternidad y la paternidad. Sin referencia al hijo, la diferencia hombre/mujer es real pero vacía. En la paternidad y la maternidad se llena de contenido y precisa su sentido. Es entonces cuando reviste una dimensión simbólica y no sólo ontológica: sólo la madre es cierta, pero la paternidad se supone o se admite en virtud de una cierta palabra (o de una ley, que es una palabra). Con la paternidad, suponemos el lenguaje y llegamos a un orden simbólico. Y aquí encontramos el problema de la ley, de una palabra que dice lo que está prescripto y prohibido en materia de filiación. Entramos, como con la diversidad de las lenguas, en la diversidad de los órdenes simbólicos, en una pluralidad de modos de comprender la sexualidad (diferencia sexual y parentalidad incluidas).

En nuestra área cultural, "Occidente", la metafísica enmudece sobre este punto. Pero no se puede decir lo mismo de la Biblia. En el *Génesis*, esta diferencia es esencial y tiene un rol en la relación con Dios. Es precisamente por esto que el *Cantar de los Cantares*, magnífico y misterioso poema del amor carnal, pudo ser integrado en el canon de la *Biblia*: porque la unión sexual (y, por lo tanto, la diferencia que supone) puede ser utilizada como modelo de la unión con Dios.

Con el judaísmo, la supervivencia humana toma ya una dimensión simbólica. El linaje que prolonga al individuo y logra su supervivencia. La promesa hecha a Abraham es un ejemplo muy notable: "tus descendientes serán tan numerosos como las estrellas del cielo y como las arenas de la playa" (*Génesis* 22, 17). Este orden simbólico se funda sobre la protección divina: es Dios quien da descendientes a las mujeres estériles (Sara para Abraham, Rebeca, etc.): el origen divino toma la posta de la paternidad humana. El celibato, la homosexualidad, el infanticidio, son malditos porque impiden la supervivencia del linaje. El cristianismo se inscribe en este movimiento y lo invierte: Jesús reivindica una filiación directa con Dios; ignora a su padre y a su madre; sobre la cruz, corta simbólicamente el cordón de la supervivencia biológica ("Mujer, aquí tienes a tu hijo"; después a Juan "ahí tienes a tu madre" *Juan* 19, 26-27). Porque otra supervi-

vencia es posible: la resurrección. En lugar de la descendencia, comienza la era de los hermanos en el Espíritu; sólo es verdadero el padre adoptivo; la virginidad y el celibato ya no son maldecidos y es posible ser plenamente hombre (sexuado) sin actividad sexual. Más todavía, Pablo dirá: "Ya no hay hombre ni mujer: sois todos uno en Cristo Jesús" (*Gálatas* 3, 28, que sitúa a esta diferencia en el mismo plano que la diferencia amo/esclavos y Judíos/paganos). La situación actual, centrada sobre la pareja desligada de toda descendencia, recupera los principios fundamentales del cristianismo volviéndolos contra él.

El texto fundante es el del *Génesis*: "Dios hizo al *hombre* (al ser humano, *anthrôpos*) a su imagen y semejanza, macho y hembra *los creó*" (*Génesis* 1, 27). Puede comprenderse esta frase de dos modos (por lo menos). De un primer modo, se insiste sobre la primera parte y significa que la imagen de Dios no tiene sexo porque su modelo tampoco lo tiene. Ciertamente, san Pablo y los Padres de la Iglesia admitieron una superioridad social del varón sobre la mujer pero esto no impide que hayan admitido siempre una igual dignidad de los dos ante Dios. (¿Qué historiador puede recordar el origen de la leyenda según la cual se negaría que las mujeres tuvieran un alma?). El riesgo aquí está en cambiar la dirección en otro sentido e ir demasiado lejos, porque el error opuesto sería caer en el naturalismo. Es absurdo pretender que Dios es mujer para las mujeres, que el pronombre personal femenino y las palabras femeninas empleadas en la Biblia remiten a una naturaleza femenina en Dios. Evitemos este nuevo antropomorfismo. Si Dios es Dios, no tiene medida humana, y no es ni macho ni hembra, como no es ni blanco ni negro, alto o bajo. No es todo sexuado lo que da sentido a la existencia humana.

Pero se puede insistir en la segunda parte que significa que lo humano no se constituye concretamente (no engendra y no es engendrado) más que en la complementariedad entre el macho y la hembra. De allí la interpretación del *Talmud* que reencuentra un mito del andrógino primitivo, diciendo que el humano original (Adán) estaba compuesto de dos mitades, a la vez macho y hembra, siendo la creación divina la separación de la mitad macho y la mitad hembra que se persiguen e intentan realizar de nuevo la unidad primordial (se encuentra esta distinción de los dos Adanes en algunos Padres de la

¿Tenemos una identidad sexual?...

Iglesia). En esta perspectiva, la complementariedad de los sexos no sólo es fundadora de la sociedad humana sino que tiene un rol en la relación con Dios. Porque es en su complementariedad, distinción y unión que el macho y la hembra son imágenes de Dios. San Buenaventura remacha el clavo: cuando se dice que “el hombre macho (*vir*) es la imagen de Dios porque es el principio de todos los hombres (*hominum*), hay que decir que no es una semejanza total. Porque Dios es principio suficiente de todas las cosas, pero el hombre no es por sí mismo principio suficiente de lo humano⁴: se requiere la colaboración de la mujer. Es, por lo tanto, imagen del principio divino, no según una semejanza perfecta (*assimilatio perfecta*) sino según una semejanza moderada (*modica*). Hay, por lo tanto, complementariedad del hombre y de la mujer, los únicos que llegan a realizar la unidad suficiente para la semejanza con Dios.

V. Antropología y diferencia

Sobre la base del silencio de los filósofos, prolifera una antropología salvaje que ignora la cuestión del tercero, de la Ley, de la palabra. La ideología del “género” descansa sobre un presupuesto teórico oscuro: la idea de que no hay realmente identidad sexual sino solamente construcciones arbitrarias, ideológicas, históricas. Se combina con reivindicaciones de igualdad, en principio irreprochables, pero que vienen a negar toda diferencia “ontológica” de los sexos.

Por el contrario propongo varias conclusiones:

1. El ser sexuado (según la diferencia de dos sexos) es un carácter esencial, fundamental, que afecta a la totalidad del individuo viviente. Designa un ser y no un hacer. Hay que distinguirlo, por lo tanto, de la sexualidad. En esto se distingue de las tendencias psíquicas y de las acciones humanas. Permanece, aún si el fracaso de la identificación sexual provoca homo, bi o transexualidad.

2. Se puede, ciertamente, distinguir el nivel biológico, el nivel de la identificación psíquica, el nivel del comportamiento práctico. Pero no son más que puntos de vista pertenecientes a disciplinas especiales. El ser del hombre y de la mujer es siempre su ser humano:

⁴ *Sententiae* II, d. 18, a.1, q.2, ad 3, p. 450 b.

es la manera concreta en que la humanidad se presenta para ellos. En consecuencia, hay que pensar la unidad de cada ser sexuado antes de escindirlo en genético, psicológico, social, etc.

3. ¿Cómo articular una antropología de la diferencia sexual? El lugar donde se organiza el sentido simbólico de la diferencia sexual es, evidentemente, la parentalidad. Somos sexuados porque provenimos de un hombre y de una mujer y que daremos origen a un hombre o a una mujer. Estos son los lugares donde se ponen en juego relaciones humanas que no son entre puros individuos abstractos, sino en una sociedad civil concreta. Negar la diferencia sexual, o mejor dicho cercenar el lugar que le es atribuido en la sociedad, ¿no es contribuir (una vez más) a destruir el lazo social?

4. Importa reflexionar acerca de la unidad de la carne en la unión del hombre y de la mujer: la unidad de la carne se constituye igualmente en lugar de origen para los descendientes. Es precisamente en la unión de dos carnes en una sola donde se funda la filiación de su descendencia con los dos padres a la vez. La unión de los padres no es sólo el elemento (el grado cero), es también el principio de la relación padres-hijos. Constituye a la parentalidad en un principio único, que no es una propiedad reservada a uno de los dos genitores (el padre o la madre), y cuyo resultado o producto es el hijo. En las estructuras de parentalidad, lo que es elemental es también fundamental. Así, incluso en el caso del fallecimiento de alguno de los padres, la filiación permanece – su principio metafísico, la unión de las dos carnes, fue, y no se puede hacer como si no hubiera sido, el principio del hijo. La diferencia sexual cobra sentido y entrega a una sociedad. Es vano pretender que no afecta a la vida común de los ciudadanos y que debe permanecer en el orden de lo privado.

VI. Política de los sexos

Se podría formular una objeción: puesto que la diferencia ontológica hombre/mujer no prescribe ningún lugar para el hombre y la mujer ¿no sería legítimo que, en una sociedad democrática, cada individuo defina su sexualidad, su ser sexuado, libremente y sin coac-

¿Tenemos una identidad sexual? ...

ción? Además, puesto que el contenido de esta diferencia se establece en el plano simbólico, por un orden social ¿no debería un Estado democrático reconocer esta libertad y permitir a cada uno que se organice como entiende que debe hacerlo?

— La objeción se sostendría si la sociedad sólo estuviera compuesta por individuos. Si la sociedad no fuera más que un agrupamiento de átomos ligados por la simple libertad de asociarse por medio de un contrato social, no se ve qué cosa podría impedir a la sociedad reconocer todos los comportamientos individuales y devolver a los elementos que la componen la libertad que la funda. Pero esto no es exacto. La sociedad no está compuesta por individuos. Porque estos individuos aislados no bastarían para darle miembros. Sólo padres y madres pueden dar a una sociedad los miembros que la constituyen. La sociedad se constituye sobre la base de la diferencia sexual y de la parentalidad: los etnólogos abordan con seriedad el estudio de una sociedad sólo cuando comienzan a estudiar sus reglas de matrimonio y filiación (ver los trabajos de Lévi-Strauss). Si se entiende por esto las familias en el sentido propio (es decir sin prejuzgar un modelo de familia privilegiado), hay que decir que toda sociedad se compone de familias. En consecuencia, la representación de la familia constituye el orden simbólico sobre el que descansa toda sociedad. Por lo tanto, para una sociedad es suicida demoler el orden simbólico sobre el que se funda y otorgar valor simbólico a aquello que no la constituye como sociedad. El tejido social reposa sobre el nudo de la diferencia sexual y de la filiación; cortar este nudo, negar esta función, es desgarrarlo profundamente.

La complementariedad de los sexos funda el vínculo social: la relación hombre-mujer desemboca en la relación padre-madre-hijo y constituye el primer lugar de socialización, simbólico, afectivo y educativo. El psicoanálisis insistió en la dimensión psíquica y simbólica de la construcción de la identidad sexual, entre identificación y rechazo, que permite la construcción del yo en el marco del “complejo de Edipo”. De este modo, la diferencia sexual es el lugar de nacimiento de una antropología. Es lo que percibieron Aristóteles y Tomás de Aquino hablando de la familia como el lugar de lo natural en lo social. La comunidad entre hombre y mujer constituye según ellos

una “sociedad natural” (*naturalis communicatio*). El matrimonio se sitúa, en efecto, en la intersección de dos formas de comunicación de las naturalezas: la filiación, “propagación de la carne”, y la pareja, “la unión carnal (*conjunctio*) ordenada a la propagación de la carne”⁵. Allí es donde el orden social toma la posta de la diferencia sexual.

Sin embargo, reconocer la diferencia sexual es un desafío para todas las instituciones políticas que se apoyan siempre sobre el principio de identidad: porque los hombres son *semejantes* entonces se les pueden conferir los mismos derechos. De allí la tentativa permanente de borrar sus diferencias para hacer de ellos sujetos de derecho. Pareciera que no se puede garantizar la igualdad del hombre y la mujer más que negando sus diferencias. Para la ciudad, reconocer la diferencia sería una paradoja y una destreza notable: ser capaz de reconocer los mismos derechos a determinados individuos *porque son diferentes* (y no en tanto semejantes).

Como la sexualidad misma, la represión de la diferencia sexual se nutre de diversos fantasmas.

1. El fantasma de la clonación (el unisexo).

Si se realizara un día (tal como ya funciona, *simbólicamente*, en el imaginario colectivo), la clonación humana produciría un cortocircuito en la reproducción humana. Apuntaría con todas sus fuerzas a crear una humanidad que escape a la generación y a las leyes de la especie. Introduciría, entonces, una ruptura radical en la humanidad del hombre. Hasta aquí, la cuestión no se planteaba: el “sujeto” (el yo, el hombre que *yo* soy) se confundía con la especie humana autoconociéndose y tomándose por “objeto”. Pero si se realizara la clonación, una parte de la humanidad surgiría de una reproducción unisexuada. En este caso, la humanidad se convertiría en un objeto fabricado por el hombre. Pero entonces, *¿qué soy?* ¿Qué es un sujeto? La cuestión es saber si el hombre es un sujeto pensante o un

⁵ Tomás de Aquino, *In Quattuor libros Sententiarum*, IV, d. 41, q.1, a. 1 resp., *Opera omnia*, ed. R. Busa, Formann-Holzboog, s.l., 1980, I, p. 623 a. Tomás cita aquí a Aristóteles, *Ética a Nicómaco*.

¿Tenemos una identidad sexual? ...

objeto producido por el hombre. De las dos cosas, sólo una es posible: o bien un ser producido no puede ser un sujeto (porque no es más el origen de su existencia); o bien, si es un sujeto, serlo no implica estar en el origen de su vida y de su pensamiento. En los dos casos, o hay que reformar la noción de sujeto o la idea de que el sujeto individual está en el fundamento de nuestra sociedad democrática. Se ve, entonces, la contradicción en la que se precipita nuestra sociedad. Algunos hombres podrían decidir que su patrimonio genético no es manipulable, es decir que sus derechos subjetivos coinciden con los de la especie humana, mientras que otros podrían estimar que su libertad puede (e incluso debe) unirse con los derechos de la especie humana (y que su patrimonio puede ser clonado).

Pero queda una tercera vía, proclamar enérgicamente y en voz alta que el derecho a reproducir técnicamente el genoma no es un derecho, lo que significa que el derecho a la reproducción no es todo, que la esencia del hombre no es enajenable en el genoma. Porque si el hombre olvida su propia originalidad, si no reivindica este derecho a ser tratado de una manera diferente a como lo son los objetos que pueden ser reproducidos, no será más que un objeto. En esto el rechazo oficial y casi unánime traduce un sentimiento moral compartido. Pero este sentimiento ¿puede fundarse racionalmente? Para lograrlo habría que renunciar a la idea de que la voluntad libre del sujeto tiene todos los derechos. Se podría decir ¿en nombre de qué? ¿En nombre de qué tabú, de qué prohibición? Sólo la Iglesia, que se remite a un principio trascendente se atreve a hacerlo. Pero en el estado actual de los conceptos, la filosofía no parece ser capaz de fundamentar esta protesta. Para eso tendría que reformar la teoría del sujeto.

2. Las teorías del "género" (el travesti)

Hemos visto ya que la teoría de los "géneros" alimenta la idea de que las diferencias de sexos y los comportamientos que derivan de ellos son arbitrarios. – Algunos lobbies han logrado hacer inscribir en la ley (el orden simbólico) estos comportamientos particulares (por ejemplo, la fecundación artificial o la adopción de niños por parte de parejas homosexuales). La novedad es importante: aunque la homo-

sexualidad sea tan vieja como el mundo, es la primera vez que pretende presentarse como modelo social y político alternativo, mientras que la homosexualidad en la Antigüedad mantenía la transmisión de la vida en el marco muy riguroso del matrimonio, garantizada por las leyes de la ciudad. Pero esta teoría se asienta en un problema metafísico mayor: la primacía del sujeto. ¿La subjetividad puede decidir lo que yo soy? De allí la necesidad de volver a plantear la cuestión: ¿qué es un sujeto? ¿Se puede fundar toda la acción humana sobre la libertad del individuo? ¿La ley puede fundarse en mi derecho a hacer lo que yo quiero? ¿Sobre la certeza absoluta de que soy el sujeto de todas mis representaciones y de todas mis acciones? El verdadero problema es metafísico mucho antes de ser moral y político.

Está claro que la diferencia de sexos no es, como lo sostiene la teoría de los "géneros", una pura construcción social. No es tampoco un simple hecho de la naturaleza. Porque la diferencia sexual, que inscribe al hombre entre otras especies dirigidas a la mezcla genética y a la complementariedad de los sexos, reviste una dimensión ontológica. Pero ésta permanece vacía, abierta a todas las interpretaciones, en tanto no es asumida por la significación que le dan la paternidad y la maternidad. La diferencia de los sexos es indisolublemente ontológica y simbólica. Surge de allí que lo humano no es un sujeto con poder infinito sobre todas las cosas, que lo humano no es para el hombre un objeto de experimentación, sino que es instituido por un orden simbólico que le da sentido.

Elevar las elecciones individuales al rango de normas sociales, cuando se refieren a la diferencia de los sexos, es asestar al orden simbólico (a la ley y al sentido) golpes que la dañan seriamente.

Traducción: Isabel Pincemin