

ISSN 2618-1878

COMMUNIO

Revista católica internacional | 2020/3

Edición Argentina

XXVI

NATURALEZA

Andrés Di Cío • Michael Hanby • Graciela Moya • Carlos Hoevel • Margaret H. McCarthy

COMMUNIO

En colaboración con las ediciones de Communio en:

ALEMANIA

Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»

Responsable: Jan-Heiner Tück

www.communio.de

BÉLGICA-PAÍSES BAJOS

Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable: Filip De Rycke

www.communio.nl

CROACIA

Međunarodni Katolički Časopis Communio

Responsable: Ivica Raguz

ESLOVENIA

Mednarodni Katoliški Reviji Communio

Responsable: Janez Ferkolj

ESTADOS UNIDOS

International Catholic Review Communio

Responsable: David L. Schindler

www.communio-icr.com

FRANCIA

Revue catholique internationale Communio

Responsable: Serge Landes

www.communio.fr

HUNGRÍA

Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsable: Attila Puskás

POLONIA

Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable: Jarosław Lipniak

www.communio.pl

PORTUGAL

Revista Internacional Católica Communio

Responsable: Maria C. Branco

www.revistacommunio.com

REPÚBLICA CHECA

Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable: David Vopřada

www.mkrcommunio.cz

RUANDA

Revue Catholique Internationale Communio

Édition en français pour le Rwanda

Responsable: Andrzej Jakacki

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Baliña, Ludovico Videla, Alberto Espezel, Rafael Sassot, Rebeca Obligado, Carlos Hoevel, Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Jorge Saltor (Tucumán), Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Cristina Corti Maderna, Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, M. France Begué, Jorge Scampini o.p., Isabel Pincemin, Andrés Di Ció, Adolfo Mazzinghi, Matías Barboza, Luisa Zorraquin de Marcos, Agustín Podestá, Ignacio Díaz.

COMITÉ DE REDACCIÓN

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

Director y editor responsable: Pbro. Dr. Andrés Di Ció

Vicedirector: Dr. Francisco Bastitta Harriet

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

| | |
|--|----|
| Editorial | 3 |
| Andrés Di Ció El misterio de la naturaleza | 5 |
| Michael Hanby El origen del hombre. Sobre la evolución y la devolución de la naturaleza, la historia y la verdad. | 20 |
| Graciela Moya El determinismo genético | 46 |
| Carlos Hoevel Tecnociencia – “producción” de la naturaleza. | 56 |
| Margaret H. McCarthy El (nuevo) vestido nuevo del Emperador: la lógica de la “ideología de género”. | 66 |

Números del Año 2020

- La catequesis
- Drama griego y fe cristiana
- Naturaleza

Edición Argentina

REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL COMMUNIO

Publicación cuatrimestral.

Registro de la Propiedad Intelectual N° 395257 Impreso en Argentina -
Printed in Argentina

Suscripción 2020

www.communio-argentina.com.ar

communioargentina@gmail.com

Argentina: \$ 1500.-; Extranjero: U\$ 50.-

Estudiantes: \$ 900.- Número suelto: \$ 600.-

Sánchez de Bustamante 2662 - 2° A (1425) - Bs. As. - Tel. 4801-7335

Suscripción de apoyo, a partir de \$ 1500.-

Editorial

De acuerdo con la explicación etimológica de la palabra φύσις, la imagen primitiva evocada por este concepto parece que, al menos en un principio, es la del mundo vegetal. De hecho, el sustantivo neutro φυτόν, que literalmente significa “lo que crece”, se especializó para significar los vegetales, los árboles y las plantas. En este contexto, resulta de gran interés recordar los versos de la Odisea X 302-306 en que por vez primera aparece mencionada la palabra φύσις en lengua griega. En esta conocida primera mención la palabra está vinculada precisamente con las propiedades ocultas de una planta. Se trata del momento en que Odiseo, antes de su peligroso encuentro con la poderosa Circe, se topa con el providencial dios Hermes, que le ofrece un antídoto, un φάρμακον, para evitar que, como ya les ha ocurrido a sus compañeros, el héroe sea convertido en un cerdo por la inquietante y subyugadora maga. Asimismo, el origen latino de “natura”, alude al nacimiento, a los procesos que originan a las cosas naturales. La naturaleza, entonces, se nos presenta como un dinamismo definido y esencial y un ramillete de tendencias abiertas y desplegadas, de gran plasticidad. Hermes es quien hace la hermenéutica de la naturaleza; sólo los dioses la conocen en su totalidad y en sus secretos.

Desde sus orígenes griegos, Heráclito expresa que “la armonía no manifiesta es más poderosa que la manifiesta” (DK 22 B 54). Algo se manifiesta y algo queda oculto; es cierto que, en palabras del enigmático filósofo, aunque “la naturaleza ama ocultarse” (DK 22 B 123), la característica más propia de la naturaleza es precisamente la contraria que la que postula el fragmento, es decir, manifestarse, por lo que se nos propone una paradoja muy del gusto de Heráclito. La naturaleza se define, en efecto, por su visible omnipresencia, pues no puede no mostrarse, por lo que resulta chocante que se afirme que lo que en realidad desea es lo contrario, esconderse.

En nuestra contemporaneidad, múltiples son los mecanismos que en la habilidad hermenéutica de la cultura, se ponen en juego para mostrar a la naturaleza en su complejidad u ocultarla detrás de múltiples engranajes. Los artículos de este número de *Communio* Argentina, aluden a algunos de ellos, especialmente en su vinculación con la ciencia y la tecnología actuales.

Michael Hanby nos recuerda la preocupación de Joseph Ratzinger por la reducción de la verdad a la historia. “Su magistral *Introducción al Cristianismo* suministra el telón de fondo histórico e intelectual para comprender esta afirmación, ya que sucinta y poderosamente bosqueja la historia misma de la verdad, desde su ecuación platónico-aristotélica con el ser (*verum est ens*), a su identificación con la construcción histórica (*verum quia factum*), hasta su reducción a lo tecnológicamente posible (*verum quia faciendum*)”. En un exhaustivo análisis, Hanby se pregunta ¿Qué es lo que se encuentra en el corazón de esta “revuelta intelectual” y que ha llegado a

asociarse con el nombre de Darwin? Karol Wojtyła, en *Amor y responsabilidad*, reconoció esto con gran claridad cuando afirma que “la expresión «orden de la naturaleza» no puede ser confundida ni identificada con la expresión «orden biológico», dado que este último, aunque también implica el orden de naturaleza, lo denota sólo en la medida en que es accesible para los métodos empírico-descriptivos de las ciencias naturales”. “El «orden biológico», como una obra de la mente humana que separa algunos elementos de este orden de lo que realmente existe, tiene al hombre como su autor inmediato. El “orden de la naturaleza”, por el contrario, “constituye un grupo de relaciones cósmicas que ocurren entre seres que realmente existen. Por lo tanto, es el orden de la existencia, y todo el orden presente en la existencia el que encuentra su base en el que es la fuente incesante de esta existencia, en el Dios creador”. Sólo defendiendo este orden en su plenitud, en soledad si es necesario, puede esperar la Iglesia Católica evitar el descenso del hombre a algo menos que humano. En esta misma dirección y profundizando el análisis, Andrés Di Cío nos acerca al misterio de la naturaleza como requiriendo una explicación más allá de sí misma: “es en sí misma un don de Dios que lleva consigo, discretamente, la firma del Creador. Y no sólo la firma sino también la aspiración. Incluso el gemido (Rm 8,22.26). Lo finito existe desde y hacia el Infinito. Lo carnal existe desde y para el Espíritu. La naturaleza existe desde y hacia la Gracia”.

Graciela Moya, apunta al riesgo de deshumanización que implican las nuevas tecnologías en genética si sólo definen funcionalmente a la naturaleza humana. Reconocer la dignidad de la persona humana como inherente y esencial, surgiendo de su propia naturaleza, nos orienta a una mirada superadora centrada en la protección de todos los seres humanos, reconociendo el valor y el derecho a la diversidad. El no respetar el derecho a la vida humana en su etapa incipiente por ciertas características de su genoma sostiene una mirada de deshumanización de la naturaleza humana.

El ocultamiento de la naturaleza humana en su dinámica esencial, aparece detrás de la categoría de “género” tal como es utilizada más allá de su categoría de instrumento de análisis de las ciencias sociales. Margaret H. McCarthy analiza con profundidad la reconfiguración de tres relaciones que el “género” divide y vuelve a unir en sus propios términos: nacimiento y diferencia sexual, diferencia sexual y sexo y, luego, sexo y maternidad y paternidad. “Elegir el “género” de uno es darse a luz a uno mismo (autoidentificación). Se trata entonces de valerse de una “pansexualidad sin obstáculos” (orientación autodeterminada). Finalmente, es ser el dueño del futuro de uno tomando el control de la reproducción, cortando a nuestra posteridad en cualquier forma que queramos”.

El dominio tecnocientífico y la desaparición del momento teórico en el devenir de la ciencia es planteado por Carlos Hoevel explorando en particular algunos intentos, desde la misma ciencia, de poner límites a una concepción puramente constructivista o tecnocientífica de la misma. La gravedad de esta cuestión que implica la pérdida de la orientación ética de la ciencia supone que el problema del impacto de la tecnociencia no se soluciona con un constructivismo social más intenso sino, por el contrario, con un apoyo renovado y decidido a la ciencia teórica.

El misterio de la naturaleza

—
Andrés F. Di Cío *

*Es una paradoja que lo que define
lo humano como humano
pueda proceder de lo divino.¹*

El término naturaleza puede significar cosas diversas. “Como un ratón enjaulado, la mente lucha con todos esos «sentidos», y queda atrapada en las innumerables virtualidades de una palabra con un significado tan amplio y flexible”.² La ambigüedad no es reciente sino histórica, pero merece ser recordada de manera especial en un tiempo en que la naturaleza se encuentra en el centro de los debates culturales, científicos, políticos y religiosos. No cabe duda: el cuidado de la naturaleza se impone hoy con la fuerza de un mandato, pero el concepto permanece abierto, impreciso, sujeto a diferentes interpretaciones (incluso entre los biólogos).³

En lo que sigue intentaremos clarificar la noción teológica-católica de la naturaleza desde un punto de vista dogmático, espiritual y pastoral. Hacemos nuestra una aclaración de Juan Alfaro: “En la teología trinitaria y en la cristología el término naturaleza es contrapuesto a «persona»; aquí lo consideramos únicamente como correlativo a «gracia»”.⁴

I.

En teología el concepto de naturaleza, según la precisión hecha, es inseparable de la fe en Dios Creador. Se asume el sentido filosófico de surgimiento o nacimiento (*natura–nasci*), pero no al modo panteísta de un todo que se desarrolla por sí mismo sino como fruto de un acto libre de Dios, que es

* Sacerdote de Buenos Aires, Doctor en Teología y Profesor de Dogmática (UCA –CEOP – ISET). Miembro de *Communio* Argentina.

¹ R. BRAGUE, *La ley de Dios*, Madrid, Encuentro, 2011, 28.

² A. PELLICER, “*Natura*”: *Étude sémantique et historique du mot latin*, Paris, P.U.F., 1966, capítulo 1, citado por H. DE LUBAC, *A brief Catechesis on Nature and Grace*, S. Francisco, Ignatius, 1984, 12.

³ Cf. F. DUCARME; D. COUVET, “What does ‘nature’ mean?”, *Palgrave Commun* 6, 14 (2020). <https://doi.org/10.1057/s41599-020-0390-y>; H.U. VON BALTHASAR, *The theology of Karl Barth*, S. Francisco, Ignatius, 1992, 270-282: “The Ambiguity of the Concept of Nature”.

⁴ J. ALFARO, “Naturaleza: II. El concepto teológico”, en: K. RAHNER ET ALII (dirs.), *Sacramentum Mundi* 4, 869.

distinto de esa naturaleza creada. La naturaleza es dinamismo, despliegue de vida, “sin embargo el devenir de la naturaleza en medio de su subsistencia propia no se funda únicamente en sí mismo, sino que tiene su fundamento en un Dios «extramundano» (trascendente)”.⁵ Lo decisivo aquí es sostener la tensión de una subsistencia no absoluta sino relativa. La naturaleza tiene su propia consistencia, su propia lógica, pero todo eso le viene de Dios. El Creador regala el ser de manera discreta, aceptando ocupar el segundo plano de manera que la naturaleza emerja en su esplendor.

Dios no funda el orden creado desde fuera sino desde dentro. Y no por eso deja de ser trascendente. Esto es lo que Ricardo Ferrara denomina la *paradoja metafísica*: por un lado, en tanto Dios, Él es simple, trascendente, radicalmente diverso de todo lo creado; por otro lado, en tanto Creador, Él comunica bondadosamente su perfección, la participa de tal modo que lo creado no está fuera de sí sino dentro, porque Él contiene todo en sí como la fuente misma del ser (Hch 17,28).⁶ La inmanencia de las creaturas en Dios también puede verse como la inmanencia de Dios en las creaturas, lo que en ningún caso resiente su trascendencia. “Tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío”, dice san Agustín.⁷ Y lo mismo santo Tomás: “Dios está en todas las cosas... como el agente está presente en lo que hace (...) Así, pues, cuanto más existe una cosa, tanto más es necesaria en ella la presencia de Dios según el modo propio de ser (...) Por lo cual se concluye que Dios está en todas las cosas íntimamente” (STh I 8,3 co). Esta presencia íntima de Dios en todo es de la mayor importancia, no sólo en lo que a Dios respecta, sino también para la comprensión de la naturaleza.

Dios está en la naturaleza no sólo sosteniéndola, sino también mostrándose. San Pablo expresó esta idea en la Carta a los Romanos: “Todo cuanto se puede conocer [naturalmente] de Dios está manifiesto ante ellos: Dios mismo se los manifestó, ya que sus atributos invisibles –su poder eterno y su divinidad– se hacen visibles a los ojos de la inteligencia, desde la creación del mundo, por medio de sus obras” (Rm 1,19-20; cf. Sb 13,3-5). Las cosas han sido hechas en y por la Palabra de Dios (Gn 1; Jn 1,3). Por eso ellas son como palabras que Dios nos regala. El drama es que no siempre sabemos o queremos escuchar. Tener ojos no es lo mismo que ver (cf. Rm 1,20-23). Da que pensar el libro de la Sabiduría al decir que los hombres que no reconocen a Dios en sus obras son “necios por naturaleza”, o quizás mejor “en su naturaleza” (Sb 13,1: Μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει, οἷς παρῆν θεοῦ ἀγνωσία; cf. vv. 2-3.6-9).

⁵ J. SPLETT, “Naturaleza: I. El concepto filosófico”, en: *Sacramentum Mundi* 4, 867.

⁶ Cf. R. FERRARA, *El misterio de Dios*, Salamanca, Sigueme, 2005, 174-195.

⁷ S. AGUSTÍN, *Conf.*, III,6,11. Más textos patristicos en: H. DE LUBAC, *Por los caminos de Dios*, Buenos Aires, C. Lohlé, 1959, 223.

Para el judeocristianismo la naturaleza es creación, lo cual supone un plus relacionado con el proyecto amoroso de Dios.⁸ En esta cosmovisión las cosas son palabras mudas que hablan de manera silenciosa pero elocuente. Ellas cantan a Dios aunque no lo sepan. “El cielo proclama la gloria de Dios y el firmamento la obra de sus manos... sin hablar, sin pronunciar palabras, sin que se escuche su voz, resuena su eco por toda la tierra” (Sal 19,2.4-5). La creación es una sinfonía, una melodía armoniosa, dice san Gregorio de Nisa; es una liturgia cósmica en la que el mundo hace las veces de templo y el hombre oficia de sacerdote.⁹ Su misión consiste en presentar a Dios la entera creación al modo del poeta. “Respondiendo a la Palabra de Dios, el hombre será capaz también de «redimir» la palabra que dormita naturalmente en las cosas, será también capaz de decir lo que cada cosa aspira a decir (Claudel)”.¹⁰

En su encíclica *Laudato si'* el Papa Francisco recogió hermosos testimonios de cómo la tradición cristiana ha sabido descubrir a Dios en la naturaleza. El más conocido es el de san Francisco de Asís, de cuyo *Cántico de las creaturas* toma nombre la encíclica. Pero también está la mística de san Juan de la Cruz, que experimenta tan vívidamente la creación como obra de Dios que *la siente ser Dios*. “No es porque las cosas limitadas del mundo sean realmente divinas, sino porque el místico experimenta la íntima conexión que hay entre Dios y todos los seres, y así «siente ser todas las cosas Dios». Si le admira la grandeza de una montaña, no puede separar eso de Dios, y percibe que esa admiración interior que él vive debe depositarse en el Señor: «Las montañas tienen altas, son abundantes, anchas, y hermosas, o graciosas, floridas y olorosas. Estas montañas es mi Amado para mí. Los valles solitarios son quietos, amenos, frescos, umbrosos, de dulces aguas llenos, y en la variedad de sus arboledas y en el suave canto de aves hacen gran recreación y deleite al sentido, dan refrigerio y descanso en su soledad y silencio. Estos valles es mi Amado para mí»”.¹¹

⁸ Cf. FRANCISCO, *Laudato si'* 76. “La naturaleza suele entenderse como un sistema que se analiza, comprende y gestiona, pero la creación sólo puede ser entendida como un don que surge de la mano abierta del Padre de todos, como una realidad iluminada por el amor que nos convoca a una comunión universal”, *Ibid.*

⁹ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Sur les titres des Psaumes*, III,6-7, Paris, Cerf, 2002, 175-181 (SC 466). “El mundo no es Dios sino su templo”, O. CLÉMENT, *Sobre el hombre*, Madrid, Encuentro, 1983, 180. Cf. *Ibid.* 181-197; STEFANOS, “El hombre, sacerdote de la creación”, *Diálogo Ecuménico* 128 (2005) 513-528; H.U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einseideln, Johannes, 1988.

¹⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Ensayos teológicos I*, Madrid, Cristiandad, 1964, 35. En esta línea Paul Claudel escribe: “Los hindúes con una obstinación sombría no dejan de repetirnos que todo es ilusión: pero nosotros, cristianos, creemos que todo es alusión”, *Le Poète et la Bible I*, Paris, Gallimard, 1998, 845.

¹¹ FRANCISCO, *Laudato si'* 234, con citas de S. JUAN DE LA CRUZ, *Cántico Espiritual*, XIV y XV, 5-6 quien se apoya explícitamente en san Francisco.

Francisco también llama la atención sobre un motivo constante en la tradición: el *liber naturae*. Son muchos los que han visto en la naturaleza un libro en el que se puede leer a Dios, por caso Hugo de San Víctor, uno de los más grandes teólogos del siglo XII. “Pues este universo, mundo sensible, es como un cierto libro escrito por el dedo de Dios, esto es, creado por virtud divina, y cada una de las criaturas son como figuras no inventadas por humano placer, sino instituidas por la libertad divina, para manifestar la sabiduría de las cosas invisibles de Dios”.¹² Más recientemente el Papa san Juan Pablo II enseñó que, “para los que tienen oídos atentos y ojos abiertos, la creación constituye en cierto sentido una primera revelación, que tiene un lenguaje elocuente: es casi otro libro sagrado, cuyas letras son la multitud de las criaturas presentes en el universo”.¹³ Se suponía que el libro de la naturaleza debía leerse junto con el libro de la Sagrada Escritura, y así fue durante mucho tiempo, pero luego, paulatinamente, comenzaron a independizarse el uno del otro. Por eso en esta época la Iglesia tiene como uno de sus principales desafíos la reconciliación entre la razón y la revelación, entre la naturaleza y la gracia.

La noción de naturaleza en boga prescinde de un Dios Creador. Suele hablarse de ella como si se explicara por sí sola, como si se bastara a sí misma, como si no hubiera aberturas que invitan a considerar seriamente la hipótesis (o mejor la conveniencia) de Dios.¹⁴ Más allá de las razones detrás de este panorama concentrémonos ahora en la perspectiva teológica de la mano de Hans Urs von Balthasar: “el mundo, tal cual existe concretamente, es un mundo ya positiva o negativamente en relación con el Dios de la gracia y de la revelación sobrenatural, y en tal relación no hay puntos ni planos neutrales. El mundo, como objeto de conocimiento, siempre está inserto en esta esfera sobrenatural, y, de un modo correspondiente, también la facultad de conocer del hombre siempre está bajo el signo positivo de la fe o el negativo de la incredulidad”.¹⁵

La fe descubre en la naturaleza una profundidad abismal, que llega al extremo en el hombre creado a imagen de Dios. O sea que la naturaleza pura no existe sino que lleva siempre en sí la marca indeleble de su Hacedor. Esa marca no es accesoria sino constitutiva, es una fragancia que surge de lo más

¹² HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didasc.* VII,3 (PL 176,814) citado en J. SEIBOLD, “Liber naturae et liber Scripturae. Doctrina patrístico-medieval, su interpretación moderna y su perspectiva actual”, *Stromata* 40 (1984) 63. Este artículo ofrece numerosas y valiosas citas.

¹³ S. JUAN PABLO II, *Catequesis*, 30 de enero de 2002.

¹⁴ “Es propio de la disposición originaria de la *ratio* creatural que ella conozca implícitamente su carácter creado, de manera que pueda sacar explícitamente la conclusión acerca de la existencia de su Creador”; H.U. VON BALTHASAR, *Teológica* 1, Madrid, Encuentro, 1997, 254.

¹⁵ VON BALTHASAR, *Teológica* 1, 32; cf. *Ibid.*, 14-15.

hondo del ser creado en términos de orden, sentido o lógica. La naturaleza supone un *logos*, una *ratio* propia sembrada por el Creador. Y la gracia no sólo la respeta sino que además la perfecciona.

La teología entiende la naturaleza, no en sí misma, sino como noción correlativa a la gracia, opuesta pero no contradictoria.¹⁶ Más aún, la noción teológica de la naturaleza no sólo cuenta con la gracia sino que parte de ella. En presencia del hombre concreto, signado por Cristo –lo sepa o no–, la teología distingue mediante una abstracción entre naturaleza y gracia, entre lo que el hombre puede por sí solo y lo que puede auxiliado por Dios. Se sabe que en sentido estricto nada puede sin Dios, pero también se sabe que Dios dota a su creación, especialmente al ser humano, de una cierta autonomía. Esa autonomía, esa consistencia creada que no depende abiertamente de Dios es lo que en teología se llama naturaleza.¹⁷ Se trata, no obstante, de una noción esquiva que resiste la demarcación precisa. Porque la realidad es que la naturaleza existe en una permanente tensión: entre la gracia fundante de la creación y la gracia elevante de la revelación.¹⁸ Por eso von Balthasar concluye que, si “el orden de la gracia tiene prioridad absoluta sobre el orden de la naturaleza en el orden de la intención (*in ordine intentionis*) y el orden creado tiene prioridad relativa sobre el orden de la gracia en el orden de la ejecución del plan divino (*in ordine executionis*), entonces podemos, incluso estamos obligados, a mirar el orden de la naturaleza desde Adán a Cristo y desde la razón creada a la fe de alianza *dentro* del orden prioritario de la revelación y de la fe”.¹⁹

II.

Según se desprende del relato bíblico de la creación, la teología entiende la naturaleza, el orden creado, en sentido eminentemente positivo: “y vio Dios que era muy bueno” (Gn 1,31). La bondad natural queda ciertamente herida por el pecado, pero no destruida. De eso da testimonio el conocido axioma “la gracia supone la naturaleza”, que implica un reconocimiento expreso de la positividad del orden creado. La gracia no prescinde de la naturaleza sino que

¹⁶ VON BALTHASAR, *The theology of Karl Barth*, 279. “Pues se trata de un término puramente correlativo que, en consecuencia, sólo puede ser entendido correctamente en su relación con el otro término «sobrenatural»”; DE LUBAC, *A brief Catechesis on Nature and Grace*, 13.

¹⁷ Cf. VON BALTHASAR, *The theology of Karl Barth*, 278-292: “Debemos entonces definir el concepto teológico de naturaleza trabajando sobre todo desde la gracia” (279); “El concepto teológico de naturaleza es esencialmente negativo: traza una línea fronteriza” (282).

¹⁸ “Pero si se considera la naturaleza desde su verdadero punto de referencia, desde Dios, entonces se ve que al final toda naturaleza es «gracia»: *hoc totum quod fecit, fuit gratia* [Buenaventura, *In Sent. I d 44 a1 q1 ad4*], J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, Donauwörth, Wewel, 2005, 169.

¹⁹ VON BALTHASAR, *The theology of Karl Barth*, 302.

cuenta con ella, no la violenta sino que la asume como quien la abraza delicadamente. La gracia no llega nunca como un extranjero sino como un amigo añorado desde siempre, aunque de manera esmerilada. Bien lo dijo san Agustín: “nos hiciste Señor para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti”.²⁰

El axioma tiene sin duda raíces bíblicas y patrísticas pero surge como tal con la teología escolástica. Luego de algunos notables antecedentes san Buenaventura da con la formulación que llegará a ser clásica: “la gracia presupone la naturaleza, como los accidentes presuponen al sujeto”.²¹ La gracia no es una sustancia independiente sino un regalo que Dios hace a una creatura concreta, un acontecimiento que presupone un receptor, alguien a quien se agracia. Santo Tomás, por su parte, avanza una interpretación metafísica de corte dinámico: “como la gloria presupone la gracia, así la gracia presupone la naturaleza”.²² La gracia representa aquí un plus, pero no en el sentido de un revestimiento externo sino de un auténtico perfeccionamiento.²³ Esto implica que la naturaleza, como ya se dijo, no es neutra, menos aún mala, sino buena aunque perfectible. Y aquí se expresa toda una manera de entender el mundo que es característica del catolicismo.²⁴ “Ser cristiano no implica ninguna ruptura con la naturaleza, sino su elevación y consumación, como un gran «sí» que le da plenitud”.²⁵

La naturaleza está herida, ciertamente, pero no corrompida. Por eso el católico mantiene hacia ella una actitud básica de confianza exenta de toda ingenuidad. La gracia no empieza de cero, no edifica sobre una tierra arrasada, sobre una tabula rasa, sino que se adentra en el hombre como la semilla lo hace en una tierra bendita (cf. Mt 13,3-8).²⁶ La naturaleza es creación de Dios, es la gracia primera, la gracia fundante que lleva en sí el llamado a una gracia mejor. En tiempos recientes Benedicto XVI ofreció una nueva versión de esta

²⁰ S. AGUSTÍN, *Conf.* I,1,1.

²¹ S. BUENAVENTURA, *In Sent.* II, d.9 a.1 q.9 ad2. Entre los antecedentes: “Neque gratia neque gloria naturam destruit aut laedit, quin potius illam incogitabiliter exornat, decorat ac perficit”; Guillermo de Auvernia, *De anima* 6,20; “Gratia enim naturam perficit”; Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* II, tr.14,2 q2 a1, ambos citados en A. RAFFELT, “Gratia (prae)supponit naturam”, en: *LThK*³ 4, 986.

²² S. TOMÁS, *In Sent.* I. d17 q1 a3 arg.

²³ Cf. S. TOMÁS, *In Sent.* III d24 q1 a3 corp.; *STh* I 2,2 ad1; I-II 99,2 ad 1; II-II 26,9 obj2.

²⁴ L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt*, Paderborn, Schöningh, 2008, 211-214.

²⁵ RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, 160.

²⁶ “La analogía entis no está cerrada en sí misma sino «abierta» a la analogía fidei, pero abierta como lo está la tierra frente a la semilla”; G. SÖHNGEN, *Die Einheit in der Theologie*, München, Zink, 1952, 242.

antigua verdad: Cristo “no quita nada y lo da todo”.²⁷ La gracia no destruye la naturaleza, no la anula, sino que la confirma sanándola y elevándola. Con Jesús el hombre es más él mismo que nunca. Sin embargo es curioso, por no decir triste, que la mentalidad contemporánea piense justo lo contrario, es decir, que la fe supone ceder algo de la propia humanidad. Tenemos por ende un serio problema, un enorme desafío para la evangelización, porque mucha gente cree saber lo que es el cristianismo pero lo sabe mal. Evidentemente no hemos logrado testimoniar el cristianismo como el mejor humanismo.²⁸

“La gloria de Dios es el hombre viviente”, escribió san Ireneo.²⁹ Ser cristiano es estar de pie con Cristo, en Cristo, que se hizo uno de nosotros. “La Palabra se hizo carne” (Jn 1,14). Dios salva asumiendo nuestra naturaleza, nuestra condición limitada, frágil, más aún, pecadora. El antiguo himno *Te Deum* canta esta verdad con gran realismo: “no desdeñaste el seno de la Virgen – *non horruisti Virginis uterum*”. Y porque la gracia de Cristo asume nuestra naturaleza, cuenta con ella, la supone en el sentido de que no la reemplaza, no la exime de hacer lo que ella puede por sí misma. “Quien te hizo sin ti, no te justifica sin ti”.³⁰ Dios toma en serio la naturaleza humana, la respeta, por eso no le impone la salvación sino que la ofrece delicadamente. La gracia es el don de la libertad divina que decide quedar a merced de la libertad humana.

El hombre debe aceptar a Cristo en libertad, haciendo uso de sus facultades, comprometiendo todo su ser, no en actitud de conquista sino de cooperación. El pelagianismo, o sea el deseo de la auto-redención –aunque más no sea sutil– existe. Y está siempre al acecho. Pero también existe la enfermedad contraria, la de un espiritualismo que no toma en serio la naturaleza. Esto puede darse incluso en personas que proclaman la doctrina ortodoxa, pero sin comprenderla acabadamente. En Caná Jesús cambia el agua en vino, pero antes hubo que llenar esas tinajas hasta el borde. Y otro tanto ocurre con la multiplicación de los panes. El orden de la gracia no desprecia el orden natural sino que lo supone. ¡Porque se trata del mismo Dios! La lógica de alianza exige de nosotros una respuesta libre. ¿O acaso aprueba el examen quien reza pero no estudia? De ordinario, ¿gana el campeonato el que más reza o el que más entrena?

²⁷ BENEDICTO XVI, Homilia del 24 de abril de 2005.

²⁸ “La protesta permanente del mundo contra los cristianos es que ellos lo desprecian, y que, despreciando desconocen lo que constituye el valor mismo de la naturaleza: su bondad, su belleza y su inteligibilidad. Esto explica los incesantes reproches que nos dirigen en nombre de la filosofía, la historia y la ciencia”; E. GILSON, *El amor a la sabiduría*, Buenos Aires, Otium, 1979, 68.

²⁹ S. IRENEO, AH IV, 20,7.

³⁰ S. AGUSTÍN, *Serm.* 169,13.

“La gracia sale siempre al encuentro del hombre histórico en un marco histórico; lo que nos pone de relieve la peculiar obligación del hombre respecto de la gracia. Ésta actuará en el mundo en la medida en que el hombre colabore a su «encarnación». Y esto vale tanto para el hombre individual como para cada uno de los estratos de la Iglesia, que en este mundo no puede actuar con su realidad sobrenatural si no asume la sociedad humana en que esa realidad sobrenatural se encarna. De este modo el axioma [*gratia praesupponit naturam*] proclama la importancia de la naturaleza humana, de la acción, del esfuerzo y de los padecimientos humanos. Ciertamente que es preciso completar esta afirmación, para no entenderla erróneamente en sentido pelagiano. Hay que seguir afirmando que la gracia es enteramente otra cosa y un don gratuito”.³¹

El primado de la gracia y la misericordia no tiene nada que ver con la desidia. Por otra parte, ser voluntarioso no es lo mismo que ser voluntarista. Esta distinción es crucial pero no siempre es tenida en cuenta. Se trata entonces de discernir qué es lo que Dios espera de uno y qué es lo que uno debe esperar de Dios.³² Santa Teresa de Jesús lo dice a su modo cuando enseña sobre la oración: “es un poco falta de humildad (...) querer ser María antes que haya trabajado con Marta”.³³ Sin dejar de ser don, la contemplación mística supone un compromiso personal. Con el tiempo Teresa llegará a una formulación más madura en la que ambas hermanas no representan momentos contrapuestos sino dimensiones complementarias. “Creedme, que Marta y María han de andar juntas para hospedar al Señor y tenerle siempre consigo, y no le hacer mal hospedaje no le dando de comer. ¿Cómo le diera María, sentada siempre a sus pies, si su hermana no le ayudara?”.³⁴

La desidia (pseudo-mística) no es la única manera de ignorar la naturaleza. Lo mismo hace el voluntarismo, aunque de forma diametralmente opuesta. En un caso se peca por defecto y en el otro por exceso. Urge encontrar

³¹ J. AUER, *El Evangelio de la gracia* (CTD V), Barcelona, Herder, 1975, 221-222. Sobre el riesgo de pelagianismo advierte el Papa Francisco en *Gaudete et exsultate* 47-62.

³² No manda, pues, Dios cosas imposibles; pero al imponer un precepto te amonesta que hagas lo que está a tu alcance y pidas lo que no puedes”, S. AGUSTÍN, *La naturaleza y la gracia*, 43,50.

³³ S. TERESA, *Libro de la Vida*, 22,9.

³⁴ S. TERESA, *Moradas* VII, cap. 4,12. Lo mismo dice San Buenaventura en relación a la vida eterna. Uno debe elevarse a Dios con todas sus fuerzas naturales (la cabeza, los ojos, el corazón, las manos, la voz, el rostro y el alma toda), de la misma manera que un pájaro hace uso de sus alas para remontarse y planear: *primum oportet, quod sursum feratur in Deum secundum motionem omnium virium suarum ad modum alatarum avium, naturaliter sursum se ferentium et se undique expandentium, sicut patet ex Scriptura sancta, in qua Dominus docet nos et monet levare omnia membra interiora ad Deum*, S. BUENAVENTURA, *Serm. de tempore* 16, en: Id., *Opera Omnia* IX, Florencia, Quarracchi, 1901, 40: comentario a Lucas 21,28.

el equilibrio. Por un lado, entender la importancia de lo que Guardini denominó “auto-formación”. Es el mundo de la ética natural, de las virtudes humanas, de todo aquello que nos hace crecer como personas: la honestidad, la bondad, la fidelidad, la gratitud, la justicia, el respeto, la disciplina, y tantos otros hábitos que disponen el corazón a la gracia a la manera de *praeparatio evangelica*. Por otro lado, entender la importancia de conocer nuestros límites, lo que Guardini llamó la “aceptación de uno mismo”. En este caso se trata de reconciliarse con la propia naturaleza humana, creada, limitada, o sea dependiente en tantos sentidos. Son muchos los que no logran asumir que Dios también les habla en su humanidad; que no se puede honrar a Dios haciendo oídos sordos ante el propio cuerpo, la psiquis o los condicionamientos de la biografía, que siempre incluye un entorno concreto: familia, amigos, parroquia, escuela, nación. Los dos polos se encuentran en la página inicial de su monumental *Ética*, cuyo primer capítulo se dedica precisamente a *La ética natural*: “En primer lugar, no podemos partir de conceptos abstractos, sino que hemos de arrancar de la realidad. Y esta realidad somos nosotros mismos, así como las gentes, las situaciones, las instituciones y las formas de pensar que nos rodean y que se han formado a lo largo de una historia que viene de lejos. Esa historia nos concierne...”³⁵

Existe todavía otra manera equivocada de entender la naturaleza humana, que lógicamente repercute en la espiritualidad. Se trata del naturalismo, que consiste en la incapacidad de reconocer o admitir en la naturaleza la herida del pecado que nos afecta a todos. En otras palabras, el hombre “se cree naturalmente, sano, justo y bueno, porque habiendo olvidado el pecado y la gracia, toma su corrupción por la regla de la naturaleza misma”.³⁶ En el fondo se trata de un deliberado eclipse de conciencia. En este horizonte no tiene mayor sentido pensar acerca de lo que está bien o mal. Si “me nace” es auténtico, y no hace falta más. Este vitalismo irreflexivo, este culto a la espontaneidad mal entendida se encuentra hoy por doquier, y no solamente entre los adolescentes. Lo raro es que las atrocidades del siglo XX no nos hayan enseñado a ser más cautos, es decir, menos ingenuos. Por el momento se impone la filosofía de Nietzsche. Es la hora del super-hombre, del hombre que está por encima de su naturaleza, más allá de la moral; del hombre que no debe dar cuenta a nadie de sus acciones. Y sin embargo todos sabemos que, a la larga, la naturaleza –la conciencia– es más fuerte. El propio Nietzsche lo atestigua hacia el final de su vida cuando se confiesa reseco, “enfermo de ternura”, como

³⁵ R. GUARDINI, *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, Madrid, BAC, 2000, 11.

³⁶ GILSON, *El amor a la sabiduría*, 73.

quien pide al menos “el rocío del amor”.³⁷ Concluimos entonces que se equivoca gravemente quien ignora su naturaleza, porque, como escribe Dostoievski: “echad la naturaleza por la puerta, entrará por la ventana”.³⁸

Por supuesto que compartimos el deseo de ir más allá de nosotros mismos. El asunto es cómo realizarlo. Cuando Pascal escribe que “el hombre supera infinitamente al hombre” no está pensando en salirse de la naturaleza sino en adentrarse en ella de manera más profunda.³⁹ No se trata de una alteración sino de una confirmación. Frente al transhumanismo de la manipulación genética el cristiano promueve el transhumanismo de la santidad.⁴⁰ La gracia es divinización entendida como humanización: cuanto más santo, más divino y más humano a la vez (según la admirable doctrina del hombre creado a imagen de Dios).

“El cristiano es perfectamente humano. Hasta es lo más humano que existe. Es el único humano, porque es el único que ha puesto la humanidad a precio de Dios”.⁴¹

“Cómo te agradezco, Señor, que yo pudiera fluir y que no tenga que estar retenido, que pueda extenderme en tu bienaventurada incomprendibilidad (...) Cómo te agradezco, Señor, que mi ser me trascienda en ti a mi mismo, y que mi centro esté en ti más allá de mi mismo”.⁴²

La perfección de la naturaleza humana se da por la gracia que nos hace

³⁷F. NIETZSCHE, “Von der Armut des Reichsten”, en: Id., *Dionysos Dithyramben* en: www.nietzsche-source.org. Es “el drama del humanismo ateo” lúcidamente señalado por H. de Lubac. El Papa Francisco constata que “la humanidad posmoderna no encontró una nueva comprensión de sí misma, y esta falta de identidad se vive con angustia”, *Laudato si'* 203. Cf. F. ORTEGA, “Reflexiones acerca del humanismo cristiano”, *Teología* 131 (2020) 39-47.

³⁸ F. DOSTOIEVSKI, *Los Hermanos Karamazov*, Madrid, Cátedra, 2000, 1073. La frase es una reedición de esta otra del poeta HORACIO: “Por más que echas la naturaleza con un bieldo, ella volverá victoriosa y destrozará furtivamente tu soberbia mala: *Naturam expelles furca, tamen usque recurret et mala perumpet furtim fastidia uictrix*”; *Ep.* 1,10,24. Debe decirse además que la novela *Crimen y castigo* de Dostoievski refuta anticipadamente -de manera literaria- el ideal nietzscheano del superhombre.

³⁹ B. PASCAL, *Pensamientos* (L) § 131, Madrid, Cátedra, 2008, 76. Que no pretende un cambio de identidad se ve en lo siguiente: “el hombre no es ángel ni bestia, y la desgracia quiere que quien pretenda hacer al ángel haga la bestia”, § 678; *Ibid.*, 264.

⁴⁰ Cf. F. HADJADI, “«El hombre sobrepasa infinitamente al hombre». Breve reflexión sobre lo transhumano”, *Persona* 20 (2012) 13-15. El autor recuerda que fue Dante quien inventó el neologismo “transhumanar”, queriendo de esa manera expresar el sobrepasamiento de la gloria celestial: cf. *Divina comedia*, Paraíso I,70, Madrid, Cátedra, 2015, 536.

⁴¹ CH. PÉGUY, *Verónica*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, 142.

⁴² H.U. VON BALTHASAR, *El corazón del mundo*, Buenos Aires, Agape, 2007, 171-172.

“participes de la naturaleza divina” (2 Pe 1,4).⁴³ Lo divino no suprime lo humano sino que lo lleva a plenitud. Esta transformación o metamorfosis (Rm 12,2; Co 3,18) es el resultado de un proceso eminentemente personal, de una relación con Cristo. El gran protagonista de ese proceso es el Espíritu Santo. Él nos configura con Cristo, lo cual debe entenderse en sentido fuerte (Rm 8,29). En otras palabras, el cristiano no es un mero “imitador de Cristo” sino “otro Cristo”, *alter Christus*. San Pablo describe esta nueva situación vital mediante un giro sugerente que se presta a una infinidad de verbos: en Cristo (164 veces). El hombre nuevo no sólo ha sido “alcanzado por Cristo” (Flp 3,12) sino que ha sido “injetado” en Él por el bautismo (Rm 6,5). Dicho de otro modo: el camino de perfección “no es la entrada del hombre en sí mismo, en sus mejores y más elevadas posibilidades, sino la introducción en el Hijo de Dios, Jesucristo, que le es inalcanzable en el plano natural”.⁴⁴

Es imprescindible hablar aquí sobre el carácter dramático de la transformación cristiana, que no en vano Jesús describió como un nuevo nacimiento al que no le faltan los dolores de parto (Jn 3,3-8; 16,21-22). La pascua sacramental del bautismo no exime de la pascua existencial. Por más dispuesta que esté, la naturaleza no se abre por sí sola al don inmenso de la gracia sino que necesita ser abierta por ella. En efecto, el pecado endurece la naturaleza humana como si la revistiera de una costra impermeabilizante que la hace menos sensible al rocío del Espíritu. Por eso la gracia debe hacerse paso con un cierto ímpetu, con una cierta violencia que desestabiliza las falsas seguridades de eso que Pascal llama nuestra “segunda naturaleza”.⁴⁵ La negación de sí mismo que Jesús propone no es otra cosa que la negación de esta segunda naturaleza, de esta falsa identidad nutrida de egoísmo (Mt 16,24-25). La cruz es entonces morir a la auto-referencialidad a fin de vivir para los demás. Sólo así nuestra naturaleza humana llega a ser más ella misma, o sea, más semejante a Dios. “No hay gracia sin cruz”.⁴⁶ Sólo da fruto la semilla que muere (Jn 12,24).

“Todo el misterio de Cristo es un misterio de resurrección, pero también un misterio de muerte (...) El humanismo no es espontáneamente cristiano.

⁴³ *Θείας κοινωνοὶ φύσεως*. En la tradición cristiana la gracia no sólo supone sino que además perfecciona la naturaleza. “Es una relación doble, como gustaban decir los escritores antiguos: del *datum optimum* de la creación al *donum perfectum* de la divinización”; DE LUBAC, *A brief Catechesis on Nature and Grace*, 50.

⁴⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria* 1, Madrid, Encuentro, 1985, 204. “La humanidad de Dios es la verdadera humanidad del hombre, la gracia que colma nuestra naturaleza”; RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, 177. Cf. ORTEGA, *Reflexiones acerca del humanismo cristiano*, 47-54.

⁴⁵ Cf. PASCAL, *Pensamientos* (L) § 44; § 616. Quizás ése sea el sentido de la enigmática sentencia evangélica: “el reino de los cielos sufre violencia y los violentos lo arrebatan” (Mt 11,12).

⁴⁶ RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, 175. Cf. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt*, 212.

El humanismo cristiano debe ser un humanismo *convertido*. De ningún amor natural se pasa llanamente al amor sobrenatural. Es necesario perderse para encontrarse”.⁴⁷

Nunca se insistirá lo suficiente en esta dinámica pascual porque la tentación de su rechazo está siempre a la orden del día (Mt 16,22-23). “El misterio de Cristo es también el nuestro. Lo que se realizó en la Cabeza debe realizarse también en los miembros. Encarnación, muerte y resurrección: enraizamiento, desapego y transfiguración. No hay espiritualidad cristiana que no implique este ritmo en tres tiempos”.⁴⁸

III.

En líneas generales el Oriente cristiano ha sabido mantenerse más cerca del horizonte bíblico en su mirada del hombre: “su propia *naturaleza* sólo es ella misma en la medida que existe «en Dios» o «en gracia». La gracia, entonces, le da al hombre su desarrollo «natural»”.⁴⁹ Esta comprensión dinámica de la naturaleza humana enlaza mejor con su vocación a la divinización.⁵⁰ La santidad no es un proyecto extraño a nuestra naturaleza sino todo lo contrario. Es *eidopoiesis*, o sea despliegue de la propia identidad, especificación de la propia esencia.⁵¹ Claro que esto *supone* una esencia, una naturaleza, una *ratio*, un *logos*. Y aquí damos con un tremendo desafío, que en el fondo es más afectivo que intelectual. Se trata de aceptar lo dado, que a pesar de ser don puede ser vivido como una imposición que coarta. La cultura contemporánea se caracteriza por un rechazo cada vez más marcado del orden natural. En este contexto el hombre ya no se percibe como un cuidador –según la imagen clásica del Génesis–

⁴⁷ H. DE LUBAC, *Catolicismo*, Barcelona, Estela, 1963, 266. “¿Qué es el humanismo si no está subordinado a ninguna norma divina? Pero ni siquiera ella preservó a los antiguos pueblos de profunda inhumanidad, hasta tanto Dios no se hizo hombre y dio a conocer la medida eterna del hombre”; H.U. VON BALTHASAR, *Katholisch*, Einsiedeln, Johannes, 1993, 89.

⁴⁸ H. DE LUBAC, *Paradojas seguido de Nuevas paradojas*, Madrid, PPC, 1997, 41.

⁴⁹ J. MEYENDORFF, *Byzantine theology*, New York, Fordham, 1979, 138.

⁵⁰ “Al proclamar el Concilio la altísima vocación del hombre y la divina semilla que en éste se oculta” (*Gaudium et spes* 3). “Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina” (*Gaudium et spes* 22).

⁵¹ “*Eidopoiesis* significa realización de la esencia, exuberancia, plenitud que es inclusiva, que está incluida en uno, que está emergiendo, una exuberancia que uno ya la tiene en estado virtual y que entonces se vuelve emergente. La existencia desborda exuberancia, pero siempre en los propios límites que la hacen ésta y no aquella, desborda dentro de lo suyo. Aquí los límites no son límites que frenan si no que constituyen el ser”, E. KOMAR, *La lucha por la identidad* (inédito: apuntes de un curso de abril de 1992). “La definición de toda naturaleza es la razón (*logos*) de su actividad esencial (*tés ousiódous enérgeias*)”; MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua* 114b: PG 91, 1057B.

sino como un artífice cada vez más atrevido. “La negación de la creación divina no puede sino llevar lejos de lo primigenio, lejos de la naturaleza, hacia lo artificial y lo racionalmente –o racionalísticamente– elaborado, por lo menos cuando el pensamiento en cuestión es riguroso y consecuente”.⁵²

Si la naturaleza no es creación, no es palabra, y entonces no hay nada que escuchar. Por eso resulta decisivo saber si “en el principio” es el logos (divino) o la acción (humana).⁵³ ¿Existe un orden dado o el orden lo inventa el hombre? Se trata de una pregunta crucial que da lugar a dos perspectivas morales, más aún, a dos cosmovisiones distintas.⁵⁴ Insistimos: si la realidad no es creación, entonces es mera materia “que espera la elaboración humana, no entendida como *ars cooperativa naturae* sino como un quehacer demiúrgico”.⁵⁵ La historia mundial del último siglo ha mostrado la gravedad de elegir el segundo camino, el de la desmesura que hace del hombre un semi-dios. El paraíso prometido resultó un infierno. Precisamente esa “bestialización”, dice George Steiner, “hace que *La metamorfosis* de Kafka sea la fábula clave de la modernidad”.⁵⁶

Si el pelagianismo niega la necesidad de la gracia, la gnosis niega la bondad de la naturaleza.⁵⁷ La impronta gnóstica de la modernidad ha sido señalada por diversos autores, entre los que destaca Eric Voegelin (inspirado en von Balthasar, según él mismo ha dicho).⁵⁸ “El hombre gnóstico ya no tiene la voluntad de conocer, admirando el orden esencial del kósmos; el mundo se le ha vuelto una prisión de la que intenta escapar”.⁵⁹ El padecimiento de la realidad lo lleva a desconocer su estructura procurando, a su vez, la construcción

⁵² E. KOMAR, *Orden y misterio*, Buenos Aires, Emecé, 1996, 68-69.

⁵³ Cf. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München, Kösel, 2005, 52-59, 140-146.

⁵⁴ “El quid se encuentra, sin duda, en el concepto de comienzo”; G. STEINER, *Gramáticas de la creación*, Buenos Aires, Debolsillo, 2012, 21.

⁵⁵ KOMAR, *Orden y misterio*, 69.

⁵⁶ STEINER, *Gramáticas de la creación*, 15.

⁵⁷ Sobre la actualidad de ambas herejías, al menos en sus rasgos principales, cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Placuit Deo* (2018); FRANCISCO, *Gaudete et exultate* 35-62 [cap. II] (2018).

⁵⁸ Cf. H.U. VON BALTHASAR, “Einleitung”, en: Irenäus, *Geduld des Reifens*, Einsiedeln, Johannes, 1956, 7-12; ID., *Teodramática 2*, Madrid, Encuentro, 2006, 388-387; E. VOEGELIN, *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*, Buenos Aires, Hydra, 2009; ID., *La nueva ciencia de la política*, Buenos Aires, Katz, 2006; A. CAMUS, *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, 2008; R. BRAGUE, *La sabiduría del mundo*, Madrid, Encuentro, 2008; H.-J. RUPPERT, “Gnosis”, en: LThK³ 4, 809-810; M. BORGHESI, “El pacto con la serpiente”, 30 *Días* 29 (2011) 60-66; F. HADJADJ, *La profundidad de los sexos*, Granada, Nuevo inicio, 2010.

⁵⁹ VOEGELIN, “Ciencia, política y gnosis”, en: Id., *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*, 77. “La desesperación de ser hombre los ha lanzado al fin a una desmesura inhumana”; CAMUS, *El hombre rebelde*, 396.

de un nuevo orden, de una realidad mejorada. Y si bien este titanismo ya fracasó estrepitosamente en el terreno político sigue resultando seductor en el plano personal.

Hoy la libertad individual se alza contra la naturaleza en temas como la identidad de género, el aborto, la sexualidad o la procreación. En la estética personal, por poner otro ejemplo, la gloria del cuerpo no surge de dentro sino del espejo, peor aún del bisturí. En este sentido Fabrice Hadjadj ha mostrado cuánto coinciden en lo esencial el hedonista de hoy con el gnóstico de antaño. La libertad que se pretende indeterminada aparece como “una fuerza de anti-naturaleza, una facultad de refabricarse a sí mismo. Este poder indefinido no puede quedar satisfecho con la finitud de una piel. Quiere reventar sus costuras. Va a desgarrar su tejido. La técnica le proporciona los medios”.⁶⁰

Este contexto no hace más que resaltar la grandeza del cristianismo. Todos sabemos que la carne caída no es fácil, y aún así el Verbo se hizo carne. Digamos el escándalo otra vez: Dios asume la naturaleza humana para salvarla; y la rescata resguardándola según el doble sentido que Máximo el Confesor da al verbo *sozein*.⁶¹

Que la naturaleza sea un misterio puede sonar extraño, incluso contradictorio, pero es la pura verdad. La naturaleza no se explica por sí sola. Es en sí misma un don de Dios que lleva consigo, discretamente, la firma del Creador. Y no sólo la firma sino también la aspiración. Incluso el gemido (Rm 8,22.26). Lo finito existe desde y hacia el Infinito. Lo carnal existe desde y para el Espíritu. La naturaleza existe desde y hacia la Gracia.

“La criatura tiene ciertamente una existencia y una esencia en sí misma, y esta existencia y esta esencia es una realidad en sí y para sí, que no es Dios; pero tampoco tiene esta realidad en sí misma fuera de Dios. La tiene sólo en la medida en que es en Dios, es creada por Él, y está amparada y

⁶⁰ HADJADJ, *La profundidad de los sexos*, 47. “Un embarazo imprevisto, por ejemplo, no puede ser mayor que mi voluntad, no puede ser un acontecimiento que la leve”; *Ibid.*, 48. “Para ser un hombre «auto-fundado» hace falta liberarse del origen sexual. Como en la gnosis antigua, ese origen llega a ser un pecado original en sí mismo. Uno debe deshacerse de esa gleba para ser su propio creador y, por tanto, también su propia materia prima (...) En este mundo de la representación, todos somos «transexuales» porque, incluso cuando somos «heteros», debemos serlo como fruto de una decisión (...) en fin, todos somos eugenistas porque, incluso cuando estamos contra la eugenesia nazi, ¡por supuesto!, es preciso que los azares del nacimiento dejen sitio a las certezas de la fabricación: un pequeño sin taras, sin manchas, que gracias al útero electrónico no ha provocado estrías ni causado ningún sufrimiento a mamá”; *Ibid.* 239-240.

⁶¹ Cf. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, 253ss: “Heilung als Wahrung”.

comprendida dentro de su englobante esencia. No tiene ninguna posibilidad de considerarse y entenderse fuera de Dios. Es lo que es sólo en los brazos del Creador. Ni por un momento puede pensarse con independencia del pensamiento con que Dios la piensa (...) Si a la criatura le asaltara el pensamiento de considerarse un instante fuera de Dios, de inmediato, como Pedro sobre las aguas, comenzaría a hundirse en la nada que hay bajo ella”.⁶²

La naturaleza es un milagro. Y una razón sin Dios es, en última instancia, como una oveja sin pastor. Pero lo mismo corre en sentido contrario. Una fe sin razón, sin metafísica ni *logos*, es como un árbol sin tierra. Cristo no sólo es el alfa y la omega del mundo creado sino además el lecho nupcial en el que la naturaleza humana se desposa con la naturaleza divina. En su Persona ambas se unen sin fundirse, sin desdibujarse, sino al contrario, confirmándose en sus respectivas identidades. Esa unión insuperable, Cristo mismo, no sólo es un modelo, un paradigma, sino el templo al que es preciso ingresar para consagrar el mundo, la naturaleza, nuestras propias vidas. Dejemos que el poeta cante *a su modo* este misterio.

“Pues lo sobrenatural es en sí mismo carnal (...) Y la eternidad misma está en lo temporal. Y el árbol de la gracia tiene raíces en lo hondo. Y se sumerge en el suelo y toca hasta el fondo. Y el tiempo es en sí mismo un tiempo intemporal. Y el árbol de la gracia y el árbol de la natura han unido sus dos troncos con tanto ceremonial, han confundido sus destinos de un modo tan fraternal, que son de la misma esencia y de la misma estatura. Es la misma sangre la que corre en ambas venas (...) Y el árbol de la gracia y el árbol de la natura se han abrazado entre ellos como dos gruesas lianas. Por encima de los pilares y los templos profanos han entrelazado su doble ligadura. Y no perecerá uno sin que el otro muera. Y no sobrevivirá uno sin que el otro viva. Y no quedará uno sin que el otro permanezca. Y no pasará uno a la orilla suprema, sin que el otro no haga también parecido viaje”.⁶³

⁶² VON BALTHASAR, *Teológica* 1, 260.

⁶³ CH. PÉGUY, *Eva. Edición bilingüe. Traducción de M. Montes González*, Madrid, Encuentro, 2004, 271-275 (traducción modificada).

El origen del hombre^{*}

Sobre la evolución y la devolución de la naturaleza, la historia y la verdad

—
Michael Hanby^{**}

“La aprehensión de una rana o una rata almizclera, [. . .] es inseparable de la identificación implícita de un bien a la luz del cual las partes funcionales son inteligibles como partes”.

Una revuelta intelectual

La crisis de la verdad en el mundo moderno, e incluso en la Iglesia moderna, fue un tema permanente en el pensamiento de Joseph Ratzinger y en el pontificado de Benedicto XVI. En *Teoría de los Principios Teológicos*, Ratzinger identificó esta crisis, derivada de la moderna reducción del ser a la historia, como uno de las mayores desafíos que enfrenta la Iglesia Católica en el mundo moderno.¹ Su magistral *Introducción al Cristianismo* suministra el telón de fondo histórico e intelectual para comprender esta afirmación, ya que sucinta y poderosamente bosqueja la historia misma de la verdad, desde su ecuación platónico-aristotélica con el ser (*verum est ens*), a su identificación con la construcción histórica (*verum quia factum*), hasta su reducción a lo tecnológicamente posible (*verum quia faciendum*)².

Esta historia tuvo una larga gestación. Sigue ineluctablemente al advenimiento de la ciencia moderna, con su amalgamiento de la naturaleza y el arte y su ontología del mecanismo.³ Encontró expresión filosófica en las

^{*} El título original del artículo “The Descent of Man” no sólo remite a la obra de Darwin *El origen del hombre*, sino a la descendencia y al descenso del hombre.

^{**} Michael Hanby es profesor asociado de religión y filosofía de la ciencia en el Pontificio Instituto Juan Pablo II de Estudios sobre el Matrimonio y la Familia en la Catholic University of America.

¹ JOSEPH RATZINGER, *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology*, trans. Sr. Mary Frances McCarthy, SND (San Francisco: Ignatius Press, 1987), 15-17.

² JOSEPH RATZINGER, *Introduction to Christianity*, trans. J. R. Foster (San Francisco: Ignatius Press, 1990), 57-66.

³ He tratado este tema en numerosas ocasiones. Véase mi “Technology and Time,” *COMMUNIO*: 20

grandes filosofías de la historia que prevalecieron en el siglo XIX. Sin embargo, sólo alcanzó el rango de paradigma cultural integral en las secuelas de *El origen de las especies* de Charles Darwin. En una conferencia de 1909 que conmemoraba el 50º aniversario de su publicación, el pragmático John Dewey ensalzó *El origen* de Darwin como el precursor de una “revuelta intelectual” que superaba con creces su considerable importancia dentro de la historia de las ciencias naturales y lo que Dewey consideraba como la disputa relativamente insignificante con la (en su mayoría protestante) teología de su época. “*El origen de las especies*”, escribe Dewey, “introdujo un modo de pensar que al final estaba destinado a transformar la lógica del conocimiento, y por lo tanto el tratamiento de la moral, la política y la religión”.⁴ Aquí vemos las semillas de ese fenómeno contemporáneo tan familiar que he llamado la “darwinización de todo”.

¿Qué es lo que se encuentra en el corazón de esta “revuelta intelectual” y que ha llegado a asociarse con el nombre de Darwin? ¿Y por qué hubiera de tener efectos tan extensos, tanto para nuestro pensamiento sobre la naturaleza como para la naturaleza del pensamiento mismo? Previamente a Darwin existían, después de todo, teorías de la evolución. El término deriva del infinitivo latino *evolvere*, que significa desplegar o revelar. En este sentido original, el de una naturaleza dada que despliega sus potencialidades en el tiempo, las teorías de la “evolución” han existido desde la antigüedad bajo otros nombres y a veces se utilizaron para articular la doctrina de la creación. San Agustín, por ejemplo, especuló en *De Genesi ad litteram* que la creación es un evento finalizado de una vez y para siempre en el primer “día”, con las posibilidades latentes contenidas en las *rationes causales* o *rationes seminales* que se desarrollaron posteriormente con el transcurso del tiempo. Hay más en este punto de vista, incluso científicamente hablando, de lo que inmediatamente parece, por la simple razón de que todo lo que es real dentro del mundo, *ipso facto*, debe haber sido posible originalmente.⁵ Cuando el término fue empleado por primera vez con regularidad en la filosofía natural, a partir de finales del siglo

INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW 43, no. 3 (Fall 2016): 342–64; “Gospel of Creation and the Technocratic Paradigm: Reflections on a Central Teaching of *Laudato Si’*,” COMMUNIO: INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW 42, no. 4 (Winter 2015): 724–47; “Reconceiving the Organism: Why American Catholic Bioethics Needs a Better Theory of Life,” COMMUNIO: INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW 41, no. 3 (Fall 2014): 614–53; “Aggiornamento and the Sciences: What Does It Mean?” COMMUNIO: INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW 39, n°1 (Spring–Summer 2012): 294–313.

⁴ JOHN DEWEY, “The Influence of Darwin on Philosophy,” in *Darwin: A Norton Critical Edition*, ed. Philip Appleman, 2nd ed. (New York: W. W. Norton, 1979), 305.

⁵ SAN AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* V.1.1–5.16, VI.16.17–19. Simon Conway Morris, *Life’s Solution: Inevitable Humans in a Lonely Universe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 1–31, 283–330

XVII, se lo utilizó de manera similar para describir las diversas teorías del preformacionismo embriológico, según el cual la forma madura de los organismos vivos está de alguna manera pre-contenida en el plasma germinal o en sus primeras etapas embrionarias. A finales del siglo XVIII y principios del XIX, estas teorías pre-formacionistas comenzaron a dar paso a las teorías recapitulacionistas, “ya que muchos embriólogos detectaron en el desarrollo del feto, no la expansión del adulto ya formado de esa especie, sino el despliegue en serie de formas adultas de las especies más primitivas”, una indicación de un desplazamiento de sentido, hacia la transformación de las especies.⁶ A mediados del siglo XIX, el término hacía referencia tanto a la transformación embriológica como a la de las especies. Entonces, aunque ninguno de estos significados encendería los fuegos revolucionarios del modo como lo hizo Darwin, no es que la evolución nunca antes se hubiera considerado hasta que él apareció en escena.

Que el pensamiento de Darwin fue inmediatamente aprovechado por sus implicancias revolucionarias durante su propia vida –su amigo T.H. Huxley acuñó el término “darwinismo” como “una bandera... bajo la cual marchar”– es sin duda una parte de la respuesta y una de las razones, por las que, sociológicamente hablando, “Darwin” y la “evolución” cumplen una función religiosa dentro de la cultura secular, a diferencia de cualquier otra rama de la ciencia.⁷ Hay, sin embargo, otros factores –menos ideológicos y más formidables intelectualmente. Antes de Darwin, sostiene Dewey, la aplicación del nuevo método científico sobre la vida, la mente y la política se había detenido ante la barrera del reino animal y el de las plantas. Los filósofos naturalistas, fuera de la tradición romántica, habían fantaseado con la posibilidad de un análisis mecánico a fondo de cuerpos humanos y animales, aunque pocos fueron capaces de prescindir por completo de algún tipo de recordatorio “formal” que diera cuenta de la unidad, organización, desarrollo y el parecido entre progenitor y descendientes. De hecho, Darwin fue heredero tanto del romanticismo de Alexander von Humboldt como del formalismo de Georges Cuvier y Richard Owen, y tiene en cuenta la “unidad de tipo” como una de las dos “grandes leyes” para la formación de los seres orgánicos.⁸ Combínesese esto con la ineludible necesidad de la teleología para la mera identificación de todos funcionales, incluso teniendo en cuenta que las nociones teleológicas eran

⁶ ROBERT J. RICHARDS, *The Meaning of Evolution: The Morphological Construction*.

⁷ Ver la magistral biografía de Adrian Desmond and James Moore, *Darwin: The Life of a Tormented Evolutionist* (New York: Norton, 1991), 491.

⁸ CHARLES DARWIN, *The Origin of Species by Means of Natural Selection*, 6th ed. (Amherst, MA: Prometheus Books, 1991), 158. A pesar de que la obra de Darwin fue originalmente publicada como *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, todas las menciones del presente ensayo están tomadas de la edición aquí citada.

consideradas como ideas meramente “reguladoras” en lugar de ideas “constitutivas”, y sería muy improbable que alguna vez hubiera surgido, en palabras de Kant, “un Newton de la brizna de hierba”.⁹

Los debates sobre lo que ahora se llama la transmutación de las especies ya estaban en marcha en 1859, cuando Darwin, azuzado por un artículo de Alfred Russel Wallace que proponía una teoría muy similar a la suya, publicó apresuradamente su *Sobre el origen de las especies por medio de la selección natural*. Con firmeza, Darwin echó su suerte con la de los transmutacionistas, pero su teoría difirió de la del transmutacionista francés Jean-Baptiste Lamarck y la de la *Naturalphilosophie* alemana en el sentido de que desplazó la responsabilidad principal del cambio evolutivo de las fuerzas vitales y principios de orden intrínsecos al “mecanismo” externo de la selección natural. La gran teoría de Darwin era, en esencia, “la doctrina de Malthus, aplicada a todo el reino animal y vegetal”, y esto a pesar de que Malthus no es el único teórico de la naciente disciplina de la economía política cuya influencia es evidente en el *magnum opus* de Darwin.¹⁰

La teoría, en su forma original, es elegantemente simple. Todos los seres vivos se esfuerzan por sobrevivir y aumentar su número. Según la teoría malthusiana, los seres vivos tienden a reproducirse exponencialmente más rápido que los suministros de alimentos, que sólo aumentan aritméticamente. Esto crea condiciones de escasez y una lucha por la existencia, particularmente entre la parentela que compite por ocupar el mismo nicho dentro de un ecosistema. Dado que siempre hay ligeras variaciones de carácter entre progenitores y descendientes, aquellos cuyos rasgos se adaptan mejor a la lucha sobreviven para asegurar que esos rasgos sean transmitidos a las generaciones siguientes. Los que están menos adaptados son eventualmente eliminados y el equilibrio es restaurado, como por una mano invisible, en lo que algunos teóricos llamarían más tarde, división ecológica del trabajo.¹¹ Darwin llama a esto selección natural, haciendo una analogía con la “selección artificial” por la cual criadores de plantas y animales eligen características favorables entre los individuos disponibles. El efecto de la selección natural produciendo cuantiosas variaciones a lo largo de muchos miles de generaciones y después de la extinción de las “formas intermedias”, diversifica, eventualmente, los *taxa* y las diferentes especies.

⁹ IMMANUEL KANT, *Critique of Judgment*, trans. Warner S. Pluhar (Indianapolis: Hackett, 1987), 282.

¹⁰ DARWIN, *The Origin of Species*, 3.

¹¹ STEPHEN JAY GOULD, *The Structure of Evolutionary Theory* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002), 116–24; DAVID J. DEPEW AND BRUCE H. WEBER, *Darwinism Evolving: Systems Dynamics and the Genealogy of Natural Selection* (Cambridge: MIT Press, 1997), 113–40.

Para Stephen Jay Gould, la decisión de Darwin de hacer de la “adaptación” el problema central y de la selección natural la solución, es una “decisión fatídica” de subordinar la “unidad de tipo” a la ley superior de las “condiciones de existencia”.¹² Irónicamente, la tradición del funcionalismo británico que el propio Darwin adaptó, tenía orígenes teológicos. Darwin heredó la “adaptación”, como el problema distintivo que su teoría estaba llamado a resolver, de la *Teología Natural* de William Paley, cuyo fantasma acecha las páginas de *El origen de las especies* si uno sabe adonde buscarla.¹³ El mismo Paley hizo de esto la pregunta central porque concibió los organismos como artilugios mecánicos, con partes cuasi independientes organizadas de manera inteligente para lograr un fin más allá de ellos mismos –conocido desde entonces como complejidad funcional– que el pensó necesitaba de la inferencia de un agente. Las deudas de Darwin con Paley son tan sustanciales que merece ser considerado como el último gran representante de esta tradición de la teología natural británica, aunque sin querer y en una imagen negativa.¹⁴ Paley lega a Darwin el problema central de la adaptación, su concepción del organismo como un “cúmulo de artilugios” y una concepción reducida de Dios en la que no creen los darwinianos posteriores.¹⁵ Sencillamente, como dice Gould, Darwin “invierte” a Paley, y sustituye “la selección natural por Dios como agente creador” para dar cuenta de la adaptación mutua de parte a parte y el encaje entre los interiores biológicos y los exteriores ambientales.¹⁶

¹² GOULD, *The Structure of Evolutionary Theory*, 251–53.

¹³ Ver MICHAEL HANBY, *No God, No Science? Theology, Cosmology, Biology* (Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2013), 150–249; GOULD, *The Structure of Evolutionary Theory*, 116–21.

¹⁴ He argumentado, de hecho, que Darwin representa no una, sino dos vertientes de esta tradición. La otra es la tradición de la “teodicea social”, que se vuelve cada vez más (y arbitrariamente) “secular” a medida que se pasa de Malthus a Adam Smith, que trató de dar un relato “científico” de la providencia. Se ve una transición similar en los propios cuadernos de Darwin anteriores al *Origen*, en los que se prefigura la selección natural, y donde, según Phillip Sloan, Darwin “había colapsado el papel tradicional de la deidad creadora y sustentadora del teísmo tradicional” en la constelación de significados atribuidos a la “naturaleza”. Ver SLOAN, “‘The Sense of Sublimity’: Darwin on Nature and Divinity,” *OSIRIS* 16, no. 1 (2001): 265. Sobre el darwinismo como una especie de teología natural ver, Hanby, *No God, No Science?*, 186–249. Más sobre las deudas de Darwin’s con Paley, en STEPHEN JAY GOULD, “Darwin and Paley Meet the Invisible Hand,” *NATURAL HISTORY* 99, no. 11 (1990): 8–16; sobre Paley y Adam Smith, ver GOULD, *The Structure of Evolutionary Theory*, 116–25.

¹⁵ Aunque Paley apenas merece una nota a pie de página en la historia de la teología –John Henry Newman miró “con la mayor de las sospechas” a esta y otras formas de “teología física”– es un monumento en la historia de la biología en lengua inglesa como lo atestigua el tipo de abuso ritual que sigue sufriendo de la mano de Dawkins *et al.* Para una crítica de la teología defectuosa de Paley, ver HANBY, *No God, No Science?*, 150–85. Ver también JOHN HENRY NEWMAN, *The Idea of a University*, Nueva York: Longmans, Green, & Co., 1947), 337–42.

¹⁶ GOULD, *The Structure of Evolutionary Theory*, 119, 127.

En tanto Darwin subordina la dimensión romántica de su pensamiento a la dimensión funcionalista, el arquetipo de Owen –inspirado por Goethe–, tal vez el último suspiro de la biología semi-platónica en el mundo anglosajón, se transmuta en un mundo puramente inmanente y en una figura completamente histórica, el “antepasado común”. Esto completa la disolución de la naturaleza en las “condiciones de existencia”. Teniendo en cuenta la diversificación orgánica mediante las funciones adaptativas y el “mecanismo” extrínseco de la selección natural trabajando “horizontalmente” a través de infinitas generaciones en lugar de los impulsos intrínsecos y los principios “verticales” que trascienden en estas condiciones, Darwin fue capaz de colocar a la ciencia de la vida bajo los cánones newtonianos de respetabilidad que rigen la ciencia victoriana.¹⁷ Darwin se convierte, en efecto, en el “Newton de la brizna de hierba”.¹⁸ Su tardío (y algo embarazoso) *El origen del hombre* (*Descent of Man*) mostró que esta forma de explicación funcional podía, retrospectivamente, extenderse a cada faceta de la vida humana, desde la moral, la música, el amor romántico, aunque no sin un reduccionismo vulgar que vacía el mundo de la belleza inherente, la bondad, y la verdad y reduce todos los fines al estatus de medios provisionales.¹⁹ Esto parece ser en parte lo que Dewey tenía en mente cuando dijo que “la influencia de Darwin en la filosofía reside en haber conquistado el fenómeno de la vida por el principio de transición, y por lo tanto liberar la nueva lógica para la aplicación a la mente, la moral y la vida”, aunque no, como veremos, sin alguna equivocación sobre el significado de “cambio”.²⁰

La evolución darwiniana elimina un orden del ser distinto del orden de la historia, al menos en el pensamiento. Para Aristóteles, era esta distinción de órdenes la que había justificado el reconocimiento de que lo ontológicamente

¹⁷ DEPEW y WEBER, *Darwinism Evolving*, 113–40.

¹⁸ El propio Darwinismo de Darwin no podía ser perfectamente newtoniano, como demuestra su comparativa falta de poder para predecir con precisión, y este aparente “fracaso” explica la propia adaptabilidad del darwinismo como teoría. En los años venideros, el concepto de selección natural podría ser continuamente reelaborado sobre la base de diferentes escenarios dinámicos. Sin embargo, los elementos básicos de las entidades (organismos vivos) que proceden a lo largo de su trayectoria inercial (la tendencia hacia un incremento reproductivo exponencial) hasta su desvío por una fuerza extrínseca (escasez maltusiana), todo ello sin recurrir a los principios internos del crecimiento y el cambio u otras cualidades “ocultas” - era suficientemente newtoniana en su forma como para capturar la imaginación de los Whig en Gran Bretaña.

¹⁹ “Los comentarios anteriores me llevan a decir unas palabras sobre la protesta realizada últimamente por algunos naturalistas, en contra de la doctrina utilitarista de que cada detalle de la estructura se ha producido para el bien del poseedor. Ellos creen que muchas estructuras han sido creadas por el bien de la belleza, para deleitar al hombre o el Creador, o en aras de la variedad... Tales doctrinas, de ser verdaderas, serían absolutamente fatales para mi teoría” (DARWIN, *El origen de las especies*, 151).

²⁰ *Ibid.*, 308.

primero –la naturaleza (lo-que-es) de un roble, por ejemplo– es lo último en el orden histórico de desarrollo, que es el árbol maduro. Esta distinción se repitió análogamente en los órdenes de conocimiento e intención, donde también los últimos fueron primeros y los primeros fueron los últimos, y donde esto era una condición indispensable para mantener una continuidad sustancial a través del tiempo y atribuir los cambios y acciones de desarrollo a los sujetos. El darwinismo en su significado metafísico representa el triunfo del “proceso” sobre el ser, aunque el significado filosófico de “proceso” está lejos de ser claro.²¹ El concepto de “proceso” era virtualmente desconocido antes de la edad moderna, según Hannah Arendt.²² Su descubrimiento ha generado una plétora de nuevas ciencias operando bajo el paraguas de la “teoría de los sistemas” para explicar la aparición y la dinámica de sistemas cuyo conjunto adaptable es irreducible al comportamiento de sus componentes individuales.

El concepto de proceso es el eje ontológico que une a la biología con otras ciencias, tales como la historia, la economía y geología, como múltiples expresiones de una única ontología subyacente cuyos rasgos esenciales persisten a pesar de la evolución de sus características fundamentales conceptos y elementos. Tiene sus orígenes en el giro mecanicista de finales del siglo XVII, que, al desterrar la forma sustancial ya había eliminado la distinción entre los órdenes ontológico e histórico. El efecto fue desplazar la atención científica hacia las relaciones mecánicas que gobiernan extrínsecamente las interacciones de las cosas y lejos de las *relata* mismos. A tal punto, dice Amos Funkenstein “que la misma noción de las cosas fue hecha para que encaje en las relaciones matemáticas que las gobiernan”.²³ Las cosas, en otras palabras, dejan de ser consideradas como sustancias y son re-concebidas como procesos, sistemas, o en el caso más ontológicamente extremo, meros “segmentos de tiempo” en un proceso continuo.²⁴ En ninguna parte esto es más evidente que en la

²¹ Las dificultades tienen que ver con el tipo de unidad exhibida por los procesos y las condiciones ontológicas previas para su inteligibilidad. Ver HANBY, “No God, No Science?”, 268-84.

²² Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 116.

²³ AMOS FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1986), 151.

²⁴ “Segmentos de tiempo” es el término utilizado por la teórica de los sistemas de desarrollo Susan Oyama. La naturaleza, en la medida en que esta palabra tiene aplicación en su pensamiento, se refiere no a “un molde a priori en el que se moldea la realidad”, sino a procesos que nunca existen fuera de la “incrustación ecológica”, que siempre es histórica. Así, vemos una vez más que la naturaleza es virtualmente idéntica a la historia misma. “El sistema de desarrollo... no tiene una forma final, codificada antes de su punto de inicio y realizado en la madurez. Tiene, si uno se enfoca lo suficientemente bien, tantas formas como segmentos de tiempo” (OYAMA, *The Ontogeny of Information: Developmental Systems and Evolution* [Cambridge: Cambridge University Press, 1985], 23, 76-81, 123-32). Para una crítica de la ontología tácita de la teoría de los “developmental systems” ver HANBY, *No God, No Science?* 262-84.

contemporánea biología de sistemas, donde la concepción del organismo como una entidad ha dado paso al organismo concebido como un “sistema disipador autocatalítico”, distinguido de otros sistemas auto-organizados de este tipo en que son “delimitados e informados” y sólo “lo suficientemente entitativos” como para dar a la selección natural algo en lo que trabajar.²⁵

Esta transformación de los objetos de la explicación científica implicaba una transformación correspondiente al significado de explicación en sí misma, sobre la cual he escrito aquí muchas veces.²⁶ Comienza desarmando la experiencia y analizándola, como originalmente detalló Francis Bacon, destruyendo en el pensamiento o por intervención práctica la unidad de la realidad con sus elementos, desde la cual siempre comienza la abstracción experimental y dentro de la cual siempre permanece, a pesar de las ilusiones en sentido contrario.²⁷ En una sutil inversión de la realidad, el mundo real se basa entonces en la premisa del mundo abstracto. Entonces la explicación científica pasa a ser concebida como el descubrimiento de leyes por las que lo primero se deriva de lo segundo, los procesos que, a lo largo de la historia, construyeron el artefacto natural que es el presente. El omnipresente historicismo del siglo XIX, por lo tanto, prolonga de manera natural la ontología y las premisas epistémicas de los siglos XVII y XVIII.

Todo esto subyace a lo que en otros lados he llamado la desaparición del organismo, y lleva a una reconstitución radical de las ciencias de la vida. Esta desaparición tiene un doble aspecto. Con el advenimiento de una ontología mecanicista y la eliminación de la unidad e interioridad auto-trascendente conferida a las cosas por la forma sustancial y el *esse*, el organismo comienza a desaparecer por debajo de la mirada biológica en lo que los Escolásticos llaman un *per se unum*, un sujeto de su propio ser y un todo existencialmente indivisible. El advenimiento del gen en el período posterior de la genética mendeliana, inicialmente un requisito del sistema de la teoría darwiniana para dar cuenta de la transmisión de bits de datos hereditarios a través de generaciones antes de que fuera identificado como una entidad física residente

²⁵ DAVID J. DEPEW y BRUCE H. WEBER, “Developmental Systems, Darwinian Evolution, and the Unity of Science,” en: CYCLES OF CONTINGENCY: DEVELOPMENTAL SYSTEMS AND EVOLUTION, eds. Susan Oyama, Paul E. Griffiths, Russell D. Gray (Cambridge: MIT Press, 2001), 245.

²⁶ Ver especialmente Hanby, “Reconceiving the Organism”, 615-53.

²⁷ Hannah Arendt ofrece una perspicaz observación sobre la naturaleza del experimento: “En el experimento el hombre se dio cuenta de su recientemente adquirida libertad de los grilletes de la experiencia terrena; colocó a la naturaleza bajo las condiciones de su propia mente, es decir, en condiciones ganadas a partir de un punto de vista universal, astrofísico, un punto de vista cósmico fuera de la propia naturaleza” (*The Human Condition*, 265).

en los cromosomas, sólo aceleraría su salida, empujando simultáneamente el verdadero drama del desarrollo evolutivo “sobre las cabezas” de los organismos al nivel de la población y “a sus espaldas” al nivel genético.²⁸ Por lo tanto, mientras que el darwinismo “clásico” tendía a atomizar el organismo en un paquete de rasgos hereditarios individualmente transparentes a la “acción” de la selección natural, el darwinismo genético ha tendido a tratar a los organismos como los epifenómenos de sus genes.

Sin embargo, el triunfo del proceso sobre el ser y la correspondiente transformación del significado de “explicación científica” significaba que el organismo desaparecería, no sólo como el sujeto de su propio ser, sino como el *sujeto principal* de la biología evolutiva. El verdadero tema de la biología evolutiva no son criaturas vivas y sus vidas vividas, sino el proceso evolutivo en sí mismo y sus principales mecanismos de variación no dirigida y de selección natural. “Durante más de 2000 años”, escribe Lenny Moss, “desde Aristóteles hasta el siglo XIX, el centro de la explicación naturalista fueron los organismos vivos durante el período de su vida”.²⁹ Pero en lo que Moss llama el “giro filogenético” y

en tanto el gen y el programa genético se entendió como el principal medio por el cual se adquiere la forma adaptada, el teatro de la adaptación cambió de las historias de vida de individuos, esto es, ontogenia, a la de las poblaciones a lo largo de múltiples generaciones, es decir, filogenia. En la medida en que el programa genético pasó al centro del escenario explicativo, el organismo individual vivo, con sus propias capacidades de adaptación, comenzó a desaparecer de la vista.³⁰

Por eso la biología evolutiva ha sido capaz de continuar por tanto tiempo reduciendo los organismos vivos a manojos atómicos de rasgos hereditarios o a epifenómenos de sus genes. Las criaturas vivientes y sus vidas nunca fueron realmente el punto de la teoría de la evolución; sí lo fue el proceso evolutivo. Esto es evidente incluso en el propio Darwin. A pesar de su exaltada reputación como el naturalista victoriano de las “botas de barro” y las copiosas cantidades de datos empíricos recogidos en sus obras, el punto de estos datos en el *Origen* no es explicar o entender a los seres vivos en el contexto de su

²⁸ HANBY, *No God, No Science?*, 250-95. Esto ayuda a explicar por qué “gen” es casi un término equívoco cuyo significado depende del contexto en diferentes aplicaciones científicas.

²⁹ LENNY MOSS, *What Genes Can't Do* (Cambridge: MIT Press, 2004), 4.

³⁰ *Ibid.*

existencia real, sino reivindicar la evolución y su principal mecanismo de selección natural. Los organismos vivos han funcionado en gran medida como mojones dentro de la teoría de la evolución, sirviendo para validar el relato de Darwin del proceso de “resumen” a través del cual fueron lentamente contruidos.³¹ Sólo con el relativamente reciente advenimiento de la llamada *evo-devo*³² y su fusión de la antigua síntesis de la neo-evolución darwiniana y la tradición de desarrollo originada en la morfología de Goethe, parece haber alguna esperanza de que el reduccionismo endémico del darwinismo pueda ser eventualmente superado. Sin embargo, uno puede permanecer escéptico a menos y hasta que las ciencias experimenten una reforma ontológica radical que les permita dar una expresión racional a los principios ontológicos, expulsados en sus orígenes, que articulan la unidad auto-trascendencia, la indivisibilidad existencial y la infinitud intensiva que caracterizan la vida *tal como se vive* en ambos lados de la división sujeto-objeto. Entre tanto, el daño a nuestra concepción de la naturaleza y al pensamiento en sí ya ha sido infligido.

El concepto darwinista de naturaleza refleja la tensión interna del darwinismo sobre si la biología evolutiva debe entenderse principalmente como una disciplina nomotética, una disciplina regida por una ley como la física o una disciplina ideográfica, es decir, como una especie de la historia natural. El mismo Darwin parece querer ambas cosas a la vez, lo cual ubica su teoría dentro de la larga tradición británica de la “teodicea social” que había tratado de brindar una explicación científica de la “providencia”.³³ Defendiendo su frecuente personificación de la “Naturaleza” como una estrategia de economía retórica, Darwin aclara que por “Naturaleza, sólo quiere decir la acción agregada y el producto de muchas leyes naturales, y por leyes, la secuencia de eventos tal como han sido verificados por nosotros.”³⁴ La naturaleza ya no denota la identidad ontológica –lo que una cosa es, o un principio interior de movimiento y descanso de acuerdo con el tipo de cosa. De hecho, la noción misma de especie/tipo oscila en el darwinismo entre la mera denominación nominal y la conexión genealógica, dando lugar al así llamado “problema de las especies” en las generaciones posteriores de evolucionistas.³⁵ La naturaleza ya no proporciona un criterio para distinguir las cosas que existen en y para sí

³¹ DARWIN, *The Origin of Species*, 406.

³² Nombre utilizado para referirse a la biología evolutiva del desarrollo (del inglés *evolutionary developmental biology*) (NdT)

³³ Ver JOHN MILBANK, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell, 1990), 27–48.

³⁴ *Ibid.*, 60.

³⁵ Sobre el “problema de las especies” ver DEPEW AND WEBER, *Darwinism Evolving*, 300–07, 333–34; HANBY, *No God, No Science?*, 203–05, 263–64.

mismas (y que tienen su ser y su estructura desde dentro) de los artefactos que existen para nosotros (y que tienen su ser y su estructura desde fuera), aunque T. H. Huxley habría de revivir la distinción para preservar un lugar a la ética en una naturaleza ahora abrumadoramente concebida como “salvaje y despiadada”. Mucho menos aún puede la “naturaleza” proporcionar un criterio para determinar si ciertas acciones o comportamientos son “naturales” o “antinaturales”, es decir, de acuerdo o en contra del bien de la cosa.

La naturaleza a partir de lo que Darwin llamó “esta visión de la vida” es simplemente cualquier fenómeno observable que ocurra en la historia y cualquier explicación funcional que pueda darse, aun estos fenómenos con anterioridad a su desenvolvimiento.³⁶ Eventualmente, esto implicará explicaciones estadísticas que evitan las difíciles cuestiones de causalidad y suavizan las desviaciones. Una concepción funcionalista e historicista de la naturaleza va de la mano con la hegemonía de las ciencias sociales, que a su vez va de la mano con la eliminación de todo lo que fue hasta ahora humano de la sociedad humana.³⁷ Los métodos estadísticos originados en las ciencias sociales ya habían comenzado a transformar los conceptos centrales del darwinismo durante la propia vida de Darwin.³⁸ Todo lo que se puede observar en la historia es tan “natural” como cualquier otra cosa, especialmente si puede ser registrada estadísticamente. Y, sin embargo, por la misma razón, cualquier cosa que ocurra en la historia es tan artificial como cualquier otra cosa. Todos esos fenómenos son meramente el producto de ese proceso histórico de prueba y error que accidentalmente produjo el presente; y ninguno puede presentar tampoco un obstáculo ontológico o moral a nuestro control de este proceso para darle una dirección racional y hacerlo más eficiente. Después de todo, la moralidad

³⁶ DARWIN, *The Origin of Species*, 408.

³⁷ Hannah Arendt discute este punto en su examen del surgimiento del concepto moderno de “lo social” y el correspondiente triunfo del “comportamiento” sobre la “acción”: “La aplicación de la ley de los grandes números y los períodos largos para la política o la historia significa nada menos que la destrucción voluntaria de su propia materia, y es una desesperada empresa para buscar el sentido de la política o el significado en la historia cuando todo lo que no es el comportamiento cotidiano o las tendencias automáticas han sido descartadas como inmateriales. [. . .] La desafortunada verdad sobre el conductismo y la validez de sus «leyes» es que cuantas más personas haya, más probable es que se comportarán bien y es menos probable que toleren el no comportamiento. Estadísticamente, esto se mostrará en la nivelación de la fluctuación. En realidad, los actos tendrán cada vez menos posibilidades de detener la marea de y los eventos perderán cada vez más su significado, es decir, su capacidad para iluminar el tiempo histórico. La uniformidad estadística no es de ninguna manera un ideal científico inofensivo; es el no ideal político secreto más largo de una sociedad que, enteramente sumergida en la rutina de la vida diaria, está en paz con la perspectiva científica inherente a su propia existencia”. (*The human condition*, 43).

³⁸ DEPEW AND WEBER, *Darwinism Evolving*, 193–216.

también es sólo uno de los productos que evolucionó por este sistema, “una ilusión con la que nos engañan nuestros genes”, en aras de la utilidad adaptativa.³⁹

No es casualidad que Darwin comience su gran obra con una analogía entre la selección natural y la selección artificial de los criadores de plantas y animales, un comienzo que se hizo mucho más inquietante por las manifiestas ansiedades proto-eugenésicas que emergen más tarde en *El origen del hombre*.⁴⁰ Tampoco es accidental que la supervivencia del darwinismo como teoría a principios del siglo XX, dependiera en gran medida de la labor de los primeros eugenistas en reconcebir la aptitud y la selección natural sobre una base estadística. En tanto cuestión de historia contingente, la relación entre el darwinismo y la eugenesia es compleja.⁴¹ John Dewey, un firme oponente de los principios filosóficos de los *Whigs*, ya sea en la política o en la ciencia, objetó las premisas filosóficas que subyacen al darwinismo clásico y la eugenesia mayormente negativa de su época. Según él, mostraban “una visión algo burda y estrecha” de la evolución, un fracaso, por así decirlo, una componenda sobre el alcance de la revolución.⁴² Dewey argumentó que el entorno “artificial” evolucionado y continuamente adaptado por el hombre debía ser incluido entre las condiciones de existencia; que esto requería entonces, una concepción más

³⁹ Véase MICHAEL RUSE y E. O. WILSON, “The Evolution of Ethics,” *The New Scientist* 108, no. 1478 (October 17, 1985): 50-52.

⁴⁰ “Un obstáculo más importante en los países civilizados para el aumento en el número de hombres de una clase superior ha sido fuertemente subrayado por el Sr. Greg y el Sr. Galton, a saber, el hecho de que los muy pobres e imprudentes, que a menudo son degradados por el vicio, casi invariablemente se casan temprano, mientras que los cuidadosos y frugales, que en general son virtuosos, se casan tarde en la vida, para poder mantenerse a sí mismos y a sus hijos con comodidad. Aquellos que se casan temprano producen dentro de un período dado no sólo un mayor número de generaciones, sino que, como lo demostró el Sr. Duncan, producen muchos más hijos. Además, los niños que nacen de madres durante la flor de la vida son más pesados y más grandes y, por lo tanto, probablemente más vigorosos que los nacidos en otros períodos. Así, los miembros imprudentes, degradados y, a menudo, viciosos de la sociedad tienden a aumentar a un ritmo más rápido que los miembros previsores y generalmente virtuosos. O como dice el señor Greg: «El irlandés descuidado, escuálido y sin aspiraciones se multiplica como los conejos: el escocés frugal, previsor, que se respeta a sí mismo, ambicioso, severo en su moralidad, espiritual en su fe, sagaz y disciplinado en su inteligencia, pasa sus mejores años en la lucha y en el celibato, se casa tarde y deja pocos atrás. Dada una tierra originalmente poblada por mil sajones y mil celtas, y en una docena de generaciones, cinco sextos de la población serían celtas, pero cinco sextos de la propiedad, del poder, del intelecto, pertenecerían al único sexto de los sajones que quedó. En la eterna «lucha por la existencia», sería la raza inferior y menos favorecida la que hubiera prevalecido, y prevaleció no en virtud de sus buenas cualidades sino de sus defectos» (CHARLES DARWIN, *The Descent of Man* [Amherst, MA: Prometheus Books, 1998], 145).

⁴¹ Depew y Weber, *Darwinism Evolving*, 193-216.

⁴² John Dewey, “Evolution and Ethics,” in *The Early Works of John Dewey 1882-1898*, vol. 5, ed. Jo Ann Boydston (Edwardsville, IL: Southern University Press, 1972), 49.

amplia de la aptitud y la selección que incluyera no sólo presiones de selección negativas que podrían ser imitadas por la eugenesia sino también la acción “social” positiva del hombre en la transformación del mundo y establecer las condiciones para un futuro social viable; que el comportamiento “altruista” debía ser considerado no menos adaptable que comportamiento egoísta; y que esto debería socavar nuestra confianza tanto en nuestra capacidad de identificar la aptitud, que nunca puede ser una propiedad fija que trascienda las condiciones concretas que la determinan de momento en momento, y en nuestros métodos estadísticos que determinan la transmisión de las características asociadas a ella.

Algunos apologistas contemporáneos de la tradición darwiniana distancian la ciencia evolutiva de la pseudo-ciencia de eugenesia, algunos incluso culpan al concepto “bíblico” de “raza” por haber infectado a la ciencia con prejuicios y avalan los avances en genética por haber quitado esa ilusión. El papel del cristianismo progresivo en el avance de los objetivos eugenésicos de la ciencia de principios del siglo XX es de hecho escalofriante y merece ser más conocido.⁴³ Sin embargo, este esfuerzo exculpatorio se basa en una reducción de la comprensión del significado de la eugenesia igualándolo, típicamente, con el control estatal y el racismo; del mismo modo, el esfuerzo por exonerar a Dewey no considera el papel del pragmatismo en el establecimiento de las condiciones intelectuales para la nueva eugenesia positiva que se cierne ahora sobre nosotros, una nueva eugenesia más poderosa, si bien menos obviamente autoritaria que la antigua.⁴⁴ Pero todo esto no capta lo central, ya que no se trata de la historia de la eugenesia del siglo XX ni de la polémica sobre las predilecciones y motivaciones de este u otro pensador. Es más bien que los conceptos de la naturaleza y la ciencia que nacieron en el siglo XVII y llegan a la madurez con el darwinismo son *ontológicamente* eugenésicos. Combinan lo natural y lo artificial, haciendo que la naturaleza sea esencialmente plástica, manipulable, y requiriendo que se la comprenda como una forma de control biotécnico y aseverando que alguna forma de eugenesia, antigua o nueva, es un evento inevitable.⁴⁵

⁴³ Véase: Christine Rosen, *Preaching Eugenics: Religious Leaders and the American Eugenics Movement* (Oxford: Oxford University Press, 2004); Amy Laura Hall, *Conceiving Parenthood: American Protestantism and the Spirit of Reproduction* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008).

⁴⁴ Sobre la locura de esta comprensión simplista de la eugenesia, véase BRENDAN P. FOHT, “While Bioethics Fiddles,” *The New Atlantis* 57 (Winter 2019): 26-35.

⁴⁵ He presentado diversas versiones de este argumento en numerosos lugares: “Reconceiving the Organism,” 614-53; and “The Brave New World After Obergefell,” *Social Science Research Network* (January 1, 2020), <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3501246>.

En otro lugar he elaborado largamente, tanto mis objeciones filosóficas a la coherencia de todo esto, como mis objeciones teológicas a la concepción defectuosa de Dios y la creación presupuestas y perpetuadas por ésta.⁴⁶ Ninguna de estas objeciones equivale a una negación de que la evolución ha tenido lugar, ni de que hay muchos episodios en el drama de la vida que se prestan a una descripción darwiniana de los mismos. De hecho, parte del gran éxito del darwinismo, así como su fracaso –si se acepta la tesis de falsabilidad de Popper–, parece ser que a *cada* evento en la historia de la vida se le puede dar, retrospectivamente, una explicación darwiniana. De ahí la proliferación de las “*just-so*” stories⁴⁷ darwinianas famosamente criticadas por Gould y Lewontin.⁴⁸ Debe insinuarse, sin embargo, que el darwinismo puede ser más una *perogrullada* que una verdad y que la coherencia de la evolución darwiniana puede depender de que haya mas cosas en el cielo y en la tierra de las que se sueñan en la teoría darwiniana. Y una vez que uno readmite en teoría lo que el darwinismo confirma necesariamente en la práctica, a saber, un orden del ser distinto del orden de la historia y de la estructura *ex nihilo* del ser que hace que cada acto concreto de ser sea, simultáneamente, un universal inteligible y una novedad existencial insustituible junto con e irreducible a todos los demás, entonces cualquier cosa es posible en cuanto a lo que la evolución podría ser realmente.

No puedo hacer aquí más que enumerar estas objeciones. Se debe notar, en primer lugar, que la concepción darwiniana de la naturaleza como proceso, y la correspondiente reducción del organismo a un cúmulo de artilugios, depende de la combinación de tres preguntas que son lógicamente muy

⁴⁶ Hanby, *No God, No Science?*, 107–250.

⁴⁷ Esta frase es una referencia a los *Just-so Stories* de RUDYARD KIPLING (1902) una colección de cuentos para niños. Los cuentos, de carácter ficcional, buscan explicar características de los animales, como por ej. el origen de las manchas del leopardo. En debates científicos el término ha sido utilizado para criticar las explicaciones evolutivas de rasgos que se han propuesto como adaptaciones, particularmente en los debates sobre evolución-creación y en los debates sobre métodos de investigación en sociobiología y psicología evolutiva. (NdT)

⁴⁸ STEPHEN JAY GOULD AND RICHARD LEWONTIN, “The Spandrels of San Marcos and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme”, *Proceedings of the Royal Society of London (B205)* 205, no. 1161 (September 21, 1979): 581–98.

distintas: qué es una cosa, cómo es y cómo funciona.⁴⁹ Sin embargo, esta combinación sólo se justifica si uno ya ha tomado la decisión metafísica previa de mezclar la identidad ontológica y la historia causal, es decir, el orden del ser y el orden del tiempo, y reducir lo que es una cosa a lo que hace. En términos escolásticos, disolver por completo la sustancia en sus operaciones.

La teoría darwiniana no está libre de la carga del juicio metafísico, aunque estos juicios suelen permanecer implícitos y no reconocidos. Tampoco está libre de las exigencias que la verdad del ser –de la que ningún teórico realmente escapa– impone sobre el pensamiento. Esto significa que estos intentos de amalgamamiento nunca serán otra cosa que tibios intentos, aunque la imposibilidad de escapar de la realidad de las formas inteligibles a las que nosotros mismos pertenecemos no impide que la gente lo intente. J.B.S. Haldane observó famosamente que “la teleología es como la amante de un biólogo: no puede vivir sin ella pero no está dispuesto a ser visto con ella en público”.⁵⁰ La necesidad insoslayable de la teleología es más profunda para el pensamiento darwiniano de lo que imaginan Haldane o la mayoría de los otros biólogos. La mera identificación de los seres vivos es un acto teleológico. La aprehensión de una rana o una rata almizclera, como la diferenciación de un reloj de una pulsera o de un simple trozo de metal, resulta inseparable de la identificación implícita de un bien a cuya luz las partes funcionales son inteligibles *como partes*. Esta es una visión antigua. “Abole el bien”, escribió el Pseudo-Dionisio, “y abolirás el ser, el movimiento, la vida, el deseo, todo”.⁵¹ Michael Polanyi nos ayuda a entender por qué esto sigue siendo cierto y operativo incluso en las formas de análisis más abstractas. “En orden a poder formalizar las relaciones que constituyen una entidad integral, por ejemplo, las relaciones que constituyen una rana, esta entidad, es decir, la rana, debe ser identificada primero por el conocimiento tácito, y de hecho, el significado de la teoría matemática de la rana se basa en su continua relación con la tácitamente rana conocida”.⁵²

⁴⁹ Como dice Balthasar, “lo que el hombre es en su totalidad no es «explicable» por lo-que-ha-sido, ya sea mediante su prehistoria evolutiva en el reino de la existencia vegetal y animal, ya sea mediante la historia de sus antepasados humanos, ya sea a partir de las fuerzas cósmicas que lo condicionan, ya sea en virtud, finalmente, de su propia historia vital o de los elementos de su subconsciente, de la pluralidad de sus impulsos instintivos de sus «shocks» y de sus traumas. Todas estas dimensiones existen ciertamente en el material que entra luego en el crisol de la forma”; HANS URS VON BALTHASAR, *Gloria 1: La percepción de la forma*, Madrid, Encuentro, 1985, 29.

⁵⁰ Citado en DAVID HULL, “Philosophy and Biology,” en *Philosophy of Science, vol. 2 of Contemporary Philosophy: A New Survey*, ed. Guttorm Flistad (The Hague, Netherlands: Nijhoff Publishers, 1982), 298.

⁵¹ DIONISIO AREOPAGITA, *Div. Nom.* IV.720c.

⁵² Michael Polanyi, *The Tacit Dimension* (Gloucester, MA: Peter Smith, 1983), 20–21.

Aristóteles, en la *Física*, en una crítica anticipada a la evolución por selección natural, vio las consecuencias absurdas de intentar negar un principio que debe afirmar uno que entiende cualquier cosa que existe.⁵³ Sin forma y finalidad, se hace estrictamente imposible identificar incluso dientes, ojos y oídos y diferenciarlos entre sí, y mucho menos decir que los dientes son *para* comer, los ojos son *para* ver, y los oídos son *para* oír. En el mejor de los casos podríamos decir que una criatura resulta que tiene dientes, y ojos, y oídos en un mundo que resulta ser comestible, visible y audible, al menos hasta que reconocamos que la forma ya ha sido operativa en nuestro reconocimiento y diferenciación de estas partes. Tampoco podríamos decir que estas actividades ocurren por el bien del organismo que las realiza. Porque sin un tácito recurso al principio de la forma y la finalidad no sólo es imposible identificar un organismo, es más imposible aún atribuir un *propósito* para ello. Negar esta necesidad teleológica de la ontología, relegarla al estatus de “idea reguladora” impuesta por la estructura trascendental de la subjetividad sobre los datos brutos del mundo exterior, es por lo tanto convertir todo el drama evolutivo en ininteligible de un solo golpe.

Por supuesto, si el darwinismo es la verdad última, entonces nada es realmente lo que parece. Es por esto que Dewey, comenzando por premisas darwinianas, demuestra ser no menos “maestro de la sospecha” que Marx o Freud, explicando la actividad “principio-en” de la religión o la filosofía, o el origen y la naturaleza del pensamiento mismo, como muchas adaptaciones funcionales a las circunstancias. Pero si nada es como aparece entonces esto debe ser cierto también para el darwinismo, por lo que el darwinismo es, *stricto sensu*, increíble: increíble y, por lo tanto, no creído incluso por aquellos que lo profesan religiosamente. Es más bien, como podría haber dicho Aristóteles, que estas personas sufren una escasez de autoconocimiento filosófico y no logran comprender la naturaleza de su propio acto cognitivo⁵⁴.

Que el organismo es un todo teleológico con una participación en el ser, –esto es, que el ser es bueno– no es sólo un principio de la metafísica y

⁵³ ARISTOTELES, *Física* II.8, 198b20–35. Comparar con Darwin: “Hemholtz, cuyo juicio nadie discutirá, después de describir en los términos más enérgicos el maravilloso poder del ojo humano, agrega estas notables palabras: «Lo que hemos descubierto en el camino de la inexactitud e imperfección en la máquina óptica y en la imagen en la retina, no es nada en comparación con las incongruencias que acabamos de encontrar en el dominio de las sensaciones. Se podría decir que la naturaleza se ha deleitado en acumular contradicciones para quitar todo fundamento a la teoría de una armonía preexistente entre los mundos interno y externo»”; *The Origin of Species*, 155. También se puede observar que el propio Darwin se deleitó en llamar la atención sobre ejemplos de inutilidad para refutar los argumentos a favor del “diseño”.

⁵⁴ ARISTOTELES, *Metafísica*, IV.3, 1005b5–35.

una necesidad epistémica; también es una necesidad fundamental, una presuposición no articulada de la teoría darwiniana. Sin esta suposición, toda la “lucha por la existencia” se convierte en una ilusión, y podríamos decir que la vida es una carrera hacia la muerte que algunos organismos pierden al vivir más tiempo. Tal vez esta es una razón por la que el darwinismo tardío ha tendido a empujar el verdadero drama de la evolución de los organismos al nivel genético, donde esto se disipa en la química y la física.

El fracaso de la biología darwiniana en reconocer la primacía del bien, y ver que “nada que sea accesorio es anterior a lo que es en sí mismo”, y comprender que una “armonía preexistente entre los mundos interno y externo” es la precondition ontológica de cualquier lucha por la existencia está enraizada en la tendencia constitutiva de la ciencia moderna de hacer de lo abstracto la base de lo real.⁵⁵ Metafísicamente hablando, esto presupone el privilegio ontológico de la posibilidad sobre la actualidad, consecuente con el intento de rechazar la forma y la finalidad. Sin embargo, hemos visto que la biología darwiniana necesariamente hace uso, en la práctica, de principios metafísicos teóricamente negados por su “visión de la vida”. El mismo Darwin apenas puede componer tres frases en el *Origen* sin referirse a las formulaciones teleológicas por las cuales algún órgano evolucionó “para” realizar una cierta función o alcanzar un cierto fin. Aunque le diéramos a Darwin el beneficio de la duda y le concediéramos este uso por las exigencias del lenguaje, todavía tendríamos que preguntarnos si y en qué medida la teoría darwiniana constituye realmente una explicación. Anteriormente observamos la justificación de Darwin al personificar la “Naturaleza” y la selección natural. Se dice rutinariamente que la selección natural es un “poder” que “actúa”, “se apodera”, “trabaja”, “escruta”, “mejora”, “modifica”, “conserva”, “rechaza”, “domina” y “favorece” acciones que aún resuenan en la descripción que hace Gould de la selección natural como el “agente creativo de cambio evolutivo”.⁵⁶ Phillip Sloan tiene razón al dudar que la *apologia* de Darwin haga justicia a todos los significados que llegaron concentrarse en su concepto de selección natural.⁵⁷ El verdadero escándalo, filosóficamente hablando, no es que Darwin personifique la acción de la selección natural, sino que la representa como un agente causal posicionado ontológicamente cuando no temporalmente anterior a sus efectos, como lo requiere una comprensión mecanicista de la causalidad. Incluso entre los darwinianos posteriores, donde se observa que la selección natural, en sentido estricto, no “crea” nada, pero “obra” por sustracción, se

⁵⁵ DARWIN, *The Origin of Species*, 155.

⁵⁶ DARWIN, *The Origin of Species*, 33, 47, 59, 62, 62, 63, 92, 108, 112, 117, 348, 363, 376, 381, 391, 392. GOULD, *The Structure or Evolutionary Theory*, 202.

⁵⁷ HANBY, *No God, No Science?*, 252, n67.

afirma que la selección natural, la “acción focal de preservación diferencial y de muerte podría interpretarse como la causa principal de impartir dirección al proceso de evolución”.⁵⁸ Aquí también la selección natural se representa como un sujeto agente, aunque de manera algo pasiva.

Sin embargo, a menos que se desee hipostasiar la selección natural como una especie de fuerza oculta violando la propia metafísica del darwinismo, hay que reconocer, con Depew y Weber, que la selección natural “no es una fuerza única, sino un *nombre* único para un vasto número de diferentes transacciones causales que comparten una estructura análoga”.⁵⁹ Pero en este caso, todo lo que se dice de la estructura natural la selección como causa o agente parece ser lo que Lewontin llama un “truco de contabilidad” que confunde la causa con el efecto.⁶⁰ Aquí estamos de vuelta en la crítica de Paley de los principios internos de orden, que Darwin utiliza, a su vez, para atacar la noción de “artilugio” de Paley: “Que pensamos que damos una explicación cuando sólo reafirmamos un hecho”.⁶¹ Sólo que en este caso el hecho parece ser “lo que sucede”. Esta puede ser una gran manera de adelantarse a ganar todos los argumentos, pero difícilmente es una explicación decir que algunas cosas viven y otras mueren. Además, eso ya lo sabíamos.

Luego está la confusa cuestión del “cambio de especies”. que se basa en un aparente equívoco sobre ambos términos. En la comprensión aristotélica anterior, el cambio de especies hubiera sido ininteligible. Aristóteles permitía el cambio sustancial, por supuesto, que distinguió de la mera alteración, pero el sujeto de tal cambio no podía ser la especie, ya que esta era, primeramente, la designación de la identidad ontológica del individuo como uno entre muchos. Aunque un subyacente sustrato material puede ser receptivo a diferentes formas o especies, el principio por el cual una cosa es esto o aquello no puede, estrictamente, cambiar. Afirmar lo contrario equivaldría a decir que una cosa podría ser ambas cosas, “x” y “no-x”, al mismo tiempo. Esto no sólo apunta a la profunda diferencia entre la especie aristotélica y la darwiniana, una mera clase en este último caso.⁶² También indica una igualmente profunda diferencia en sus respectivas nociones de cambio. El movimiento aristotélico es una función de la primitiva distinción entre acto y potencia. Para Aristóteles, el movimiento o cambio, *kinesis*, es una actividad emprendida o realizada por un

⁵⁸ GOULD, *The Structure of Evolutionary Theory*, 140.

⁵⁹ DEPEW AND WEBER, *Darwinism Evolving*, 155.

⁶⁰ RICHARD LEWONTIN, *It Ain't Necessarily So: The Dream of the Human Genome Project and Other Illusions*, 2nd ed. (New York: New York Review of Books, 2001), 335

⁶¹ Darwin, *On the Origin of Species*, 402.

⁶² Que la clase sea puramente nominal o genealógica es inmaterial aquí.

sujeto, interpuesta entre la pura potencia y la perfecta actualidad. Por ello define la *kinesis* como “el acto de una potencia *qua* potencia” para designar a la actividad de cambiar o sufrir un cambio; una actividad, especialmente cuando es transitiva, que implica a la actividad y a su objeto en el-todo-a-la-vez de una “única actualidad”.⁶³ Descartes había pretendido no ser capaz de darle sentido a esto, quizás porque Aristóteles entendió correctamente que tanto el tema como esta actividad se perderían de vista si el movimiento se sometiera a la *mathesis*.⁶⁴ Pero en las manos de Darwin, el cambio en sí mismo experimenta una transformación no disímil a la transformación del significado del movimiento en las secuelas de la *mathesis* cartesiana y newtoniana. Newton prescinde del acto (y la cuestión) de ser, y por lo tanto de la distinción acto-potencia. El movimiento en Newton deja de ser una actividad realizada por una cosa y se redefine como un estado cualitativamente indistinguible del reposo. El reposo es, como dice Simon Oliver, simplemente “el movimiento reducido numéricamente a cero. Es decir, el movimiento y el descanso son instancias cuantitativamente diferentes del mismo estado”.⁶⁵ El movimiento ya no es una actividad cualitativa de un sujeto, mucho menos la actividad propia y *per se* de una cosa siendo lo que es y haciendo lo que hace en virtud de lo que es. No tiene importancia, para el movimiento newtoniano que cosa sea el objeto en movimiento, salvo por su efecto en las variables matemáticas relevantes. El “cambio” que es movimiento designa realmente la diferencia medible entre dos puntos estáticos. A pesar del renombre de Darwin como un apóstol del cambio, hay, del mismo modo, un aquietamiento del mundo en su concepto de transmutación. El “cambio de especies” darwiniano no se refiere a la actualidad del cambio, de una transformación experimentada por una cosa –dado que la especie es una mera clase, no un sujeto, y no hay ningún sujeto de cambio en la relación entre progenitor y descendiente–, sino la diferencia medible entre dos cosas.

⁶³ Esto es más obvio en el ejemplo de la experiencia sensorial: “La actividad del objeto sensible y la del sentido receptor son una y la misma actividad, y sin embargo la distinción en su ser permanece. Tomemos como ilustración el sonido real y el oído real: un hombre puede tener oído y, sin embargo, no oír, y lo que tiene sonido no siempre suena. Pero cuando lo que puede oír está escuchando activamente y lo que puede sonar está sonando, entonces el oído real y el sonar real se fusionan en uno... Lo mismo se aplica a los otros sentidos y sus objetos. Pues así como el-actuar-y-ser-actuado-sobre- se encuentra en el factor pasivo, no en el activo, así también la actualidad del objeto sensible y la del sujeto sensible se realizan ambas en este último... Dado que las realidades del objeto sensible y la facultad sensitiva son una realidad a pesar de la diferencia entre sus modos de ser, el oído real y el sonar real aparecen y desaparecen de la existencia en un mismo” (Aristóteles, *De Anima* III.2, 425b25–426a20).

⁶⁴ Aristóteles, *Physics* II.2, 193b30–35.

⁶⁵ Simon Oliver, *Philosophy, God and Motion* (London: Routledge, 2005), 168.

En el medio yace una enorme brecha de desconocimiento que no puede ser salvada únicamente en términos darwinianos. Hans Driesch, el padrino intelectual del desarrollismo actual, tenía razón en decir que “al hablar de la «explicación» del origen de las formas vivientes específicas por selección natural, se confunde la razón suficiente de la inexistencia de lo que no hay, con la razón suficiente de la existencia de lo que hay”.⁶⁶ El origen de las especies es sobre todo, lo que *El Origen de las Especies* no puede explicar. Pero esto no es lo único. Una vez que el paradigma de la evolución se afianzó, las preguntas que preocupaban a las generaciones anteriores de naturalistas: ¿Por qué la procreación? ¿Por qué el cuidado maternal? ¿Por qué los instintos? ¿Por qué el reconocimiento? ¿Por qué el juego?, o recibieron la más banal explicación utilitaria o cayeron fuera de los límites de la razón biológica por completo. A pesar de que todas puedan ser verdaderas, decir que la consecuente variabilidad genética protege contra las mutaciones dañinas, confiere una ventaja de adaptabilidad ecológica, o mejora la resistencia a los parásitos mejor que la reproducción asexual, no es una explicación del origen y la naturaleza de la reproducción sexual.⁶⁷ El cuidado casi universal que los progenitores proporcionan a sus descendientes, aún cuando varía de especie a especies y entre individuos, no se explica diciendo que aquellos organismos que cuidan a sus crías durante las etapas más vulnerables de su existencia tienen una ventaja comparativa a largo plazo sobre los que no lo hacen, aunque, de nuevo, esto es ciertamente verdadero. Decir que son cuestiones de instinto es simplemente, una vez más, “sustituir los nombres por las causas”. Decir que las madres están programadas por sus genes para cuidar de los pequeños no es explicar el fenómeno sino eliminarlo.

La evolución y la devolución de la razón

Es tal vez aquí, donde parece que ya no podemos ver o pensar, que la “influencia de Darwin en la filosofía” sería sentida más profundamente, si esta “revuelta intelectual” no nos privara también de los medios para saber lo que nos falta. La negación de la trascendencia en la conjunción del ser y la historia, la “desplatonización” de la naturaleza que alcanza su máxima autoridad en la evolución darwiniana, realizó una transformación correspondiente en lo que ahora significa pensar, de hecho, en lo que pensamos que es pensar. La expansión de la “revuelta intelectual” anunciada por la evolución darwiniana más

⁶⁶ HANS DRIESCH, *The Science and Philosophy of the Organism*, vol. 1 (London: Adam and Charles Black, 1908), 262.

⁶⁷ D. C. GEARY, *Male, Female: The Evolution of Human Sex Difference* (Washington, DC: American Psychological Association, 1998), 16–20.

allá de los límites de la ciencia y la filosofía en cada esfera de la vida, la ubicuidad de la “evolución” como paradigma cultural incluso entre aquellos poseen una muy débil comprensión de la teoría darwiniana, es la prolongación, en la sociedad moderna occidental en su conjunto, de esta irreflexión allende la esfera de la ciencia. Esta implicación de darwinismo, al menos, era la que Dewey celebraba al hacer de la evolución darwiniana la base ontológica de su filosofía pragmática, que consideraba no sólo como *prescriptiva* de lo que el pensamiento debe llegar a ser, sino *descriptiva* de lo que siempre ha sido realmente.⁶⁸

La reducción darwiniana del ser a la historia, y del “progreso” histórico a la historia de la adaptación funcional, presupone y absolutiza la reducción baconiana de la verdad a la utilidad, sobre el cual ya he escrito mucho. En resumen, la combinación de la contemplación y la acción productiva encapsulada en nuestra moderna palabra “tecnología” equipara la verdad de nuestro conocimiento con nuestro poder o éxito en el control de los fenómenos de naturaleza, las formas de este control que recorren desde la retrodicción y la predicción del curso de los procesos naturales hasta la manipulación de la naturaleza física para lograr fines que no podría lograr por si misma. Como ya hemos visto, esto reduce el significado de explicación *per se* a la explicación funcional, aislando los efectos que se derivan del control de las variables precedentes, incluso cuando la teoría sólo tiene una relación análoga a la experimentación directa. La razón reducida de este modo, ya no puede inteligentemente plantearse preguntas al modo de “lo que es”, y debería observarse que, con la negación de la forma y el *esse* como principios metafísicos, la razón no puede ver nada en la naturaleza a la que le corresponda una pregunta inevitable. Tampoco es necesario. Como ya hemos visto, la reducción darwiniana de la identidad ontológica a la historia causal y la organización funcional, la razón científica y técnica sólo puede concebir esas preguntas en términos funcionales: ¿De dónde? ¿Adónde? ¿Cuántos? ¿Bajo qué influencia? ¿Con qué efecto? Si uno puede responder a estas preguntas manipulando las condiciones “x” e “y” o construir una plausible explicación retrospectiva sobre esta base de la historia de algún proceso natural, entonces las tradicionales preguntas filosóficas sobre la naturaleza del ser, la causa, la entidad y la verdad simplemente se vuelven obsoletas. La forma de la razón mas autorizada en nuestra cultura, –de hecho, la *única* forma públicamente reconocible, si Stephen Gaukroger está en lo cierto y la esencia de la modernidad consiste en la “asimilación de todo lo cognitivo a valores científicos”– no tiene interés ni es capaz de pensar *qué* son las cosas, aunque las intervenciones técnicas en la naturaleza, necesitadas por la racionalidad técnica, respondan, en la práctica, que la naturaleza es un

⁶⁸ Ver DEWEY, *Reconstruction in Philosophy*, 1–27.

artefacto plástico sujeto a control humano⁶⁹.

La razón filosófica fundada en premisas evolutivas pone fin a la filosofía especulativa tradicional, no por que responda mejor a las preguntas tradicionales, sino dejándolas de lado y cambiando de tema.⁷⁰ Mucho antes de que Thomas Kuhn concibiera la noción de "cambios de paradigma" para describir los cambios de *gestalt* que caracterizan la historia real del desarrollo científico, en contraste con los mitos *whigg* acerca del progreso inevitable e ininterrumpido de la ciencia, pragmáticos como Dewey y James reconocieron esta dimensión de la estructura de esta revolución científica. "La nueva lógica", escribe Dewey, "proscribe, flanquea, desestima -lo que sea- un tipo de problemas y lo sustituye por otro".⁷¹ "La filosofía ha renunciado a la investigación de los orígenes y finalidades absolutas para explorar las condiciones específicas que los generan".⁷² Por el momento "la razón es la inteligencia experimental", preocupada por "la administración inteligente de condiciones existentes".⁷³ Y "una vez admitido que lo único verificable o el verdadero objeto de conocimiento es el conjunto particular de cambios que genera el objeto de estudio junto con las consecuencias que luego fluyen de ella, no se puede hacer ninguna pregunta inteligible sobre lo que, por supuesto, está fuera". Los maestros de lo que James llama el tipo de filosofía "ultra-racionalista" -que, desde el desde un punto de vista pragmático, implica toda la historia del pensamiento, de Platón a Hegel en un hilo ininterrumpido-, "serán excluidos, de la misma manera que el tipo de cortesano está excluido de las repúblicas, y el tipo de sacerdote ultramontano está excluido en tierras protestantes".⁷⁴

Ya hemos visto, en una cultura intelectual que no puede pensar "qué son las cosas", una consecuencia de esta reducción de la razón. La pérdida de la unidad existencial, la interioridad, la forma, y la finalidad que se

⁶⁹ STEPHEN GAUKROGER, *The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity 1210-1685* (Oxford: Clarendon Press, 2006), 3. Para más información sobre "una razón que no puede decir lo que cualquier cosa es", ver HENRY B. VEATCH, *The Two Logics: The Conflict between Classical and Neo-Analytic Philosophy* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1969). Para otro argumento clásico en esa línea, ver CHARLES DE KONINCK, *The Hollow Universe* (London: Oxford University Press, 1960).

⁷⁰ La perspectiva pragmática confiere a la historia de la filosofía una curiosa y controvertida unidad, como una especie de prisión a la sombra de Platón que hace extraños aliados de Dewey, Wittgenstein y Heidegger. Ver RICHARD RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979), 3-69.

⁷¹ DEWEY, "The Influence of Darwin on Philosophy", 311.

⁷² Ibid.

⁷³ DEWEY, *Reconstruction in Philosophy*, 96; "The Influence of Darwin on Philosophy", 311.

⁷⁴ WILLIAM JAMES, *Pragmatism and the Meaning of Truth* (Gearhart, OR: Watchmaker Publishing, 2011), 30.

corresponde con esta reducción del propio “objeto de estudio junto con las consecuencias que se derivan de ellas” hace que tanto el mundo como el acto de conocimiento científico sean menos que lo que deban ser por su inteligibilidad, y por ende menos que lo que inevitablemente sabemos que son. Otra consecuencia puede verse en la calidad del ateísmo que ha producido. El siglo XIX nos dio a Nietzsche, cuyo sentido de lo que significaría la “muerte de Dios” para occidente es tan profundo que casi merece para ser considerado un amigo del cristianismo. El darwinismo del siglo XX nos ha dado a Richard Dawkins, que evidentemente tiene dificultades para distinguir el pensamiento de la publicidad, y a Daniel Dennett, que, bajo el disfraz del pensamiento, proyecta una imagen caricaturesca de Dios para rechazarlo con el menor pensamiento real posible.⁷⁵ La función sociológica de estos hombres, así como la fuente de su autoridad, parece derivar del confort que le dan a un público desesperado por no pensar seriamente en la cuestión de Dios y el ser. Que sean considerados como oráculos de sabiduría por nuestros medios de comunicación más prominentes y nuestras casas editoriales más influyentes es el fruto de liberar “la nueva propuesta a la mente, la moral y la vida”.⁷⁶ Y por su fruto los conoceréis.

Si Darwin, en efecto, hizo posible ser un “un ateo intelectualmente satisfecho”, como proclamó famosamente Dawkins, es porque, se podría argumentar, el ateísmo contemporáneo, en realidad la razón contemporánea, ha olvidado cómo reconocer una pregunta seria.⁷⁷ Esto es el resultado lógico de decidir que todas esas preguntas no tienen sentido antes de que se planteen. Richard Rorty es quizás el mejor portavoz de este punto de vista: “Tales secularistas no dicen exactamente que Dios no existe; sienten que no está claro qué significaría afirmar su existencia, y por lo tanto qué sería negarla. Tampoco tienen una visión especial, divertida, o herética de Dios Sólo dudan de

⁷⁵ El ateísmo de Dawkins se ha convertido en una industria rentable con libros, Camisetas, pegatinas para el parachoques y una campaña publicitaria, parcialmente financiada por el propio Dawkins, promoviendo eslóganes ateos en el lado de los autobuses de Londres, desovando campañas similares en Washington, DC, y en otros lugares. *The Guardian* cita a Dawkins diciendo, aparentemente sin sentido de la ironía: “Esta campaña de poner eslóganes alternativos en los autobuses de Londres hará que la gente piense ~ y el pensamiento es un anatema para la religión” (Ariane Sherine, “All Aboard the Atheist Bus Campaign” [21 de octubre de 2008], <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2008/oct/21/religion-advertising>). Para un ejemplo de superior de lo que llamo una “teología de la caricatura” negativa, ver el argumento de Daniel C. Dennett contra la infinita regresión a un “Superdios” y un “Dios” en *Darwin’s Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life* (New York: Simon and Schuster, 1995), 70-71.

⁷⁶ DEWEY, “The Influence of Darwinism on Philosophy”, 308.

⁷⁷ RICHARD DAWKINS, *The Blind Watchmaker* (New York: Norton, 1986), 6.

que el vocabulario de la teología es uno que deberíamos usar”.⁷⁸

El resultado final de esta revuelta intelectual, como la que Rorty sugiere, es algo menos que el ateísmo, que sigue siendo una forma privativa de la teología que parasita sobre el Dios en el cual no cree. Es el fenómeno que Augusto Del Noce llama “irreligión”⁷⁹ y lo que Juan Pablo II y Benedicto XVI parecían querer decir al hablar del “eclipse del sentido de Dios y el hombre”.⁸⁰ No es tanto que la fe en Dios sea repudiada con firmeza; una indicación de que Dios sigue siendo un objeto sustantivo de controversia, una cuestión de preocupación existencial.⁸¹ Es más bien que en nuestros días, “en vastas áreas del mundo la fe está en peligro de morir como una llama que ya no tiene combustible... El verdadero problema en este momento de nuestra historia es que Dios está desapareciendo del horizonte humano, y, con el oscurecimiento de la luz que viene de Dios, la humanidad está perdiendo su orientación, con cada vez más evidentes efectos destructivos”.⁸²

La afirmación de Ratzinger de que la reconciliación del ser y la historia es uno de los mayores desafíos intelectuales y teológicos que enfrenta la Iglesia en el mundo moderno es una advertencia de que el eclipse de Dios no es meramente externo al cristianismo, sino también una amenaza desde el interior. El resultado de consentirlo resultaría en un “cristianismo irreligioso” que ya no aprehende, representa, y media la presencia de lo eterno en la naturaleza y el tiempo, sino que se reduce a su función social como instrumento del bienestar psicológico o el progreso social. Hay una historia precedente para esto en el “evangelio social” del liberalismo protestante de principios del siglo XX. Del Noce detectó una reducción similar en el catolicismo progresivo que floreció en los 60, en el que la naturaleza “desplatonizada” encuentra su contrapartida en un “cristianismo desplatonizado” que subordina la contemplación a la *praxis* y el “vocabulario de la teología” a la autoridad de la psicología y las ciencias sociales.⁸³ Del Noce llama a esto “sociologismo” (a lo que podríamos

⁷⁸ RICHARD RORTY, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), xiv.

⁷⁹ AUGUSTO DEL NOCE, *The Age of Secularization*, ed. and trans. Carlo Lancellotti (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2017), 94.

⁸⁰ *Evangelium vitae*, 21.

⁸¹ Ver: RATZINGER, *Introduction to Christianity*, 39–47.

⁸² Benedict XVI, Letter to the Bishops of the Catholic Church Concerning the Remission of the Excommunication of the Four Bishops Consecrated by Archbishop Lefebvre (Vatican City, 10 March, 2009), http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/letters/2009/documents/hf_benxvi_let_20090310_remissione_scomunica.html.

⁸³ Como ejemplo de la aceptación católica de una concepción mecanicista de la naturaleza en su “facticidad desnuda” ver: TODD SALZMAN AND MICHAEL LAWLER, *The Sexual Person: Toward a*

añadir “pastoralismo”), y está lejos de ser metafísica y teológicamente inocente. La sustitución de la racionalidad técnica de la psicología y las ciencias sociales y su concepción funcionalista de la verdad por la racionalidad contemplativa de la teología y la filosofía tiene como contrapartida la sustitución de la trascendencia horizontal de futuridad por la trascendencia vertical de la eternidad que sostiene y habita todas las cosas. Él explica,

La primacía de la contemplación sólo significa la superioridad de lo inmutable sobre lo mudable. Expresa el principio metafísico esencial de la tradición católica, que dice que todo *lo que es* participa necesariamente de principios universales, que son esencias eternas e inmutables contenidas en la actualidad permanente del intelecto divino... La primacía de la contemplación, la primacía de lo inmutable y la esfera del orden eterno son afirmaciones equivalentes, que coinciden en tomar la intuición intelectual como definición del modelo de conocimiento. El reconocimiento de esta forma de conocimiento es inseparable de la posibilidad misma de la metafísica pensamiento.⁸⁴

La visión “sociológica”, por otro lado, “reduce todas las concepciones del mundo a las ideologías, como expresiones de la situación histórico-social de algunos grupos, como superestructuras espirituales de fuerzas que no son espirituales como los intereses de clase, motivaciones colectivas inconscientes, y circunstancias concretas de vida social”.⁸⁵ El telón natural de fondo metafísico de esta vida sociológica es la combinación del ser, la naturaleza y la historia que en su forma más acreditada y autorizada se conoce con el nombre de la evolución darwiniana. Y como las mismas “condiciones” que determinan su “verdad” funcional, las “circunstancias concretas de vida social” tan valiosas para esta comprensión son, irónicamente, una abstracción reductiva de la totalidad del ser, la forma y la verdad de la que realmente dependen. Karol Wojtyła reconoció esto con gran claridad. “La expresión «orden de la naturaleza», escribió, “no puede ser confundida ni identificada con la expresión «orden biológico», dado que este último, aunque también implica el orden de naturaleza, lo denota sólo en la medida en que es accesible para los métodos empírico-descriptivos de las ciencias naturales”.⁸⁶ “El «orden biológico», como una obra de la mente humana que separa algunos elementos de este orden de

Renewed Catholic Anthropology (Washington, DC: Georgetown University Press), 48-49.

⁸⁴ Augusto DEL NOCE, *The Age of Secularization*, 219, 241.

⁸⁵ *Ibid.*, 219.

⁸⁶ Karol Wojtyła, *Love and Responsibility*, trans. Grzegorz Ignatik (Boston: Pauline Books and Media, 2013), 40.

lo que realmente existe, tiene al hombre como su autor inmediato.⁸⁷ El “orden de la naturaleza”, por el contrario, “constituye un grupo de relaciones cósmicas que ocurren entre seres que realmente existen. Por lo tanto, es el orden de la existencia, y todo el orden presente en la existencia el que encuentra su base en el que es la fuente incesante de esta existencia, en el Dios creador”.⁸⁸ Sólo defendiendo esta orden en su plenitud, en soledad si es necesario, puede esperar la Iglesia Católica evitar el descenso del hombre a algo menos que humano.

Traducción: Luisa Zorraquin

⁸⁷ Ibid., 41.

⁸⁸ Ibid.

La definición de naturaleza humana y su implicancia en la aplicación de los estudios genéticos al inicio de la vida humana

—

Graciela Moya *

El Proyecto Genoma Humano

A partir del año 2003 la noticia de la secuenciación completa del genoma humano por el Proyecto Genoma Humano (PGH), como proyecto de esfuerzo internacional, abre la puerta a una nueva manera de hacer ciencia. El objeto del proyecto fue determinar los pares de bases que componen el ADN humano (unos 3 mil millones de pares de bases que componen aproximadamente 20.000 genes), e identificar y mapear todos los genes tanto desde el entendimiento de su estructura física como funcional, para así comprender mejor la fisiología humana desde la perspectiva molecular.¹ Es el primer proyecto de investigación que decide dedicar, desde su inicio, entre el 3 y el 5% de su presupuesto a la investigación de las implicaciones éticas, legales y sociales (ELSI), porque interpreta que el aumento exponencial del conocimiento sobre la genómica puede afectar a la humanidad. Los objetivos originales de ELSI fueron por un lado anticipar y abordar las implicaciones del PGH para los individuos y la sociedad y por otro, examinar las consecuencias ELSI del mapeo y secuenciación del genoma humano con el fin de estimular la discusión pública.² Este estudio sistemático ha orientado el desarrollo de políticas públicas en muchos países que tienen por objeto evitar la discriminación de las personas con base en su información genética, y la formación para que profesionales de otras ciencias como el derecho, la filosofía, la economía, la sociología puedan entender en forma más accesible los conceptos complejos que surgen de esta tecnología innovadora. Esta nueva mirada más amplia, transdisciplinaria y que involucra a la población general ha permitido un nuevo enfoque de la ciencia en el que las implicaciones éticas, legales y sociales se

* Nacida en Buenos Aires (1962), Médica (UBA) especializada en Genética, Biología Molecular y Bioética.

¹ Burley SK, Almo SC, Bonanno JB, Capel M, Chance MR, Gaasterland T, Lin D, Sali A, Studier FW Swaminathan S. Structural genomics: beyond the Human Genome Project. *Nature Genetics* 1999 (23): 151-157.

² Collins FS, Patrinos A, Jordan E, Chakravarti A, Gesteland R, Walters L. New goals for the U.S. Human Genome Project: 1998-2003. *Science*. 1998 Oct 23;282(5389):682-9. doi: 10.1126/science.282.5389.682. PMID: 9784121.s

incorporan desde el inicio a los nuevos desarrollos tecnológicos.³ Es decir, no sólo es importante obtener nuevo conocimiento científico, sino que es necesario saber cómo se va a aplicar este conocimiento y cómo puede afectar a los individuos y a la sociedad. Este concepto lleva al desarrollado de una novedosa mira ética, llamada bioética incrustada (embedded bioethics), que se aplica en la actualidad como modelo en otros esfuerzos de investigación conjunta de nuevas tecnologías, como el desarrollo de la Inteligencia Artificial.

El objetivo práctico de esta ética incrustada es integrar la consideración de cuestiones sociales, éticas y legales en todo el proceso de desarrollo de una manera profundamente integrada, colaborativa e interdisciplinaria.⁴ Esta forma de incorporar la visión ética tiene como finalidad colaborar en el desarrollo de las nuevas tecnologías para que sean socialmente responsables, que beneficien y no dañen a las personas y las comunidades. Se intenta este enfoque particularmente en el uso de la inteligencia artificial en las áreas de salud, tanto en el desarrollo de la tecnología, porque se nutre de datos biológicos de seres humanos con o sin enfermedad, y requiere una planificación, un diseño de la programación que contemple la validación e implementación de los algoritmos. En esta área existen valores que pueden estar en juego, que ya han sido puestos en riesgo durante el desarrollo del Proyecto Genoma Humano, como la privacidad, la protección de datos, la transparencia, pero surgen nuevos dilemas como el sesgo en la obtención de los datos, la asociación entre los datos obtenidos y las manifestaciones clínicas, la responsabilidad de quienes diseñan los algoritmos y su difusión, y el impacto de la automatización en el empleo, entre otros.⁵

Logros del Proyecto Genoma Humano

Gracias a los avances en la secuenciación del genoma se han descrito a la fecha alrededor de 16.368 genes, se conocen las bases moleculares de alrededor de 5.902 descripciones cuadros clínicos fenotípicos; la ubicación en el genoma de alrededor de 1.535 descripciones de cuadros clínicos fenotípicos

³ Collins FS, Morgan M, Patrinos A. The Human Genome Project: lessons from large-scale biology. *Science*. 2003 Apr 11;300(5617):286-90. doi: 10.1126/science.1084564. PMID: 12690187.

⁴ McLennan, S., Fiske, A., Celi, L.A. et al. An embedded ethics approach for AI development. *Nat Mach Intell* 2020; 2: 488-490 . <https://doi.org/10.1038/s42256-020-0214-1>

⁵ Whittlestone J, Nyrupe R, Alexandrova A, Dihal K. Cave S. Ethical and Societal Implications of Algorithms, Data, and Artificial Intelligence: A Roadmap for Research 59 (Nufeld Foundation, 2019).

de los cuales aún no se conocen las alteraciones genéticas con las que se asocian; y se han identificado aproximadamente 1.768 cuadros fenotípicos que aún no reconocen su ubicación en el genoma, aunque se sospechan como de causa genética.⁶ Se han descrito 6.748 fenotipos clínicos para los que se conoce fehacientemente su origen molecular, y 4.334 genes cuyas mutaciones son causantes de fenotipos clínicos. Estos fenotipos se clasifican como desordenes o rasgos producidos por la alteración en único gen; como factores genéticos de susceptibilidad a enfermedades complejas o a infección; como rasgos que no generan enfermedad, pero se reconocen clínicamente; o bien como enfermedades de células somáticas como los procesos oncológicos.⁷

Si bien esto impresiona, por ser una gran cantidad de información, no se conoce ningún dato sobre más del 75% de los ~20,000 genes que se han registrado. Esto es debido a que las técnicas actuales sólo permiten estudiar aquellas enfermedades que son totalmente causadas por alteraciones en el funcionamiento de un único gen, pero aún tienen mucha dificultad en comprender aquellas manifestaciones clínicas causadas por el efecto de la combinación de varios genes; o por alteraciones de la expresión de un gen sin alteración de su secuencia; aquellos que se manifiestan principalmente asociados a factores ambientales; o bien aquellos que se expresan en edad adulta asociados al envejecimiento celular.

En la actualidad, con la finalidad de poder interpretar los datos obtenidos desde la biología molecular deben desarrollarse en paralelo las herramientas que ofrece la informática, así surge como nueva interfaz la bioinformática.⁸ La bioinformática se define como la aplicación de técnicas computacionales para analizar la información asociada con biomoléculas a gran escala. Se ha establecido firmemente como una disciplina en biología molecular y abarca una amplia gama de áreas temáticas, desde biología estructural, la genómica tridimensional, la filogenética, hasta estudios de expresión génica.⁹ La posibilidad de implementar las nuevas tecnologías de secuenciación masiva (estudio de varias regiones del genoma en un solo ensayo) en forma más rápida, económica y eficaz, y el desarrollo de nuevos programas informáticos y algoritmos

⁶ OMIM® and Online Mendelian Inheritance in Man® Johns Hopkins University.1966-2020 <https://omim.org/statistics/entry>

⁷ OMIM® and Online Mendelian Inheritance in Man® Johns Hopkins University.1966-2020 <https://omim.org/statistics/geneMap>

⁸ Bayat A. Science, medicine, and the future: Bioinformatics. *BMJ*. 2002;324(7344):1018-1022. doi:10.1136/bmj.324.7344.1018

⁹ Luscombe, Nicholas & Greenbaum, Dov & Gerstein, Mark. (2000). What is bioinformatics? An introduction and overview. *Yearbook of Medical Informatics*. 10. 10.1055/s-0038-1638103.

de inteligencia artificial que permiten el procesamiento de los datos clínicos de los pacientes y la recolección, almacenamiento, transferencia y utilización de gran cantidad de datos genómicos son la base de los estudios amplios de asociación genómica (Genome-Wide Association Studies-GWAS). Estos datos permiten la colaboración de equipos de investigación internacional Finding of Rare Disease Genes (FORGE),¹⁰ y Care4Rare Consortium¹¹ en Canadá; Deciphering Developmental Disorders (DDD)^{12,13}, en Reino Unido, los Centros de Genómica Mendeliana (CMG)¹⁴ y la Red de Enfermedades No Diagnosticadas (UDN)¹⁵ en los Estados Unidos, o a nivel internacional la Red Internacional de Enfermedades No Diagnosticadas (UDNI)¹⁶ y el Consorcio de Enfermedades Raras Internacionales (IRDiRC)¹⁷, entre muchos otros esfuerzos colaborativos. Estos equipos de trabajo utilizan enfoques complementarios para investigar la etiología molecular de las enfermedades mendelianas y tienen como premisa la difusión de este conocimiento mediante la publicación (tanto en revistas científicas, como en línea en www.mendelian.org); el intercambio de recursos y datos; la educación de las comunidades científica y médica; y la colaboración con médicos, familias e investigadores de todo el mundo. Este conocimiento más detallado acerca del funcionamiento del genoma humano, las modificaciones epigenéticas, y su relación con los factores ambientales sientan las bases de para la implementación de la Medicina de Precisión.¹⁸

Estos avances tecnológicos en el área de genómica tienen como

¹⁰ Beaulieu CL, Majewski J, Schwartzentruber J, et al. FORGE Canada Consortium: outcomes of a 2-year national rare-disease gene-discovery project. *Am J Hum Genet.* 2014; 94:809–817.

¹¹ Sawyer SL, Hartley T, Dymont DA, et al. Utility of whole-exome sequencing for those near the end of the diagnostic odyssey: time to address gaps in care. *Clin Genet.* 2016; 89:275–284.

¹² Firth HV, Wright CF, Study DDD. The Deciphering Developmental Disorders (DDD) study. *Dev Med Child Neurol.* 2011; 53:702–703.

¹³ Wright CF, Fitzgerald TW, Jones WD, et al. Genetic diagnosis of developmental disorders in the DDD study: a scalable analysis of genomewide research data. *Lancet.* 2015; 385:1305–1314.

¹⁴ Bamshad MJ, Shendure JA, Valle D, et al. The Centers for Mendelian Genomics: a new large-scale initiative to identify the genes underlying rare Mendelian conditions. *Am J Med Genet A.* 2012; 158A: 1523–1525.

¹⁵ Gahl WA, Mulvihill JJ, Toro C, et al. The NIH Undiagnosed Diseases Program and Network: applications to modern medicine. *Mol Genet Metab.* 2016; 117:393–400.

¹⁶ Taruscio D, Groft SC, Cederroth H, et al. Undiagnosed Diseases Network International (UDNI): white paper for global actions to meet patient needs. *Mol Genet Metab.* 2015; 116:223–225.

¹⁷ Gasser SM, Lupski JR, Le Cam Y, Menzel O. Leap year: Rare day to highlight rare diseases. *Nature.* 2012; 481:265.

¹⁸ Posey E, O'Donnell-Luria AH, Chong JX. Insights into genetics, human biology and disease gleaned from family based genomic studies. *Genet Med* 2019;21: 798–812. <https://doi.org/10.1038/s41436-018-0408-7>

finalidad, no sólo conocer la secuencia, la estructura tridimensional y el funcionamiento de nuestro genoma; la relación de los genes entre sí y su regulación; la influencia de los factores ambientales en la expresión de información genética, sino que se espera que tengan una utilidad médica confirmando los diagnósticos clínicos; definiendo el pronóstico; orientando el manejo clínico; indicando un tratamiento específico, en caso en que sea posible; estableciendo la posibilidad de recurrencia de estos cuadros en las familias; y realizando programas de vigilancia epidemiológica de estas enfermedades. Todo este conocimiento puede enfocarse en forma individual, produciendo beneficios para las personas con enfermedades genéticas y sus familias, pero también para la sociedad en general desarrollando políticas de salud pública que contemplen la formación de personal médico calificado, la educación continua, el desarrollo de líneas de investigación, y la distribución de recursos en genética de manera equitativa.¹⁹

En el año 1997, aun antes de que la secuenciación del genoma humano se complete, la UNESCO proclama y aprueba la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos, en un intento de promover y desarrollar una reflexión ética referente a las consecuencias de los progresos científicos y técnicos en el campo de la biología y la genética.²⁰ Esta declaración se sostiene en dos premisas: el reconocimiento de la dignidad humana como característica intrínseca, y la protección del genoma humano como patrimonio de la humanidad. La Declaración interpreta que todos los seres humanos somos iguales axiológica y biológicamente, todos tenemos el mismo valor moral y el mismo origen biológico, lo que transforma a la humanidad en una gran familia. Pero también reconoce y acepta nuestras diferencias individuales que surgen de la diversidad del genoma, base de las diferentes particularidades genéticas que portan los seres humanos que nos dan nuestro carácter único y singular, y el respeto al entorno social, cultural y ambiental en el que nos desarrollamos. Es decir, reconoce al mismo tiempo un aspecto constante de la naturaleza humana, del cual surge su dignidad inherente, y un aspecto funcional, cambiante que surge de la expresión diversa del genoma humano, no sólo por pequeñas diferencias en su secuencia, su expresión diferencial en las distintas etapas de la vida de las personas, sino que también modificable por la interacción con el medio ambiente y cultural en el que esta inserto.

¹⁹Lafferriere JN. DISCRIMINACIÓN GENÉTICA: ALCANCES Y PROBLEMÁTICAS. Comunicación en la sesión privada del Instituto de Bioética, el 26 de mayo de 2016 <https://www.ancmyp.org.ar/user/FILES/Lafferriere.I.16.pdf>

²⁰http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=13177&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

La Declaración reconoce al mismo tiempo el doble y simultáneo aspecto de la naturaleza humana, lo persistente y constante, y lo diverso y variable. Concibe la diversidad y el derecho a la diversidad como sostén de la identidad natural y ontológica de la persona. No centra la noción de dignidad en la actividad funcional adulta de la persona, sino en su naturaleza. Naturaleza que le da unidad para la expresión de las características racionales emocionales, racionales y espirituales, propiamente humanas. El ser humano se concibe, nace, se desarrolla y muere en el seno de una familia, que se construye en una sociedad, donde encuentra el espacio para expresar su identidad.

Entonces, el genoma humano, como sustento biológico de la naturaleza humana, se reconoce como la base de la dignidad humana, por ello la declaración asume a la dignidad como inherente a la naturaleza del hombre. No interpreta la dignidad humana como una característica adquirida con base en el ejercicio de ciertas funciones naturales específicamente humanas, ni como una característica otorgada por uno a otros con base en ciertas capacidades, sino que interpreta a la dignidad como un valor objetivo, absoluto e inmutable propio de la naturaleza humana. Esta mirada permite entender que el obrar humano es consecuencia de su ser natural, que es causado por su naturaleza.

El genoma humano persiste, con leves cambios, en el trascurso de la vida de la persona, debido a que es propiedad constitutiva y no existe separado del ser persona, sino que está encarnado en su ser singular. Desde el mismo momento de la fecundación se establece un genoma propio, único e irrepetible que le da al ser concebido desde la etapa inicial de su vida todas las características de cambio y crecimiento propias de su naturaleza, su condición apertura libre, racional, afectiva, social y trascendente.

Este concepto del respeto de la dignidad por el sólo hecho de tener naturaleza humana es la base del resto de las consideraciones de la Declaración. En sintonía, Bauman sintetiza que *“todos los otros valores solamente son valores en cuanto sirven a la dignidad humana y promueven su causa”*.²¹ Por lo tanto, el reconocimiento auténtico y riguroso del respeto por la dignidad humana debería ser la base del comportamiento idóneo en la aplicación de las tecnologías basadas en los datos del genoma humano.

Sin embargo, no todas las corrientes de pensamiento reconocen la dignidad como una consecuencia esencial de la naturaleza. Sino que interpretan

²¹ Bauman Z. *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Ed S.L. Fondo de cultura económica de España 2005 Barcelona, España.

otras capacidades humanas como el ejercicio de la libertad, su sentido moral, el reconocimiento del valor de la propia vida, o la capacidad de tomar decisiones privadas, como la base del reconociendo de la dignidad de la persona.^{22, 23,24} Por ello, consideran que hay diferencia entre los conceptos "persona" y "ser humano", y que utilizar estos términos como sinónimos puede llevar a una confusión en el momento del análisis ético valorativo. Definen "persona" como cualquier ser, humano u otro, que tenga la función mental suficiente para que se considere su destrucción deliberada como intrínsecamente mala. Mientras que el término "ser humano" se refiere a cualquier ser miembro de la especie *Homo Sapiens*, sin considerar la naturaleza de su vida mental.²⁵ Esta mirada del ser humano centrada en su obrar y no en su ser, genera el riesgo de deshumanizar a ciertos seres humanos con base en sus aspectos funcionales. Así deshumanizados, no son incluidos en los análisis éticos porque su vida no es considerada moralmente valiosa.

Basados en las visiones anteriores es necesario diferenciar dos conceptos: las facultades naturales que son propias de cada ser, y las habilidades ejecutables por cada persona. Las facultades naturales no vienen en grados porque dependen de la naturaleza del ser, pero las habilidades, sí son mensurables. Si el ser persona y su dignidad vienen en grados, no todos los seres humanos tienen el mismo valor moral intrínseco, sino que el valor moral de cada ser humano será un atributo adquirido o perdido en forma cuantitativa, dependiendo de las circunstancias. En ese caso, el respeto por la dignidad de la persona humana, y en consecuencia sus derechos, entre ellos el derecho a la vida, serán graduales y se aplicarán en ciertas etapas de su vida y no en otras. Siendo clara esta perspectiva contraria a la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos.

Estudios genéticos en la vida prenatal

Para evitar este riesgo de deshumanización con base en la información genética, la Declaración cita en su **Artículo 6**, que *“Nadie podrá ser objeto de discriminaciones fundadas en sus características genéticas, cuyo objeto o efecto sería atentar contra sus derechos humanos y libertades fundamentales y el reconocimiento de su dignidad.”*

²² Locke J. An essay concerning human understanding. Berkeley: University of California Press; 1975.

²³ Engelhardt HT, The foundation of Bioethics New York, Oxford University Press; 1996.

²⁴ Harris J. The concept of the Person and the value of life. Kennedy Institute of Ethics Journal 9 (1999)293-308.

²⁵ Brown J. Research on human embryos - a justification. J Med Ethics 1986; 12(4): 201-206.

Sin embargo, hay dos miradas respecto a la utilización de los servicios genéticos en la vida prenatal de las personas. Una mirada que adhiere plenamente a la Declaración en la que el objetivo del estudio genético está centrado en la protección y bienestar de la persona cuyo genoma se estudia, ya que sólo aceptando las diferencias en su genoma será posible desarrollar estrategias que faciliten su vida y permitan su integración en la sociedad para que desarrolle plenamente sus capacidades.

Pero, existe otra perspectiva del reconocimiento y respeto por la variabilidad de las características genéticas por algunos especialistas en genética médica. Interpretan que la sospecha o el diagnóstico de una variante genética que puede asociarse con discapacidad en la vida postnatal habilita la práctica de la selección de seres humanos en la etapa embrionaria previa a la implantación o en la vida fetal. Argumentan esta práctica selectiva de descarte de seres humano en la vida embrionaria o terminación de la vida del niño en gestación como una opción privada, libre y voluntaria de la mujer, y no como una práctica eugenésica.²⁶

El estudio genético preimplantacional o diagnóstico prenatal se definen como aquellos estudios que permiten la detección de anomalías genéticas o defectos congénitos en la vida prenatal. Comprende todas aquellas acciones realizadas antes de o durante la gestación que permitan diagnosticar una patología embrionaria o fetal, y brindar a los padres una información más adecuada acerca la salud de su hijo.

Estos estudios pueden aplicarse orientados obtener un diagnóstico certero del niño, determinar el pronóstico y posibilitar una terapia precoz, y además permite preparar al grupo familiar para favorecer una serena y consciente aceptación del niño por nacer y al médico para brindar el mayor cuidado y contención a la familia.²⁷ En esta mirada el niño desde el momento de la fecundación tiene una dignidad completa y posee el mismo estatuto moral que una persona adulta en ejercicio pleno de sus capacidades.²⁸

²⁶ F.A. Chervenack, L.B McCullogh. "Ethical Issues in the diagnosis and management of genetic disorders in the fetus" en: Milunsky A. Genetic disorders and the fetus: diagnosis, prevention, and treatment. Fifth edition. Baltimore, Maryland, The John Hopkins University Press. 2004

²⁷ Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, Carta Encíclica a los Obispos a los Sacerdotes y Diaconos a los Religiosos y Religiosa a los Fieles laicos y a todas las Personas de Buena Voluntad sobre el Valor y el Carácter Inviolable de la Vida Humana, 25 de marzo de 1995 (1995).

²⁸ Eijek JW. "Los criterios de la individualidad orgánica y el estatuto bioantropológico del embrión preimplantatorio" en E. Sgreccia, J. Laffite.), *El embrión humano en la fase de preimplantación, aspectos científicos y consideraciones bioéticas*, Pontificia Academia Pro Vita. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2008.

Sin embargo, estos estudios pueden tener la finalidad de eliminar la vida humana incipiente por sus características genética. Esta mirada se sustenta en una noción de falta de reconocimiento de la dignidad inherente de la vida humana. La dignidad humana es entendida como una capacidad adquirida u otorgada que no depende de su naturaleza, sino que se construye desde su capacidad de ejercer su libertad y actuar racionalmente, es decir puede adquirirse en algún momento de la vida o perderse en otro. Gillon, sostiene que esta visión, de poder “no ser persona”, luego “ser persona” y por último “dejar de ser persona”, genera dificultades filosóficas, especialmente relacionadas con la idea de la identidad.²⁹ Esta perspectiva, separa la naturaleza biológica humana del ejercicio de sus capacidades, niega a la persona como ser complejo, jerárquico e integrado desde el momento de su concepción.³⁰ Habría tres maneras de intentar explicar estas dificultades: 1- basado en el dualismo, la persona está constituida por dos sustancias ontológicamente diferentes: el cuerpo y el alma; 2- la identidad de la persona se define por su cuerpo o por alguna parte de su cuerpo, como el cerebro; y 3- la negación del ser persona como una propiedad intrínseca humana y considerada sólo como un “constructo social”, es decir como un atributo conferido socialmente a algún ser humano por otros seres humanos.³¹ Se construye un concepto de persona humana, no objetivo ni ontológico, sino que basado en propósitos subjetivos o intersubjetivos en función de su utilidad. Se interpreta a la persona como objeto conveniente a los deseos personales de otros. Entonces, son solo los adultos, quienes al tener la capacidad de ejercer su libertad, tienen el derecho moral de elegir qué tipo de hijos desean tener.³² En este sentido, el niño por nacer es objeto de discriminación por sus características genéticas, atentando contra su derecho a la vida como derecho humano fundamental. De esta manera, los derechos no se confieren propiamente al niño en desarrollo, sino que son reclamados por los adultos a favor del niño futuro, la persona nacida en la que puede convertirse.³³

Conclusiones

La definición de la naturaleza humana es central al momento de aplicar las nuevas tecnologías en genética. Reconocer la dignidad como inherente y

²⁹ Gillon R. “To what do we have moral obligations and why? II” *Br Med J* 290 (1985)1734-6.

³⁰ M.C. Donadio Maggi de Gandolfi, “La Nueva moral” *Sapientia* 53 (1998) 57-71.

³¹ Gillon R. “To what do we have moral obligations and why? II” *Br Med J* 290 (1985)1734-6.

³² Wertz DC, Fletcher JC, Berg K. Review of Ethical Issues in Medical Genetics. Report of Consultants to

WHO. http://whqlibdoc.who.int/hq/2003/WHO_HGN_ETH_00.4.pdf

³³ E.R. Hepburn, “Genetic testing and early diagnosis and intervention: boon or burden?” *J Med Ethics* 1996; 22:105-10.

esencial, surgiendo de su naturaleza humana nos orienta a una mirada superadora centrada en la protección de todos los seres humanos, reconociendo el valor y el derecho a la diversidad. El no respetar el derecho a la vida humana en su etapa incipiente por ciertas características de su genoma sostiene una mirada de deshumanización de la naturaleza humana. Se piensa la naturaleza desde el ejercicio de las funciones y no como sostén ontológico del ser humano. Ceder a un grupo de personas el reconocimiento de la dignidad humana con base en ciertas características físicas o culturales, ya ha sido dolorosamente explorado y padecido por la humanidad en múltiples ocasiones. Por ello, es necesario sostener un criterio generoso para la protección de las personas, un criterio que respete a todos los seres humanos en todas las etapas de desarrollo y en cualquier circunstancia. El reconocimiento de la naturaleza humana como base de su dignidad sostiene una mirada en la que todos sean incluidos, así evitar el riesgo de dejar nuevamente desamparados y excluidos a algunos individuos de la familia humana.³⁴

³⁴ Declaración Universal de Derechos Humanos. Asamblea General de las Naciones Unidas. 10 de diciembre de 1948 Disponible en: http://www.infoleg.gob.ar/?page_id=1003

Universidad, tecnociencia y el futuro de la naturaleza

—
Carlos Hoewel*

De la ciencia académica a la tecnociencia

Los neutrones son excelentes para probar todo tipo de materiales de la vida cotidiana- desde motores y medicamentos a plásticos y proteínas- con el fin de investigar cómo están conformados y cuál es su funcionamiento. Pero la realización de estos estudios está limitada por la cantidad de neutrones que puede ser producida por las fuentes actualmente existentes basadas en reactores nucleares. Para superar este límite, los científicos e ingenieros han desarrollado una nueva generación de fuentes de neutrones basadas en aceleradores de partículas y de tecnología de espalación (en física nuclear, la espalación es el proceso en el cual un núcleo pesado emite un gran número de neutrones al ser golpeado por una partícula altamente energética). El *European Spallation Source* (ESS), situado en el campus de la Universidad de Lund en Suecia, comenzó en 2019 a arrojar los primeros neutrones en la que constituirá la más potente “espaladora” de neutrones del mundo. El ESS proporcionará, de hecho, haces de neutrones hasta 100 veces más brillantes que los producidos en las instalaciones hoy existentes. La diferencia entre las fuentes de neutrones actuales y el ESS será algo así como la diferencia entre tomar una foto a la luz de una vela, o hacerlo con la iluminación de un flash. Se prevé que el ESS posibilitará futuros avances en medicina, ciencias ambientales, comunicaciones y transporte.

Si bien el proyecto ESS de Lund ha sido presentado oficialmente como un exponente de la *Big Science* o *Global Science* en la Universidad, de acuerdo a Victoria Höög (2013) sería mucho mejor presentarlo como un claro ejemplo del triunfo de la tecnociencia. La razón de esta preferencia en la denominación es sencilla: a diferencia de otros rótulos -como “ciencia modo 2”, “ciencia postacadémica” (utilizada más bien en Europa), “ciencia empresarial”, “ciencia triple élice” y “ciencia posnormativa” (estas últimas, junto con “tecnociencia” son más utilizadas en los Estados Unidos)- la palabra tecnociencia, que comenzó a circular allá por las décadas del ochenta y del noventa (Gibbons et

* Doctor en Filosofía (UCA), Master of Arts in the Social Sciences (Unv. de Chicago), Miembro de *Communio* Argentina.

al.1994), refleja mucho mejor, según Höög, el cambio substancial experimentado por la ciencia en las últimas décadas. Dicho cambio es descrito por muchos analistas como el pasaje de una ciencia académica a una tecnociencia “post-académica” con enormes consecuencias para la Universidad tanto desde el punto de vista epistemológico como institucional.

El giro epistemológico

El aspecto epistemológico de este pasaje es, sin duda, el principal. Marca una modificación radical del núcleo más profundo del saber científico. Dicha modificación está caracterizada por un proceso de fusión entre la ciencia y la tecnología, entre la ciencia básica y la ciencia aplicada, entre el momento teórico, representacional de la ciencia y el momento constructivo, práctico de la técnica. En tanto en la ciencia académica tradicional cabía todavía una distinción entre el sujeto que observa y el objeto que es observado, en la tecnociencia esta distinción desaparece. Se da así, lo que Alfred Nordmann (2006) denominó “colapso de la distancia” entre el sujeto y el objeto, todavía presente en la ciencia tradicional. En la tecnociencia el sujeto no descubre y estudia un objeto que en cierto sentido lo trasciende con el fin de representarlo o medirlo mediante un modelo teórico o un método empírico, sino que construye su propio objeto de conocimiento. “En otras palabras –explica Nordmann– la tecnociencia conoce sólo un camino para obtener conocimiento y este es, en primer lugar, el de hacer un mundo nuevo” (Nordmann 2006: 8). Tal como afirma Victoria Höög,

la nanotecnología y la biotecnología, así como la tecnología de la información no apuntan a modelizar el mundo y a elaborar representaciones adecuadas del mismo. Cuando se construyen objetos con microscopía de efecto túnel o nanomateriales con polvo Aerosil es innecesario distinguir entre la contribución de los científicos y el mundo independiente de la mente. No tiene sentido. (Höög, 2013: 209)

Ciertamente, desde los inicios de la era moderna, rigió en la ciencia el lema baconiano de “conocer es poder,” es decir que todo conocimiento apuntaba en última instancia a ejercer un control de la naturaleza para obtener una serie de beneficios y aplicaciones técnicas. Pero la tecnociencia da un paso más: no se trata ya solo de conocer la naturaleza para luego controlarla, sino de controlarla para conocerla. En otras palabras, el poder o control práctico sobre la naturaleza y la observación o conocimiento teórico invierten sus posiciones.

Para la tecnociencia no existe una naturaleza “dada” que haya que estudiar u observar primero siguiendo los lineamientos de su propia estructura objetiva. Por el contrario, la naturaleza debe ser primero producida artificialmente con el fin de construir un objeto de estudio enteramente adaptado a objetivos prácticos definidos con antelación (Kelves 2002):

El onco-ratón, un ratón genéticamente modificado, es usado comúnmente como un ejemplo de lo que significa la tecnociencia –un híbrido que transgrede los límites entre la naturaleza y el artefacto... El ratón tiene una secuencia oncogénica implantada a partir de la cual desarrolla espontáneamente tumores. Patentado en los Estados Unidos en 1985 y en Europa en 1992, ha sido ampliamente utilizado en la investigación sobre el cáncer porque los tumores han sido diseñados en correspondencia con el cáncer humano... el onco-ratón está ‘subjetivizado’ ya que actúa y muere en nuestro nombre (Höög, 2013: 213).

De este modo, “la tecnociencia significa una producción alterada del conocimiento surgida de las relaciones transformadas entre la naturaleza natural y la naturaleza artificial que afectan al mismo tiempo a la epistemología y a la ontología tradicionales” (Höög, 2013: 209). De hecho, el concepto de naturaleza en la tecnociencia difiere radicalmente del que tenía la ciencia académica clásica:

En lugar de ver a la naturaleza como un sistema de leyes y esencias, es representada como plástica: una “caja de herramientas o un almacén de dispositivos funcionales.” Las moléculas son bloques de construcción que poseen oportunidades indefinidas para reconstruir materiales y cuerpos. El diseñador último ha desaparecido y el campo está abierto para un ilimitado juego creativo con la naturaleza (Höög, 2013: 214).

Este último punto nos lleva a la segunda dimensión del cambio que trae aparejado la tecnociencia: la dimensión institucional.

La transformación institucional

A diferencia de la concepción kuhniana que entiende la ciencia como una tarea básicamente en manos de los científicos, la tecnociencia es desarrollada por lo que Bruno Latour denominó el nuevo “actor-red” (Latour 2005),

conformado por numerosos actores ya no solo científicos y académicos, sino políticos, económicos y sociales. Por ejemplo, en el caso del centro de espalación de Lund, está claro que la Universidad y los investigadores académicos serán apenas uno de los actores –y probablemente no los principales– del proyecto. Se trata de una mega-convergencia entre una minoría relativamente débil de actores académicos con una mayoría de poderosos actores nacionales, regionales y globales de carácter extra-académico (Mirowski & Sent, 2002; Wright & Shore, 2017).

Esta incorporación masiva de nuevos actores tan heterogéneos al campo de la ciencia –antes considerados extra-científicos e incluso anti-científicos y ahora aceptados como parte del juego– es la consecuencia lógica de la inversión epistemológica que realiza la tecnociencia entre conocimiento y praxis, teoría y aplicabilidad. De hecho, en el proceso tecnocientífico las reglas de juego no son establecidas por los intereses teóricos de los científicos, sino por los intereses prácticos de la economía y de muy diferentes actores sociales. Muy lejos de considerarlos “impuros” o “distractivos” para las actividades de la ciencia, en la perspectiva de la tecnociencia estos nuevos actores extra-académicos forman parte del corazón mismo de la actividad tecnocientífica. Ellos son quienes, mediante sus presiones y demandas, mediante sus proyectos y recursos, presentan a los científicos las necesidades de la sociedad, ofrecen los campos de pruebas y aplicaciones de los nuevos descubrimientos y, sobre todo, proporcionan el dinero y la infraestructura para desarrollar proyectos que la antigua comunidad científica puramente académica no hubiera estado ni siquiera en condiciones de soñar.

De hecho, tal como afirma Höög, la “confiabilidad de la observación... depende de la *performance* del sistema, no de las características representacionales tal como sostiene la filosofía de la ciencia tradicional.” En el centro de la tarea tecno-científica está, de este modo, la “producción de objetos que constituyen la infraestructura en la que está inserta la acción humana desde los entornos de la investigación hasta la vida cotidiana. Electrodomésticos, computadoras y *smartphones* son todos ejemplos de ello.” Al mismo tiempo, “la tarea tecno-científica está acompañada por una agenda empresarial para desarrollar soluciones innovadoras que mejoren la *performance* humana” (Höög, 2013: 209).

Diversas posturas y consecuencias para el saber científico en la Universidad

No obstante el pragmatismo con que el programa tecnocientífico viene

siendo aplicado, existe un amplio debate acerca de su naturaleza y las consecuencias que puede traer aparejadas. Algunos autores como Hans Jonas (2010) consideran que el advenimiento de la tecnociencia no representa en realidad una ruptura drástica con el pasado, sino el punto de llegada de la larga evolución de la ciencia moderna. Desde su punto de vista, en esta última siempre habrían estado presentes intereses extra-teóricos y técnicas de control del objeto a observar mucho antes de que existiese la tecnociencia. Tal como explica con claridad Michael Hanby:

Hans Jonas sostiene el importante argumento de que, como una forma de considerar al mundo, la tecnología ha sido endémica a la ciencia moderna y a la concepción científica de la naturaleza desde sus orígenes en el siglo XVII y precede a cualquier producto tecnológico real... Esta nueva forma de saber reemplaza a la antigua distinción entre contemplación y acción, llevando efectivamente a la primera a su fin, eliminando sus objetos y subordinándola y remodelándola a imagen de ésta, dejando que la "tendencia activa misma marque y fije límites a la parte contemplativa." Esta nueva forma tecnológica de conocer es un saber-haciendo que "fragmenta la experiencia y la analiza", en palabras de Francis Bacon. Es decir, destruye en el pensamiento y en el experimento la unidad de la experiencia y los conjuntos inteligibles que la componen para reducir estos objetos a sus componentes más simples y los reconstruye como la suma de componentes abstractos y sus interacciones. Este es el significado de esa famosa frase baconiana, "el conocimiento es poder". No es simplemente que ahora conocemos la naturaleza con el fin de controlarla. Es más bien que conocemos por medio de los diversos tipos de control que somos capaces de ejercer sobre los fenómenos de la naturaleza y la verdad de nuestro conocimiento se mide por el éxito de nuestros experimentos en la predicción, retrodicción o manipulación de estos fenómenos. (Hanby 2015: 728).

Por otra parte, otros autores opinan que la apertura de la tecnociencia a otros actores sociales no representa necesariamente una subordinación de los científicos a intereses pragmáticos. Según Helga Nowotny, experta en las relaciones entre ciencia y sociedad y funcionaria del European Research Council, este nuevo modelo de ciencia no implica un constructivismo tecnocientífico completo. Se trata, en su opinión, de un híbrido transdisciplinar que ella denomina "ciencia en modo 2" o "ciencia post-académica" que, lejos de perjudicarla, favorece la "robustez social de la ciencia" (Nowotny, 2006).

Finalmente, hay quienes como John Ziman (1996a, 1996b, 2000, 2003) un físico estudioso de las condiciones y consecuencias sociales de la ciencia, ven una contraposición radical entre la tecnociencia actual y la ciencia académica clásica con consecuencias y riesgos impredecibles.

Más allá de las diferentes posturas, caben pocas dudas de que la tecnociencia representa uno de los factores centrales que está produciendo una transformación radical de la Universidad. La tecnociencia no solo fusiona la Universidad con los intereses más variados de la sociedad, sino que transforma de raíz la actividad más propia de la vida universitaria: el conocimiento. Este último ya no es más una actividad orientada a observar o contemplar un objeto, sino a producirlo. Ya no existe, desde esta perspectiva, una diferencia esencial entre el mundo del conocimiento y el de la producción. Ambos quedan subsumidos en un mismo tipo de actividad.

En tal sentido, desde el momento en que la tecnociencia se convierte en protagonista dominante de la academia, cuesta mucho imaginar qué diferenciación específica quedaría en pie, que permitiría todavía distinguir la Universidad del poderoso complejo tecnocómico que la rodea. Cuando la ciencia deja de ser una actividad movida por el impulso teórico de los académicos reunidos en una comunidad relativamente apartada de la sociedad para convertirse en una pura construcción social en la que dominan múltiples intereses pragmáticos –con un peso abrumador, evidentemente, de los intereses económicos– el futuro de la Universidad como lugar de estudio desinteresado de la verdad parece quedar definitivamente comprometido.

Un constructivista contra el constructivismo

Tal como afirma Bruno Latour (2003), uno de los principales teóricos de la “construcción social de la ciencia”, el error central del constructivismo social extremo desarrollado en las últimas décadas –que él considera una deformación de su propia propuesta original– consiste en erigir a la sociedad en un fetiche metafísico que pretende explicar socialmente todo lo que ocurre en la ciencia (Cfr. Hacking 1999). Si bien la observación de las actividades científicas nos muestra que los científicos no son de ningún modo ajenos a las redes de intereses sociales en las que están insertos, también nos permite comprobar que estas redes no han podido nunca construir por completo su objeto. Por el contrario, la ciencia y la tecnociencia construyen siempre sus modelos, no solo a partir de las necesidades e intereses sociales, sino también como resultado del descubrimiento individual y desinteresado que hace el científico en

soledad e independientemente de la sociedad.

Por otra parte, esto se debe, según Latour, a que la naturaleza, estudiada por la física y otras ciencias naturales, no es nunca solo algo “socialmente construido”, un puro material completamente plástico que únicamente “ofrece resistencia” a las posibilidades infinitas de la tecnociencia, como afirman tantos constructivistas y deconstructivistas en boga, sino una realidad concreta que posee una consistencia propia. Esta consistencia, agregaría yo, exige a la ciencia un momento teórico de adecuación a la realidad objetiva para luego intervenirla o modificarla siguiendo las líneas contenidas en su estructura intrínseca y en la estructura general de la realidad en su conjunto (Hacking, 1996).

La importancia de la objeción que presenta Latour a las consecuencias del constructivismo social de la ciencia que él mismo promovió, aunque en una versión mucho más moderada, no puede ser soslayada. Se trata de una poderosísima señal de alarma que lanza uno de los propulsores de la deriva tecnocientífica dominante en nuestra sociedad. Esta advertencia va en la línea de muchos otros que hace tiempo están llamando la atención sobre los riesgos y las consecuencias secundarias de la tecnociencia –especialmente en el ámbito bioético– y sobre la necesidad de una reconfiguración de su papel en nuestra cultura (Baillie et al. 2005; Ballesteros & Fernández 2007; Fukuyama 2017).

La tecnociencia y el desmontaje del derecho natural

De acuerdo al jurista francés Alain Supiot, el proceso de evolución actual de la tecnociencia reviste los rasgos no solo de una revolución tecnológica, sino también de una revolución cultural y antropológica. Debido a la crisis de referencias propia de la modernidad y la posmodernidad, con sus consecuencias prácticas en la crisis del concepto de ley y de la institución del Estado, Supiot sostiene que la tecnociencia fue perdiendo el andamiaje conceptual que sostenía su evolución y, al mismo tiempo, la limitaba. En efecto, de acuerdo a Supiot, “como cualquier otra sociedad, la nuestra se basa en una determinada concepción del hombre que le da sentido a la vida humana. Desde un punto de vista jurídico, lo consideramos un sujeto, dotado de razón y titular de derechos inalienables y sagrados” (Supiot, 2007: 42). Aun no siendo creyente, Supiot sostiene que, en la cultura occidental “dicha concepción, de la cual somos herederos, es la de la *imago Dei*, del Hombre concebido a imagen de Dios y destinado como tal a hacerse dueño de la naturaleza.” Sin embargo, agrega, “siendo concebido a imagen de Dios, el hombre no es Dios. Su dignidad particular no proviene de sí mismo, sino de su Creador, y la

comparte con todos los hombres.” Por lo demás, “tal montaje antropológico ha sobrevivido a la secularización de las instituciones occidentales (...) La referencia a Dios ha desaparecido del Derecho de las personas sin que desaparezca la necesidad lógica de referir todo ser humano a una Instancia garante de su identidad y que simboliza la prohibición de tratarlo como una cosa” (Supiot, 2007: 44). En opinión de Supiot, la actual revolución tecnocientífica sería el punto de llegada de un proceso por el cual, “privado de la fe en un tercero garante de las identidades”, este montaje antropológico “está deshaciéndose ante nuestra vista,” y sobre sus restos “prosperan discursos delirantes” (Supiot, 2007: 72).

De este modo, si bien “la tecnociencia es un producto directo del montaje antropológico propio de Occidente,” lo cierto es que “la gestión científica postula el olvido de las creencias que la hicieron posible.” De hecho, en gran medida debido a sus rasgos de procedimentalismo e instrumentalismo metodológicos, la tecnociencia suele llegar a conclusiones que ponen en duda el centro mismo de la concepción antropológica sobre la que se sostiene tanto el derecho como la sociedad. Supiot pone el ejemplo de eminentes biólogos que afirman actualmente que “la vida no existe en cuanto tal como objeto científico, puesto que sus mecanismos se reducen a interacciones químicas” (Atlan, 1989: 52, citado por Supiot, 2007: 62) o, el de aquellos que llegan a sostener que “el hombre no existe en cuanto tal como objeto de la ciencia” (Supiot, 2007: 62). Lo que resulta de esto es la reducción del hombre a su ser biológico (o incluso biomolecular), lo cual lleva a la fragmentación y pulverización de toda categoría referencial (naturaleza, vida, hombre) y, en última instancia, a una ideología del “no-límite” que legitima cualquier acción sobre la naturaleza -incluida la humana- con tal de que ésta sea practicable desde el punto de vista de su operatividad tecnocientífica. En tal sentido, “el Derecho y el Estado sólo serían materia de convenciones siempre revisables, simples instrumentos vacíos de sentido, subordinados a las verdades de la ciencia y al progreso irresistible de las técnicas” (Supiot, 2007: 74). En este contexto son sobre todo las posibilidades de transformación total de la naturaleza humana que ofrece la biotecnología las que se presentan hoy con una especial fascinación.

Conclusión: urgencia de una orientación teórica y ética para la tecnociencia

Como respuesta a los graves problemas que está trayendo la evolución señalada, surgen actualmente en muchos lugares propuestas para poner límites a una concepción puramente constructivista o tecnocientífica de la ciencia. Un punto de vista interesante, no voluntarista ni moralista, frente a este riesgoso e incontrolado dominio tecnocientífico es, en mi opinión, el del ya

mencionado John Ziman (1996a, 1996b, 2000, 2003). Este físico comparte las inquietudes de muchos analistas sobre el dilema de Collingridge, que establece que una vez iniciado el cambio tecnológico, detenerlo se hace cada vez más complejo y difícil. En tal sentido es consciente de las dificultades tanto para predecir como para controlar el enorme impacto que está teniendo la tecnociencia (Liebert & Schmidt, 2010; Lacey, 2012). Ziman considera, por otra parte, que el camino para ir en la dirección de una orientación ética de la tecnociencia no está ni en la propia tecnociencia –la cual, por la lógica misma procedimental y no auto-reflexiva de su método, es en sí misma incapaz de juzgar la naturaleza de los objetos tecnocientíficos y de su posible evolución– ni tampoco en el involucramiento creciente en la ciencia de otros actores políticos, económicos o sociales, tal como sostienen algunos sociólogos de la ciencia. Polemizando con varios de ellos, entre los cuales se destaca la también mencionada Helga Nowotny (2006) –una de las principales promotoras del enfoque pragmático de la ciencia post-académica denominado “modo 2” tal como ya hemos visto–, Ziman cree que el problema del impacto de la tecnociencia no se soluciona con un constructivismo social más intenso sino, por el contrario, con un apoyo renovado y decidido a la ciencia teórica.

En tal sentido, y conicidiendo con el enfoque central de Ziman, creo que únicamente el resurgimiento de unas ciencias físicas y naturales teóricas y representacionales (Nowotny, 2012; Moriarty, 2011), llevadas adelante por científicos independientes con una fuerte vocación teórica –y no únicamente por equipos de investigación cada vez más anónimos, seducidos por el dinero, movidos por la ambición de obtener resultados de alto impacto o atenzados por el temor a “publicar o perecer”– puede dar una base sólida de mínima objetividad, fundamentos de fondo y, a partir de allí, abrir también la posibilidad de una orientación éticamente responsable para la tecnociencia. Por lo demás, la urgente necesidad de renovación de la ciencia teórica, que reclama Ziman y otros científicos y actores sociales, frente a la deriva incontrolada de la tecnociencia –especialmente en el campo del dominio biotecnológico de la naturaleza– está llevando también a muchos a otra conclusión: la necesidad de reflatar una Universidad mucho más independiente de las presiones económicas y sociales inmediatas, desde la cual se pueda volver a ofrecer una mirada objetiva y sopesada de la realidad.

Referencias

- Baillie, Harold W., Casey, Timothy K. & Caplan, A. L. (2005). *Is Human Nature Obsolete? Genetics, Bioengineering, and the Future of the Human Condition*. Cambridge: MIT Press.

- Ballesteros, J. y Fernández, E. (eds.) (2007). *Biotechnología y posthumanismo*. Aranzadi: Cizur Menor; 2007.
- Fukuyama, Francis (2017) *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. London: Profile Books.
- Gibbons, Michael, Camille Limoges, Helga Nowotny, Simon Schwartzman, Peter Scott, & Martin Trow (1994). *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Hacking, Ian (1999). *The social construction of what?* Cambridge: Harvard University Press.
- Hacking, Ian (1996). *Representar e intervenir*. México: UNAM- Paidós.
- Hanby, Michael (2015). The gospel of creation and the technocratic paradigm: reflections on a central teaching of *Laudato si'*. *Communio* 42: 724-747.
- Höög, Victoria (2013). *Technoscience comes to Lund: ESS and the Enlightenment Vision*. En T. Kaiserfeld, & T. O'Dell (Eds.), *Legitimizing ESS: Big Science as collaboration across boundaries*. Nordic Academic Press.
- Jonas, Hans (2010). Seventeenth Century and After: The Meaning of Scientific and Technological Revolution. En *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*. New York: Atropos Press: 46-82.
- Kelves, Daniel J. (2002). Of mice & money: the story of the world's first animal patent. *Daedalus*, 131 (2): 78-88.
- Lacey, Hugh (2012). Reflections on science and technoscience. *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 10, special issue, 103-28.
- Latour, Bruno (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour, Bruno (2003). The promises of constructivism En Idhe, Don (ed) *Chasing Technology : Matrix of Materiality*. Indiana Series for the Philosophy of Science. Indiana: Indiana University Press, 27-46.
- Liebert, Wolfgang & Schmidt Jan C. (2010). Collingridge's dilemma and technoscience. An attempt to provide a clarification from the perspective of the philosophy of science. *Poiesis Prax.* 7:55-71
- Mirowski Philip & Esther-Mirjam Sent (2002). *Science Bought and Sold: Essays in the Economics of Science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nordmann, Alfred (2006). Collapse of Distance: Epistemic Strategies of Science and Technoscience. *Danish Yearbook of Philosophy*, 41: 7-34
- Nowotny, Helga (2006) Real science is excellent science – how to interpret post-academic science, Mode 2 and the ERC. *Journal of Science Communication* 5(4), December: 1-3.
- Suptot Alain (2007). *Homo juridicus. Ensayo sobre la función antropológica del derecho*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Wright, Susan & Cris Shore (2017), *Death of the Public University? Uncertain Futures for Higher Education in the Knowledge Economy*. New York: Berghahn Books.
- Ziman, John (2003). Ciencia y sociedad civil. *Revista CTS*, no 1 vol. 1, Septiembre: 177-188.
- Ziman, John (2000). *Real Science. What it is. What means*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ziman, John (1996a). Post-academic science: Constructing Knowledge with Networks and Norms. *Science Studies*, Vol 9, N°1: 67-80.
- Ziman, John (1996b). Is Science Losing its Objectivity. *Nature*, vol. 382, Aug. 29: 751-754.

La (nueva) nueva ropa del emperador

La lógica de la nueva “ideología de género”

—

Margaret H. McCarthy *

“Ser sexual es ser el tipo de ser que debe su propia existencia a los demás.
Es estar siempre ya en relación con el sexo opuesto”.

INTRODUCCIÓN

Hace más de treinta años, el filósofo político Augusto Del Noce decía que “el nihilismo de hoy ya no es trágico”¹. Es más bien “gay”, en el sentido más antiguo, porque suprime el *inquietum* agustiniano con una “secuencia de placeres superficiales”, y en el sentido más nuevo, porque “su símbolo es la homosexualidad... incluso cuando mantiene la relación varón-mujer”. El nihilismo gay, dice Del Noce, es un “no ver” la diferencia sexual “como signo del otro”. Ahora, con el nuevo capítulo de ese mismo nihilismo en pleno apogeo, la evaluación de Del Noce es aún más mordaz. La comprensión actual de “género” representa una forma más profunda y más completa de este nihilismo, debido al nivel en que reprime el drama del corazón humano. El “género” nos impediría ver la diferencia sexual *por completo* al eliminar cualquier evidencia residual de que todavía podría haber una realidad distinta a nuestra propia voluntad, una realidad que podría sugerir que no somos de hecho Zaratustra, “solos con cielo puro y mar abierto, libres una vez más”.² Además de ocultar de la vista la dirección objetiva de nuestro deseo detrás del manto de la *orientación*, nos impediría ver *lo que* somos —un varón o una mujer— o, de hecho, que somos algo en absoluto. Llevando la “ropa nueva” del famoso Emperador un poco más lejos, el manto del “género” haría invisible toda la evidencia desnuda.

Sobre todo, la “ropa nueva” quiere ocultar a la vista el material esencial del cuerpo sexualmente distinto, transparente en la raíz de la misma palabra que ocupa (*gener*), es decir, que cada uno de los sexos ha sido generado y tiene el poder de generar junto con (y solo con) el sexo opuesto, el mismo fenómeno por el cual existimos como sexuales, y existimos en absoluto. Es más, lo hace al mostrar todo lo que la diferencia sexual *no* es, a saber, la autoidentificación,

* Profesora asistente de Antropología teológica en el *Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family* en *The Catholic University of America*.

la “orientación” autodeterminada y el dominio de nuestro futuro. Estos a menudo se adjuntan al “envoltorio” sobrante, que es *no*-esencial para la urdimbre y la trama de la diferencia sexual, aunque no sea irrelevante: los “estereotipos” tan difamados (como la preferencia por el lápiz labial, las faldas y similares), que ahora, desprendidos como están de la esencia de la diferencia sexual, son realmente estereotipos. El “género” es esencialmente una prenda sintética fabricada en un taller de explotación de laboratorio. Es un artefacto. Peor aún, es un *anti*-artefacto porque existe para *ocultar* (no para adornar) y, peor aún, para “perturbar” —y finalmente deshacer— el cuerpo que esconde. Y para que no pensemos que esta forma de “no ver la diferencia” está reservada para una pequeña fracción de las personas que realmente recurren a la cirugía de “reasignación de género” y similares, lo contrario es cierto. Porque hablar de la “identidad” de una sola persona como no “alineada” con su sexo “asignado” es pensar que la “identidad” de todos está relacionada arbitraria y artificialmente con su cuerpo y su dimorfismo sexual, incluso si “el sexo” y “el género” se “alinean”, como el prefijo de moda “cis” pretende sugerir.³ Es pensar que el resto de nosotros no somos varones o mujeres *porque* somos machos o hembras (con todos los signos reveladores). Lo somos porque lo hemos *elegido* (o lo hemos sentido). En resumen, la introducción de esta nueva moda en el mercado pretende asegurar la base antropológica para un nihilismo completo mediante la eliminación de cualquier rastro de realidad subyacente para que no “veamos la diferencia”.

En lo que sigue, después de una breve consideración sobre el significado original de la palabra española “género”, expondré la historia de la construcción del “género” actual entendido como distinto de “sexo”. Luego abordaré las razones subyacentes por las cuales es una “solución”. Finalmente, abordando esas razones, propondré una solución alternativa.

1. GÉNERO REAL⁴

Hay algo sobre el género *real* que se encuentra en la raíz latina del español *gener-*, *genus* (que significa “tipo”, “género”, “raza” o “estirpe”), presente en otros sustantivos como *genealogía*, *generación*, *generosidad*, y en el verbo *engendrar*. En español, “género”, según su propia raíz, sugiere una serie de relaciones ligadas al ritmo de la generación: con los antepasados, con el sexo opuesto y con la prole potencial.⁵

Diremos unas breves palabras sobre la primera de estas relaciones, la que está cuestionada y es base de las otras dos. Por el simple hecho de ser sexuados,

somos el tipo de seres que nacen a través del proceso sexual. Somos engendrados y nacidos.⁶ (El hecho de que nuestro intento de eludir el proceso sexual vaya de la mano con el intento de superar nuestro ser sexual no contradice esto. Sólo lo confirma). Este hecho nos ata a otro hecho inexorable en el extremo opuesto de nuestras vidas: siendo sexuales, nos encontramos entre los toques del nacimiento y la muerte.⁷ Marcado por estos dos eventos, ser sexual saca a la luz una de las diferencias más básicas entre nosotros y Dios: somos creaturas finitas. La sexualidad no es simplemente idéntica a la finitud, por supuesto, ya que hay organismos que surgen y son rápidamente reemplazados por nuevos individuos de su especie a través de la reproducción asexual (como en el caso de las levaduras en gemación o los organismos unicelulares)⁸. Pero el proceso sexual hace más visible la lógica más profunda y positiva de la finitud: que existimos en virtud y por una co-unidad, una unidad de dos. Es más, en la jerarquía de organismos, pasando de lo simple a lo más complejo, la co-unidad en el origen de cada nuevo individuo se convierte progresivamente, cada vez más, en unidad y dualidad. En cuanto a la dualidad, la diferencia sexual en el extremo más bajo de la vida se encuentra *dentro* del mismo individuo (como en el caso de los organismos monoicos, hermafroditas), mientras que en las formas de vida superiores ocurre *entre* dos individuos distintos (dioicos) con diferentes órganos reproductivos, actividades y contribuciones, en cuyo caso la diferencia sexual se convierte en una relación completa con un exterior, con *otro*. En cuanto a la unidad, la reproducción en los seres sexuales en los niveles más bajos de la vida ocurre generalmente *fuera* del cuerpo e implica la menor cantidad de unidad parental y cuidado de la prole; mientras que en los niveles más altos de la vida, la reproducción tiene lugar *dentro* del cuerpo e implica el más alto grado de unidad parental, que se extiende mucho más allá de la concepción, ya que los padres crían y educan a su prole dentro del hogar.⁹

Simone de Beauvoir notó esta relación *directa* entre los organismos superiores y su relación y dependencia con el exterior, ya sea entre los sexos (los dos padres), sea entre las generaciones (los padres y su prole). Pero lo consideró problemático debido a las implicaciones para la mujer. “Cuanto más se convierte la mujer en un individuo separado”, dijo, “más imperiosamente se afirma la continuidad viviente más allá de cualquier separación. El pez o el ave que expulsa el óvulo virgen o el óvulo fecundado es menos presa de su descendencia que la hembra del mamífero”.¹⁰ En cuanto a la hembra humana, considerando las necesidades de sus crías, de Beauvoir dijo: “Ella es la más profundamente alienada de todas las hembras de los mamíferos”.¹¹ La alternativa a esta forma de interpretar el fenómeno es mirarlo positivamente, como hizo Hans Jonas cuando observó la naturaleza dialéctica de los organismos en su

ascenso por la escalera de la vida orgánica: en la medida que la relación con el “exterior” aumenta, también lo hace el “ser-en-sí-mismo” del individuo.¹²

En resumen, en el apogeo de la vida sexual encontramos comunidades donde los miembros son los más distintos como individuos y los más profundamente unidos con los demás miembros. Son personas, es decir, individuos que son a la vez únicos “alguien”, con nombres propios y profundamente situados dentro de un campo de relaciones significadas por sus apellidos.¹³ De hecho, los seres humanos no reemplazan simplemente a sus antepasados. La muerte no es “natural” para ellos (Sb 1,13-14). Es dramático. Lloran por sus muertos y los “mantienen con vida” a través del recuerdo de los lazos intergeneracionales, llegando incluso a esperar verlos algún día “en la carne” (Jb 19:26). Con el cristianismo, la comunión horizontal entre las generaciones se abre del todo verticalmente, porque la persona encarnada se convierte en una realidad *suprema* dentro de la comunidad de los santos.¹⁴ Allí, la finitud de la criatura que presagia la diferencia sexual se lleva a la infinitud, la unidad máxima en la que encontramos a Aquel que es eternamente engendrado, “en quien todas las cosas [finitas] fueron creadas” (Col 1,16).

2. LA PRODUCCIÓN ARTIFICIAL DE “GÉNERO”

2.1. “Género” como otra cosa

El “género” de hoy pone en tela de juicio este hecho más básico de nuestro ser, el hecho de *haber nacido*. El término se usa ahora en un sentido opuesto a su significado original, que siempre estuvo ligado al fenómeno de la *generación* hecho posible a través de la distinción de sexos.¹⁵ De hecho, está destinado a designar algo distinto de “sexo”, y solo como algo arbitrario y accidentalmente relacionado con él.¹⁶ En cuanto a su procedencia, el “género” (y su “identidad”) puede provenir del “exterior” social, como cuando, por ejemplo, se lo define como una *construcción social* de “atributos”, “oportunidades” y relaciones “asociados con ser varón [o] mujer”¹⁷. O puede provenir del interior. Puede ser un sentimiento: “una sensación inherente y profunda de ser un niño, un varón o un macho; una niña, una mujer o una hembra; o un género alternativo”,¹⁸ o simplemente un “sentido [no profundo] de uno mismo como varón, mujer o transgénero”¹⁹. O puede ser una elección: “la autoidentificación de uno mismo como masculino o femenino”,²⁰ al grado de que es “fluida, variable y difícil de definir”, con una “génesis interna que carece de un referente externo fijo”, que debería ser “autenticado por simples profesiones de creencias”²¹.

2.2. Lo que la distinción no es

Para ser claros, la nueva distinción “sexo-género” no es la que existe entre un organismo naciente y uno maduro, el más complejo e inteligente de los cuales requiere una mayor vida social y necesidad de educación (*nature-nurture*). Como dijimos, en el apogeo de la vida orgánica, los individuos son máximamente sociales, siendo que la sociabilidad está escrita en la propia biología del animal. El famoso zoólogo suizo Adolf Portmann señala que el bebé humano, en comparación con otros animales, como potros y terneros, es el *más indefenso*, necesitando un año “extrauterino” en el “útero social” de la familia para adquirir cosas esencialmente humanas como el habla y la postura erguida.²² Y así como los fenómenos (también biológicos) del estar erguido y el habla no pueden abstraerse de la “socialización” (es decir, educación, crianza, cultura), tampoco la diferencia sexual. En consecuencia, está en la naturaleza misma de las niñas y los niños, como animales racionales dependientes, el necesitar la familia, los maestros y la sociedad en general para llegar a ser varones y mujeres.²³ Ellos son la implicación necesaria del tipo de individuo sexualmente diferenciado que es el ser humano, es decir, profundamente social y racional (por muy defectuoso que se interprete ese papel en diversos contextos históricos). En otras palabras, es imposible pensar la formación cultural como algo esencialmente extrínseco a lo que de otro modo sería un individuo asocial y su (meramente) “sexo biológico”. Pero en la distinción “sexo-género”, este es exactamente el caso.

La distinción “sexo-género” tampoco es la nueva distinción entre el *ser* de un varón o una mujer individual y su libre y personal *autoposesión* y *autocomunicación* (o “expresión”) en la sociedad (y en las múltiples formas que esto puede tomar en diferentes épocas) y lugares.²⁴ Siendo racionales, los varones y mujeres viven su vocación, no solo de manera instintiva, sino libre y socialmente. Y al hacerlo, no hay una división clara entre actos meramente “biológicos” y actos personales y “sociales”. La crianza y el cuidado de los niños es tan personal y social como son biológicas las actividades de construir un hogar y educar a los niños. Como actos *humanos*, las dos dimensiones se encuentran indivisas en cada uno de ellos. Es imposible concebir un “yo” *viviente* actuando como un “yo” incorpóreo, completamente separable, y de hecho anulando la realidad de su diferencia sexual para convertirse en *otra* cosa, no más de lo que él o ella ya es. Sería imposible, por tanto, pensar que un varón pueda “convertirse” e “identificarse” como una “mujer”, o que es un “estereotipo” pensar que “debe” describirse a sí mismo como tal. Pero en la distinción “sexo-género”, esto es exactamente lo que se da por sentado.²⁵ Estas son razones suficientes para renunciar al uso de la palabra “género” o, al menos, a la diada

“sexo-y género”.²⁶

2.3. Antecedentes de la distinción “sexo-género”

La idea de “género” pasó por un largo período de incubación mucho antes de que fuera introducida en el léxico actual.²⁷ En los primeros años, feministas como Margaret Mead prepararon el escenario con su idea de “roles” sociales entendidos como “expectativas” institucionalizadas inculcadas en los individuos a través del condicionamiento ambiental (a través de la crianza y la educación).²⁸ El famoso dicho de Simone de Beauvoir “mujer no se nace, sino que se hace” expresa esta idea en pocas palabras.²⁹ Pero suponiendo la distinción naturaleza-crianza, que se había convertido en la modernidad (vía Rousseau), el antecedente del “género” se concibió como una “construcción social” extrínsecamente impuesta con poca o ninguna conexión con la naturaleza del individuo. Cualquier evidencia de influencia de la crianza y la educación era prueba de algo que no pertenecía a la naturaleza, la cual, por su parte, había perdido su relación (teleológica) con el “exterior” (con los padres, los educadores y el otro sexo).³⁰ Más aun, siendo esencialmente extrínseca, esta influencia no podía dejar de ser sospechosa. Esta relación extrínseca y contradictoria entre naturaleza y crianza atravesó el primer manifiesto feminista real, *Sobre el sometimiento de las mujeres*, escrito por John Stuart Mill,³¹ y siguió influyendo a lo largo del curso del feminismo y su eventual teoría de género.

Aunque en esta etapa inicial de incubación los roles sociales —no la naturaleza en sí misma— fueron objeto de crítica, cualquier apelación a una diferencia sexual aún “no construida” (es decir, la naturaleza) fue efectivamente descalificada. De hecho, había poco o ningún resto natural después de que se hubieran restado las influencias sociales “contaminantes”.³² La vehemencia respecto de la idea del constructo social (y la correspondiente inaccesibilidad de la naturaleza) es particularmente llamativa, especialmente frente a todas las pruebas corporales en sentido contrario. Como escribió una de los seguidoras más destacadas de Beauvoir: “El patriarcado tiene un... control poderoso a través de su exitoso hábito de hacerse pasar por naturaleza”.³³ En otras palabras, no se piense que la preocupación por las “construcciones sociales” impulsó una búsqueda de la verdadera naturaleza de la diferencia sexual, deslindada de su ropaje social, pues fue lo contrario. De hecho, se podría detectar en las feministas más representativas de la teoría del “constructo social” un malestar generalizado sobre el cuerpo en sí, especialmente el femenino,³⁴ cuando perseguían cosas que evidentemente no eran “constructos”, como la maternidad misma.³⁵ Y así fue como la teoría feminista invocó desde el principio el temido “estereotipo”, comúnmente utilizado para oponer restricciones

rígidas de un sexo u otro a ciertas actividades o tipos de personalidad, para cuestionar, y eventualmente negar, cualquier realidad antecedente. Este es el caso del “estereotipo” más corriente que consiste en pensar que si alguien dice “ser mujer” debería *serlo en realidad*.³⁶ De hecho, detrás de la tesis central de Simone de Beauvoir, a saber, que el “concepto de mujer” le ha sido impuesto desde fuera, está su profundo compromiso existencialista: “La definición del varón es la de un ser no dado, que se hace lo que es... Él es una idea histórica. La mujer no es una realidad fija, sino un devenir; hay que compararla con el varón en su devenir; es decir, hay que definir sus *posibilidades*”.³⁷ En de Beauvoir ya está claro que el *propio cuerpo* podría, en principio, formar parte de este devenir en la medida que muestra una cierta preferencia por la reproducción asexual, que liberaría a las mujeres de las humillaciones y estorbos que les acarrea el propio cuerpo femenino.³⁸

Algunas feministas querían llamar las cosas por su nombre y declarar francamente que el problema entre los sexos era la *distinción sexual en sí*. El caso más notable es Shulamith Firestone, quien hizo estos comentarios en 1970.

“Así como para asegurar la eliminación de las clases económicas se requiere la revuelta de las clases bajas (el proletariado) y... su apropiación de los medios de *producción*, del mismo modo, para asegurar la eliminación de las clases sexuales se requiere la revuelta de la clase baja (mujeres) y la toma del control de la *reproducción*: no solo la devolución total a las mujeres de la propiedad de sus propios cuerpos, sino también de su (temporal) toma de control de la fertilidad humana: la nueva biología de la población, así como todas las instituciones sociales de procreación y crianza. Y así como el objetivo final de la revolución socialista no fue sólo la eliminación del *privilegio* de clase económica, sino de la *distinción* de clase económica en sí misma, el objetivo final de la revolución feminista debe ser, a diferencia del primer movimiento feminista, no solo la eliminación del *privilegio* masculino sino de la misma *distinción sexual*: las diferencias genitales entre seres humanos ya no importarían culturalmente. (Una reversión a una *pansexualidad* sin obstáculos —la “perversidad polimorfa” de Freud— probablemente reemplazaría a la hetero/homo/bi-sexualidad). La reproducción de la especie por un sexo en beneficio de ambos sería reemplazada por (al menos la opción de) reproducción artificial: los niños nacerían de ambos sexos por igual, o independientemente de cualquiera, como quiera que se mire; la dependencia del niño de la madre (y viceversa) daría paso a una dependencia muy reducida de un pequeño grupo de otros en general y cualquier inferioridad restante con respecto a los adultos en la fuerza física se compensaría culturalmente. La división del trabajo terminaría con la eliminación total del

trabajo (a través de la cibernética). Se quebraría la tiranía de la familia biológica”.³⁹

El hecho de que la visión de Firestone de un futuro sin la distinción de sexos depende de las tecnologías de reproducción asistida, ya que su condición de posibilidad muestra el enredo de utopías políticas y tecnológicas sobre las que, en última instancia, se basaría el concepto de “identidad de género”. ¿Habría sido posible imaginar que un varón pudiera ser “realmente” una mujer (o viceversa) si no hubiéramos imaginado también que sería posible transformarlo en uno por medios biotecnológicos? La siguiente historia médica de esta distinción sugiere lo contrario.

2.4. La invención pseudocientífica del “sexo” y del “género”

En las décadas de 1950 y 1960, el término “género” comenzó a ser utilizado formalmente por psicólogos y psiquiatras que trabajaban con personas con trastornos de desarrollo sexual, quienes debido a sus genitales de apariencia ambigua (es decir, “hermafroditismo”) no podían ser identificados fácilmente en términos de masculino o femenino.⁴⁰ En ese momento y en ese entorno, el término fue tomado del léxico inglés para designar el “constructo social” más antiguo, como distinto del “sexo”, aunque con una disyunción aún más clara.⁴¹ De hecho, se pensaba que se podía inculcar un “rol de género” a través de la educación después de una “asignación sexual” quirúrgica, luego de la decisión de criar a un niño con el trastorno como niño o niña.⁴² El médico más famoso fue el psicólogo John Money. Además de una amplia gama de intereses sociales sexuales, como superar los tabúes contra el incesto y la pedofilia,⁴³ promover el uso de la pornografía en la educación,⁴⁴ y los juegos sexuales para niños,⁴⁵ Money estaba fascinado por el fenómeno del hermafroditismo. Pero Money no limitó su teoría del “rol de género” al raro trastorno del desarrollo sexual. Más bien, lo extendió a todos los niños, mediante la hipótesis de que cada niño era al nacer, psicosexualmente hablando, similar a un hermafrodita, en el sentido de estar igualmente disponible para la “impresión” de un “rol de género” de cualquier tipo, dadas las influencias ambientales adecuadas.⁴⁶ De esta manera, colocó efectivamente el cuerpo de *todos* en el limbo sexual. Incluso de manera más radical, y al igual que de Beauvoir, anhelaba la experimentación biotecnológica en el propio cuerpo –más allá de la experimentación cosmética en la que fue pionero–, que traería a los mamíferos la posibilidad de una inversión sexual real y/o partenogénesis, algo que observó en ciertos peces (que se reproducen a veces como machos y otras como hembras) y lagartijas.⁴⁷

Por supuesto, una vez que el sexo y el género se han separado el uno del

otro, la fuente de un “género” en desacuerdo con el sexo de uno también puede ser una influencia *interna*, una “identidad de género central” profundamente arraigada,⁴⁸ un “sentimiento interno” de lo que se supone que tienen los miembros del sexo opuesto. Este es el caso de la “disforia de género”, anteriormente conocido como “trastorno de la identidad de género”, donde no hay ningún trastorno aparente en el desarrollo sexual a nivel fisiológico.⁴⁹ Aquí, los relatos sobre el origen del “género” se movieron rápidamente del tipo “naturalista” —una “identidad de género central” profundamente arraigada— al tipo radicalmente voluntarista —“autoidentificación”—, y actualmente oscila según sea necesario según el contexto. El hecho de que la “mujer transgénero” en el caso de *Harris Funeral Homes* haya “sabido que es mujer durante la mayor parte de su vida”,⁵⁰ sin excluir la posibilidad de volver al “presente como varón”,⁵¹ revela precisamente esta oscilación. El primero es especialmente útil para los propósitos de la persuasión del público en general, especialmente entre católicos y evangélicos dispuestos a los “argumentos de la ley natural” sobre “la forma en que uno nace”.⁵² Pero el segundo parece tener la ventaja. ¿Qué importa, al final, si uno tiene o no un sentimiento “profundamente arraigado”? ¿Por qué no sólo una elección (como lo fue para los médicos y los padres que eligieron la “asignación”)? De hecho, es digno de mención que, a pesar de las muchas referencias a los sentimientos, en el caso *Harris Funeral Homes* no se utilizan como argumento. (Y si así se usaran, serían prácticamente irrelevantes, ya que los sentimientos no son accesibles al público). Basta que el demandante se haya declarado mujer para que él “sea mujer” y sea tratado como tal.

Una de las ironías de la “identidad de género” (y su antiguo “rol de género”, dado su patrimonio feminista) es que ahora no son más que conjuntos de estereotipos (preferencias, vestimenta, comportamientos o sentimientos) *no* esenciales para el sexo en cuestión, cuando no irrelevantes. Ahora bien, un varón se declara “mujer” precisamente por estas cosas; porque sin un orden natural previo, los estereotipos son todo lo que queda para determinar cómo debe ser sentirse miembro del sexo opuesto. La ironía no ha pasado desapercibida para algunas feministas de la vieja escuela que todavía se preocupan por los estereotipos en el sentido corriente del término, los cuales sólo pueden reconocerse como tales si se sabe, en primer lugar, qué es una mujer o un varón.⁵³ Más trágica es la violencia real ejercida hacia y por personas que desean que sus cuerpos se ajusten a estos estereotipos, ya sea que la teoría de género se aplique a niños con trastornos del desarrollo sexual,⁵⁴ o que se aplique a adultos que buscan alivio de su “disforia de género” a través del sexo – cirugías de reasignación y sus “terapias” asociadas.⁵⁵ De hecho, estas tragedias, junto con la falta de evidencia de que la reingeniería médica de (en su mayoría)

niños (a través de la castración de testículos y estructuras genitales masculinas vestigiales y la introducción de hormonas exógenas de sexo cruzado) podría convertirlas en niñas⁵⁶ u ofrecer alivio a los adultos y a los muchos niños con “disforia de género”, ha desencadenado una crítica muy necesaria de la categoría de “identidad de género” en sí misma.⁵⁷

3. UNA CONSTRUCCIÓN IDEOLÓGICA

La “identidad de género” podría haber sido relegada a la historia de atrocidades médicas si el concepto no se hubiera abierto camino en la teoría feminista que llegó a dominar las disciplinas académicas a partir de la década de 1970.⁵⁸ La más notable entre las teóricas feministas es Judith Butler, autora de una serie de trabajos seminales sobre la teoría del género.⁵⁹ Butler llevó a su conclusión lógica la negación de la realidad inherente a la dicotomía “sexo-género” desde el principio, llegando a afirmar que *incluso el sexo* es “producido socialmente”.⁶⁰ Usando el término acuñado por Money, Butler sugirió que el sexo *de todos* estaba “asignado”. De hecho, para ella, es parte integrante del “producto” que ha de parecer algo *dado*, un original, mientras que de hecho es el *efecto* de un “discurso” que no solo fija la “presunta” naturaleza en su lugar, sino que esconde el “origen real” detrás de ella.⁶¹ En otras palabras, y en términos ontológicos, para Butler, simplemente *no* hay sustancia subyacente (o sexo),⁶² algo que las feministas anteriores dieron por sentado; y toda sugerencia o apariencia de sexo no es más que el “efecto” del “control de fronteras de género”.⁶³ Butler inoculó así completamente el argumento a favor del “género” como una mera “construcción social” contra cualquier evidencia contraria. El resultado de esto es que ahora, felizmente para Butler, no hay ningún soporte subyacente (sustancia, cuerpo o sexo) del cual el “género” sería un accidente o expresión (por disonante que sea).⁶⁴ El “género” es ahora un “artificio que flota libremente”,⁶⁵ liberado de cualquier terreno y punto de referencia preexistentes. En consecuencia, no necesita ninguna justificación para estar en desacuerdo con el propio “sexo” corporal –una palabra que ella pone entre comillas de miedo–, ni siquiera con la propia “identidad de género central”. De hecho, Butler rechaza todos los populares “argumentos de la ley natural” sobre “la forma en que uno nace”.⁶⁶ “Género”, para Butler, significa liberarnos precisamente de la forma en que nacemos, para despejar el camino para nuestra propia reconcepción. Por lo tanto, más que un simple “artificio flotante”, el “género” es un acto infundado que “realizamos” sobre nosotros mismos, sobre identidades que son infinitamente “fluidas”, adoptando formas infinitamente nuevas con cada nueva “actuación”.⁶⁷ Butler es bastante consciente de traducir, en el nivel de la diferencia sexual, la afirmación de Friedrich

Nietzsche de que “no hay «ser» detrás de hacer, efectuar, devenir... la acción lo es todo”.⁶⁸

Por extremo que parezca, este punto de vista es el de muchos, incluida la Asociación Estadounidense de Psicología,⁶⁹ así como el tribunal del Sexto Circuito cuando define la “identidad de género” como “fluida, variable y difícil de definir” y “carente de una referencia externa fija”.⁷⁰ Es la culminación lógica de un concepto de género que no tiene una relación natural positiva con la realidad encarnada de la diferencia sexual. Cuando Butler dice que “nada garantiza que el «que se convierte en mujer (*woman*)» sea necesariamente hembra (*female*)”,⁷¹ está sacando las inevitables conclusiones del pensamiento de Beauvoir, por muy imprevisto que esto haya sido para la feminista francesa. Como dijo el Papa Benedicto XVI,

“El famoso dicho de Simone de Beauvoir: «mujer no se nace, sino que se llega a ser»... sienta las bases de lo que hoy se propone bajo el término «género» como una nueva filosofía de la sexualidad. Según esta filosofía, el sexo ya no es un elemento dado de la naturaleza que el hombre tiene que aceptar y entender personalmente: es un rol social que elegimos para nosotros mismos, mientras que en el pasado fue elegido para nosotros por la sociedad... Hasta ahora la sociedad hacía esto, ahora lo decidimos nosotros mismos”.⁷²

No debería sorprendernos que la reinención radical del “género” busque, como requiere, una reinención radical del parentesco —y con ella una nueva reproducción de la cultura— sobre la base de los mismos vínculos artificiales y arbitrarios que el nuevo sujeto “generado” tiene con su propio cuerpo. Y así como las intervenciones biotécnicas establecidas por Money fueron la condición de posibilidad de la “reasignación de sexo”, la tecnología de reproducción artificial (ART) es la condición de posibilidad del “nuevo parentesco”, emancipado de los vínculos carnales y establecido por elección (para no mencionar contratos legales con donantes de óvulos y esperma, sustitutos, laboratorios, abogados, así como mucho dinero).⁷³ La ART hace posible el objetivo original de la revolución sexual de destruir la familia⁷⁴ al producir hijos de “ambos sexos por igual o independientemente de ambos”, superando así la dependencia de cada uno con su sexo y la que existe entre ellos y sus hijos, independientemente de cuán contradictoria pueda ser esta nueva “libertad” para los niños que son “deliberadamente contruidos”,⁷⁵ *hechos*, es decir, *no engendrados*.⁷⁶

4. LA ESENCIA DEL GÉNERO Y POR QUÉ “EXISTE”

4.1. “Género” es un término de protesta

Lo que debería estar claro a estas alturas es que “género” es un término de *protesta*. En otras palabras, no se trata primero de autoconstrucción –“decidir por nosotros mismos”– sino de resistencia y subversión de lo que frustra la autonomía radical, es decir, las relaciones naturales en las que estamos atrapados en virtud de nuestra diferencia sexual antes de la elección: las que tenemos con nuestros antepasados, el sexo opuesto y nuestra progenie potencial. Aquí la teoría de la “construcción social” no es del todo incorrecta. *Estamos* socialmente constituidos o integrados. Porque ser niño o niña (varón o mujer) es haber nacido así y, de hecho, haber nacido *simplemente*, ya que ser sexual es ser el tipo de ser que debe su propia existencia a los demás. Debe estar siempre ya en relación con el sexo opuesto, independientemente de cómo nos sintamos al respecto y si contraemos matrimonio o no (o uno de sus sustitutos). Finalmente, ser niño o niña (varón o mujer) es ser siempre ya potencialmente madres o padres del sexo opuesto, algo que implica un futuro que no es simplemente una cuestión de “elección”, ni simplemente de nuestra control.⁷⁷ El constructo de “género” existe para resistir precisamente el hecho de pertenecer al ritmo de *generación*, la *sustancia misma* de la diferencia sexual y de la palabra que ahora ocupa.

Está bastante claro por qué nos resistimos a las tres relaciones que integra la diferencia sexual. Ellas implican todo tipo de cargas, enredos y pretensiones (o “expectativas”), todo, nuevamente, antes de la elección. En términos liberales, son limitaciones a nuestra libertad. En términos de revolución sexual, son “represivas”. En términos posmodernos, son “operaciones de poder” o “control de fronteras de género”.⁷⁸ Todo lo anterior las hace, por lo tanto, “inseguras”, y no sólo por el abuso ocasional, incluso frecuente, sino *por definición*. Son los frentes clave de la “guerra de todos contra todos”. Este antagonismo innato podría ser explícito como lo es en Catharine MacKinnon o Andrea Dworkin, quienes *definen* el sexo como “violación”⁷⁹ y abogan por dar la espalda a la guerra como “pacifistas”, por así decirlo.⁸⁰ O puede ser implícito, como es para aquellos que todavía quieren entrar en la refriega pero la *contienen* con “protecciones” y “reglas de enfrentamiento”, especialmente las que se refieren al consentimiento.⁸¹ En cualquier caso, el antagonismo con respecto a las tres relaciones naturales se da por sentado. Por eso han sido desterradas del “estado de naturaleza”,⁸² empezando por la condición misma de nacer.⁸³ Por eso insistimos en que estas tres relaciones naturales *no* son originales y, por eso, *no es bueno* estar juntos: un hijo, una hija, un esposo, una esposa, una

madre, un padre. Nos referimos aquí, por supuesto, al fundamento antropológico de la teoría política moderna, que tuvo un efecto no menor en la concepción de las tres relaciones familiares en la era moderna, y especialmente en el Nuevo Mundo, donde se tenía la impresión de empezar de nuevo.⁸⁴ En este contexto, de Tocqueville observó el efecto directo de la nueva teoría política: “La trama del tiempo se rasga en cada momento y se borra la huella de las generaciones. Te olvidas fácilmente de los que te han precedido y no tienes idea de los que te seguirán”.⁸⁵

4.2. Concepciones contrapuestas de la libertad

Esta percepción de antagonismo está, por supuesto, ligada a la concepción dominante de libertad, donde la libertad ya no está en una relación *previa* al bien (objetivo), es decir, antes de cualquier deliberación o acción.⁸⁶ Joseph Ratzinger resumió esta concepción dominante cuando escribió: “La demanda radical de libertad.. que hoy da forma en gran medida a la mentalidad pública, prefiere no tener desde ni hacia, no ser de ni para, sino estar totalmente en libertad”.⁸⁷ Por eso, en última instancia, argumenta, el aborto es tan sacrosanto para nosotros. No es sólo que el niño en el útero ataque a la madre, sino que representa el ataque de nuestros padres a todos nosotros: el simple hecho de que debemos nuestra vida a otros que, a su vez, nos la dan. Por lo tanto, continúa,

[La demanda radical de libertad] considera lo que en realidad es la figura fundamental de la propia existencia humana como un ataque a la libertad, que la ataca antes de que cualquier individuo tenga la oportunidad de vivir y actuar. El grito radical por la libertad exige la liberación del hombre de su propia esencia como hombre. En la nueva sociedad, las dependencias que restringen el yo y la necesidad de la entrega ya no tendrían derecho a existir. (27-28)

Si seguimos la lectura de Ratzinger sobre el aborto, podríamos decir que para quienes se nos permitió ser “atacados” por nacimiento, la construcción del “género” es la mejor píldora del “día después”, porque oculta todos los signos reveladores de nuestro ser “desde y hacia”. Es el *tiro de gracia* de todos los proyectos liberacionistas modernos y posmodernos.⁸⁸

4.3. Pecado original: siempre antiguo, siempre nuevo

En este punto, uno podría preguntarse: “¿Es esto algo nuevo?”. La desconfianza de las relaciones en la que estamos atrapados es antigua. Sí que abusamos unos de otros; y (casi) siempre lo hemos hecho, como atestiguan los mitos

antiguos (llenos de padres brutales, madres devoradoras, hijos parricidas y hermanos fraticidas), junto con la práctica antigua misma (por ejemplo, sodomía, bestialidad, misoginia, divorcio, concubinato, aborto, infanticidio).⁸⁹ Aquí no hay nada moderno. Pero lo moderno es hacer de este abuso la primera, última y más definitiva palabra, la que describe lo más original, no el *pecado* original (donde la *verdad* es pensar en nuestros padres como tiranos) ni una tentación.⁹⁰ Incluso los grandes representantes de la antigüedad, ajenos al mundo bíblico, fueron capaces de vislumbrar la distinción entre lo natural y lo patológico con su “animal social, hablante y político”.⁹¹

Pero quizás, de forma aún más radical, lo que distingue a la modernidad es el intento de *invisibilizar* toda la evidencia desnuda de estas relaciones, mientras huelen a algo que ya existe (no meramente opcional). En una línea similar, Hanna Arendt dijo de la ideología moderna que es “el experto rechazo de [lo visible]”.⁹² Si la modernidad es *poscristiana*, necesariamente debe luchar contra todas las cosas, visibles e invisibles, ya que el Dios cristiano es el Dios que creó todas las cosas y luego las reunió a través del Hijo Encarnado, incluyendo todos los paganos *semina Verbi*. No puede simplemente volver al paganismo (a “otros dioses”). Debe ir más atrás. Como sugiere David Bentley Hart, debe remontarse al único “otro dios” que queda: “la nada” de la “subjetividad espontánea”.⁹³ O, con Del Noce, al nihilismo que “no ve la diferencia”. Quizás ésta sea la “novedad de siempre” del pecado original “siempre antiguo”.

Por supuesto, las relaciones naturales no desaparecen simplemente en el vacío; la cuestión es, más bien, que no representan ningún orden natural previo. Primero, se declara *con vehemencia* que *no* representan ningún orden natural previo (contra todas las apariencias). Entonces se declaran meras “opciones” disponibles para la voluntad indeterminada. Y finalmente se las pone bajo control y gestión en una nueva forma contractual “más segura”.⁹⁴ Las uniones matrimoniales son meramente “voluntarias”⁹⁵ y no solo en tanto uniones. Tener un hijo es una mera “elección” y, si se decide tener uno, es un “derecho” obtenerlo por todos los medios disponibles. Incluso la relación del niño con sus padres se vuelve a concebir: el niño se convierte en un “adulto putativo” con quien los padres están “en negociación”.⁹⁶ Pero la condición de posibilidad de todo esto, incluso si llegó después, es que nuestra propia relación a nuestros propios cuerpos es una elección negociable. Si nuestra subjetividad (libertad) no tiene nada que ver con nuestros cuerpos, entonces no tiene nada que ver con la “huella de generaciones” inscrita en ellos.

Bien puede ser que la mayoría de la gente se comporte como si su subjetividad *efectivamente* tuviera algo que ver con sus cuerpos. Es posible que aún se

casen con el sexo opuesto, conciban a sus hijos a la antigua y se identifiquen como el “género” que coincide con el sexo en su certificado de nacimiento; pero esto solo tiene que ver con la “elección”, no con su asentimiento al orden dado de las cosas. Dicho esto, cuanto más contravenga la elección la “opción” anterior y la reemplace por una nueva —con la ausencia deliberada de hijos, la práctica homosexual, un género que varíe con el propio sexo o la fabricación de hijos—, más se demuestra una resistencia exitosa a cualquier insinuación de que *estamos* constituidos, antes de nuestra elección, en las tres relaciones. Por eso, sin importar la mayoría estadística, la vieja aberración será la nueva norma, y la vieja norma será cada vez más sospechosa, como la obstinada resistencia de la “realidad” a nuestra libre resistencia.

Dada la reconfiguración de las tres relaciones, podría decirse con razón que el “género” es diabólico en sentido técnico, porque separa (διάβάλλω) cosas que van juntas: nacimiento y diferencia sexual, diferencia sexual y sexo, luego sexo y maternidad y paternidad —y luego los vuelve a unir en sus propios términos.⁹⁷ Elegir el “género” de uno es darse a luz a uno mismo (autoidentificación). Se trata entonces de valerse de una “pansexualidad sin obstáculos” (orientación autodeterminada). Finalmente, es ser el dueño del futuro de uno tomando el control de la reproducción, “cortando toda [nuestra] posteridad en cualquier forma que queramos”.⁹⁸

En vista de la razón por la que buscamos deshacernos de las tres relaciones naturales básicas, podríamos preguntarnos si realmente hemos logrado asegurar más libertad y mayor individualidad para nosotros mismos. Recuérdese que es porque siempre hay una realidad social detrás de cada sustancia (o sexo) “asignada” que Butler cuestiona la idea misma de una sustancia subyacente (o sexo).⁹⁹ De hecho, Butler pone palabras como “yo” o “sujeto entre sus comillas de miedo posmodernas porque solo existen como productos y cautivos de “operaciones de poder”. Para ella no existe una sustancia “prediscursiva” ni sujeto que se mantenga neutralmente al margen de las relaciones de poder.¹⁰⁰ Y dada su opinión de que el “discurso” es una relación de poder, la única opción para el “yo” putativo es rechazarlo cuestionando la “aparición” de la sustancia —en forma de “fluidez”, de amorfa no-identidad”,¹⁰¹ de “atributos que flotan libremente”.¹⁰² Simone de Beauvoir, a su manera, ya había recorrido este camino en su nerviosa explicación de la biología, mucho antes de su explicación de las influencias sociales, cuando sugirió una preferencia por las formas de reproducción con *la menor cantidad de relación* (es decir, asexual, hermafrodita, fecundación fuera del cuerpo femenino), aunque éstas ocurran en el nivel de la vida biológica donde existe la *menor* individualidad (p. ej., en bacterias, protozoos, gusanos anélidos, moluscos, peces, sapos y ranas).¹⁰³

Debemos señalar que esta conclusión auto-subversiva no solo le ocurre al posmodernismo, que es franco acerca de su negación de un sujeto “prediscursivo”.¹⁰⁴ Los liberales, como Martha Nussbaum, se resisten a Butler, quien nos niega cualquier “agencia precultural”, condenándonos así permanentemente a la esclavitud y a gestos desesperados de resistencia.¹⁰⁵ Nussbaum defiende muchas de las mismas causas que Butler, pero sobre bases radicalmente diferentes, a saber, la autodeterminación del individuo autónomo, libre antes de la elección.¹⁰⁶ Pero aquí también, por mucho que escuchemos hablar de sujetos robustos que trazan sus propios cursos, toman sus propias decisiones, escogen sus vínculos, el individuo liberal tiene que abstraerse del orden real en el que ya está incrustado, el que lo hace el individuo real que es.¹⁰⁷ Para ser “libre” debe resistir vigorosamente su esencia misma (dada), comenzando por excluirla desde el principio en el “estado de naturaleza” deliberadamente construido.¹⁰⁸ Precisamente en virtud de la misma clase de yo que imagina ser —autónomo, libre, etc.— él debe oponerse a sí mismo. Esto no podría ser más evidente en los intentos que estamos haciendo ahora para cancelarnos —en el ajetreado campo de la biotecnología— “haciendo la transición” a algo diferente de lo que somos: otro género, incluso otra especie. En este caso, es el agente autónomo, el que se autodetermina, quien se cancela a sí mismo, pero por las mismas razones por las que el sujeto ya ha sido negado por posmodernos como Foucault y Butler. Donde hay una relación *previa*, nosotros no podemos ser. A pesar de las diferencias, el resultado auto-subversivo es el mismo.¹⁰⁹ Aquí se pueden ver los rastros de la “oferta del diablo”, donde “tener el mundo entero” —superar los “límites” de las relaciones naturales— realmente tiene el costo de “la propia alma”, de ser *cualquier cosa y cualquiera* en particular.¹¹⁰ Como dijo la poeta lesbiana Eileen Myles sobre su preferencia de no tener *un* pronombre, sino usar “ellos” para un sujeto singular,

“Estoy obsesionada con esa parte de la Biblia cuando a Jesús se le da la oportunidad de curar a una persona poseída por demonios, y Jesús dice: «¿Cómo te llamas?» y la persona responde: «Mi nombre es legión». Todo lo que no es normativo es mucho.. Parte de esto es sólo la ficción de estar vivo. En cada paso, estás inventando quién eres”.¹¹¹

Observando este destino irónico del proyecto de género moderno y posmoderno, que nos haría sacrificar nuestras propias almas, ya sea nuestra naturaleza enraizada real, ya sea nuestro propio ser, a la fluidez para ser libres, comentó Juan Pablo II:

“El llamado «sexo seguro», que es promocionado por la «civilización de la

tecnología», en realidad, en vista de los requisitos generales de la persona, es radicalmente inseguro, de hecho es extremadamente peligroso. Pone en peligro tanto a la persona como a la familia. ¿Y cuál es este peligro? Es la pérdida de la verdad sobre uno mismo y sobre la familia, junto con el riesgo de una pérdida de libertad y, en consecuencia, de una pérdida del amor mismo”.¹¹²

¿Existe otra forma de ser libre?

5. OTRA MANERA

Dados los resultados del destierro de las relaciones naturales del paraíso moderno, y ahora, más radicalmente, del mundo visible en conjunto, consideremos otro camino mientras retomamos la preocupación moderna y posmoderna que anima al nuevo “género”. Está bastante claro esa preocupación es el miedo al poder detrás de la idea de lo dado de las cosas. Lo que quizás sea menos claro es cuánto contribuye a esa preocupación el relato cristiano de lo dado de las cosas, incluso inspirando la “solución” herética: “no hay ningún «ser» detrás del hacer”. De hecho, el relato cristiano de la creación es la declaración más radical sobre la contingencia del orden dado, porque el mundo *en todos los aspectos* es creado. Es *ex nihilo*. Su ser dado, por tanto, no podría estar más sujeto al poder de Dios. Y, sin embargo, es precisamente este relato el que puede ofrecer otra solución. ¿Por qué?

Según el relato cristiano, el mundo no está “llamado para”. No es el resultado de una demanda de algo preexistente que necesita actualización, ni es el resultado de la propia necesidad de Dios. Al contrario, Dios crea “de su bondad”.¹¹³ De esta manera, lejos de ser un menosprecio del mundo, la creación *ex nihilo* coloca la liberalidad y la generosidad divinas en el corazón mismo del ser mundano. Se puede decir con razón que la creación es un “regalo”, como Kenneth Schmitz ha esbozado con tanta maestría.¹¹⁴ Dada la preocupación que subyace a la teoría del “género”, debemos señalar, junto con Schmitz, que un mundo concebido de esta manera se entrega a sí mismo con su propia integridad ontológica, inteligibilidad e interioridad metafísica (hasta el punto de que en las criaturas libres esto se convierte en la posibilidad del mal y la “toma de riesgos” para el Creador mismo).¹¹⁵ Esta es la otra cara de la dependencia total de un Creador. Uno es sólo en virtud de recibir su ser —*esse creatum*— de Dios; pero *entonces* uno es el “sujeto creado de la propia existencia”.¹¹⁶ Podemos ver esta doble dimensión de la metafísica de la creación en el

nacimiento de un niño que existe como “un regalo y una tarea, como un hecho consumado y como una misión a realizar libre y creativamente, en el tiempo”.¹¹⁷ Ser creados implica estar fuera de la Escila y la Caribdis del esencialismo estático y del puro devenir (“fluidez”). Aunque, para las criaturas libres, el hecho de sernos entregados como sujetos de nuestra propia existencia significa que somos capaces de actuar como si fuéramos un puro devenir, huyendo en lugar de asumir el don de las cosas.

Necesitamos ir aún más lejos para comprender la naturaleza del orden dado (creación). En última instancia, la plena inteligibilidad de la creación como don depende del Dios de la revelación.¹¹⁸ En efecto, es porque hay en Dios un Hijo eterno que el mundo no es necesario para Dios, como dijo Santo Tomás.¹¹⁹ Y es por la misma razón –que hay uno en Dios que es *engendrado*, *no hecho*– que existan cosas *hechas* en absoluto.¹²⁰ El significado de esto para nuestros propósitos es decir algo más sobre la naturaleza del carácter gratuito del mundo, a saber, que *no es arbitrario*. Si el acto creador no es el acto de un Dios necesitado, tampoco es una mera demostración de poder. Aquí nos encontramos cara a cara con la noción escolástica de poder “ordenado”, según la cual la creación es la expresión *ad extra* de la omnipotencia divina *ad intra*, que es la omnipotencia de la *generación*, como insistía Santo Tomás.¹²¹ Esta calificación de poder divino operante en la creación del mundo nos permite ver mejor la *forma* del ser mundano, que se debe enteramente a la causalidad divina y, al mismo tiempo, es un don para sí mismo con su propio *ser-en-sí* (*actus essendi*, esencia, y libertad). El mundo tiene una forma *filial*:¹²² “En él vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser, porque también nosotros somos su descendencia” (Hch 17,28).

Volver a este sentido más profundo de la causalidad creativa divina –entendida en términos de *don*, en su forma paradigmática de generación– sería útil en un contexto en el que toda relación anterior al consentimiento se ve solo en términos de una “operación de poder” que se esconde detrás de su sirvienta creada: naturaleza, sustancia, sexo e incluso “identidad de género”. Cuando Butler dice que la sustancia no siempre ha estado ahí, sino que ha sido constituida por el poder, se hace eco de manera débil (aunque distorsionada) de la contingencia radical de las cosas, que proviene de la doctrina cristiana de la creación *ex nihilo*. Más aún, cuando dice que el significado de las cosas no está *ahí* simplemente para ser *descubierto* –que hay un “discurso performativo” que “parece producir lo que nombra, instituir su propio referente, nombrar y obrar, nombrar y hacer”¹²³– una vez más se hace eco (débilmente) de la doctrina de la creación, que dice que el significado del mundo (*logos*) es *dado* al ser hecho: “En el principio era el Verbo” (Jn 1,1). Pero no pudiendo ver el

verdadero carácter del poder que crea como una expresión de la generación eterna –dándose el mundo a sí mismo, respetando su naturaleza y llamándolo por su nombre propio– Butler solo puede ver el significado “supuesto” en el mundo como una mera máscara detrás de la cual se esconde el nefasto juego de poder para controlarnos. En resumen, asumir una idea herética de la creación –tanto en el sentido voluntarista como en el nominalista– exige renunciar a todo significado, de hecho, a todas las *palabras*, poniéndolas entre las comillas de miedo que cubren las páginas de todo texto posmoderno. No hace falta decir que, como defensa contra la comprensión herética de la creación, uno debe convertirse en un agente de la misma creación herética de uno mismo.¹²⁴ Uno debe comenzar de nuevo, de la *nada*, *sin dar nada por sentado*, con un simple acto de poder arbitrario, “como Dios”.¹²⁵ Sólo que esta vez uno debe permanecer en puro flujo para mantener las cosas abiertas.¹²⁶ En resumen, un retorno a la verdadera naturaleza (trinitaria) de la creación y su metafísica ayudaría a abordar nuestra preocupación colectiva sobre el poder, permitiría aceptar el hecho de ser creados, y permitirnos *aceptarnos a nosotros mismos* (junto con toda la realidad, creada y no creada).

6. CODA

No debemos dejar de notar la situación única en la que se encuentran los cristianos hoy: son los custodios solitarios de realidades que técnicamente no son asuntos de fe, incluso cuando son descartados *como* “asuntos de fe”. Chesterton describió esta situación única hace más de un siglo.

“Todo será negado. Todo se convertirá en un credo. Es una postura razonable el negar las piedras en la calle; será un dogma religioso afirmarlas. Es una tesis racional que todos estamos en un sueño; será cordura mística decir que todos estamos despiertos. Se encenderán fuegos para testificar que dos y dos son cuatro. Se desenvainarán espadas para demostrar que las hojas son verdes en verano. Nos quedaremos defendiendo, no sólo las increíbles virtudes y la cordura de la vida humana, sino algo más increíble aún, este inmenso universo imposible que nos mira a la cara. Lucharemos por los prodigios visibles como si fueran invisibles. Miraremos la hierba imposible y los cielos con un coraje extraño. Seremos de aquellos que vieron y creyeron”.¹²⁷

A pesar de toda la oscuridad de esta nueva situación, lo que se ha vuelto más claro ahora es la conexión profunda entre “este enorme universo imposible que nos mira a la cara” y aquel “en el que todas las cosas fueron creadas. .

. y mantenernos unidos”. En cierto sentido, es “una cuestión de fe” “crear” que una mujer es una mujer, pero no, por supuesto, en el sentido privatista e irracionalista de la “fe”. Es porque la apertura fundamental de la mente a Dios abre nuestra mente a las cosas del mundo, que son racionalmente accesibles, y nuestros ojos a lo que está frente a nuestras narices.¹²⁸

¹ Augusto Del Noce, “Lettera a Rodolfo Quadrelli” (unpublished letter, 1984), <http://www.tempi.it/del-noce-parlava-nichilismo-gaio-simbolo-omosessualita#.VsIn1fkrLIU> (traducción mía).

² Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, in *The Portable Nietzsche*, trans. Walter Kaufmann (New York: The Viking Press, 1968), 272

³ Al comentar sobre el prefijo “cis”, señala Nancy Pearcy, “El término se acuñó para implicar que incluso cuando su género se alinea con su sexo biológico, no existe una conexión natural. Tu identidad básica como varón o mujer. . . ya no se sigue metafísicamente de su biología, sino que debe ser determinado por un acto de voluntad” (Love Thy Body [Grand Rapids: Baker Books, 2018], 214).

⁴ No estoy sugiriendo que “género” sea algo además de “sexo”, ni que debamos usar el término. La única razón para el uso del término aquí es mostrar hasta qué punto el término inglés tiene sus raíces en la generación, y así mostrar el carácter diabólico del uso actual del mismo.

⁵ Cf. El Diccionario de Inglés de Oxford, s.v. “Género” (Oxford: Oxford University Press, 1971). Como señala Prudence Allen, la raíz del término se usa consistentemente para designar algo vinculado a la generación, tanto en la filosofía griega antigua como en el Antiguo y el Nuevo Testamento (Prudence Allen, “Gender Reality vs. Gender Ideology”, *Solidarity: The Journal of Catholic Social Thought and Secular Ethics* 4, n° 1 [2014]: 25-26). Por su parte, se cree que “sexo” está conectado con el latín *seco*, *secare*, que significa “cortar” o “dividir”, de donde obtenemos las palabras en inglés “sección”, “segmento”, “intersección”, entre otros. Consulte el Diccionario de etimología en línea, s.v. “Sex(n)”, <https://www.etymonline.com/search?q=sex+%28n%29>. Por su parte, *secare* tiene su raíz en el protoindoeuropeo “sek”, que da origen a los ingleses “scythe”, “saw”, “sickle” y “sword”.

⁶ “Todo ser humano que nace debe su existencia a un proceso sexual; ha sido engendrado y nacido”(Hans Urs von Balthasar, *Dramatis Personae: Man in God*, vol. 2, *Theo-drama* [San Francisco: Ignatius Press, 1990], 369).

⁷ Véase la discusión de Balthasar sobre la reciprocidad de generación y muerte, especialmente en relación con la discusión patristica sobre el sexo en el paraíso, en *Dramatis Personae*, vol. 2, *Theo-drama*, 374-76; Hans Urs von Balthasar, *The Christian State of Life* (San Francisco: Ignatius Press, 1984), 92-103. Balthasar no vincula la sexualidad con la muerte simplemente (como lo hicieron muchos de los Padres griegos), aunque sí sostiene que está marcado por ella, de modo que el sexo debe haber sido diferente en el Paraíso, compartiendo elementos de los dos “estados de vida” (El estado de vida cristiano, 102-03).

⁸ También existe la partenogénesis, que es sexual en el sentido de que hay un organismo “femenino” con órganos femeninos que produce huevos que duplican su propio material genético.

⁹ Cf. la discusión metafísica de este movimiento en el ser orgánico en lo que se refiere a la cuestión de la relación entre lo universal (especie) y lo particular en D.C. Schindler, “La diferencia perfecta: el género y la analogía del ser”, *Communio: International Catholic Review* 43, no. 2 (Verano de 2016): 212-15.

¹⁰ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trad. Constance Borde y Sheila Malovany-Chevalier (1949; Nueva York: Vintage Books, 2011), 36.

¹¹ Beauvoir, *The Second Sex*, 44. En su primer capítulo, “Datos biológicos”, de Beauvoir concluye que la hembra humana, en comparación con todas las demás hembras del mundo animal, es la más absorbida por la maternidad, ya que ninguna otra progenie tarda tanto en pararse sobre sus propios pies como el niño humano. De hecho, el cuerpo femenino humano es el más problemático para De Beauvoir porque las exigencias que el niño humano hace a su madre están totalmente en desacuerdo con el hecho de que ella pertenece a la especie en la cima de una cadena en la que los miembros individuales han adquirido la mayor individualidad, siendo los menos subordinados a su propia especie (31, 34).

¹² Hans Jonas, *The Phenomenon of Life* (Nueva York: Dell Publishing, 2001), 99-107. En su examen del metabolismo y el paso de la vida vegetal a la animal, Jonas se refiere a la dialéctica de la “espada de doble filo” entre el aumento de la “personalidad” (individualización), marcada por una mayor percepción, locomoción y emoción, y una mayor dependencia de y exposición al medio ambiente. También podríamos agregar al lado de una mayor individualización: mensajes más rápidos de los sentidos al cerebro, más memoria, más capacidad para aprender y cambiar el comportamiento. Sobre este punto, véase Susan Waldstein, “Lectura de la jerarquía natural en clave trinitaria”, *Communio: International Catholic Review* 42, no. 4 (Invierno de 2015): 652-92, y Susan Waldstein, “La reproducción sexual no es un accidente cósmico”, *Humanum*, 2016: 4, <http://humanumreview.com/articles/convergent-evolution-and-the-teologia-del-cuerpo>.

¹³ Cf. Robert Spaemann, *Persons: The Difference between “Someone” and “Something”*, trad. Oliver O’Donovan (Oxford: Oxford University Press, 2006), 67-69; 184-86.

¹⁴ Ver la discusión del cardenal Joseph Ratzinger sobre la novedad del Dios bíblico que, precisamente como un “Tú”, invitando al hombre a la comunión, hace de la persona humana una realidad última, es decir, no una penúltima en el camino. a una unidad indiferenciada (Verdad y tolerancia, trad. H. Taylor [San Francisco: Ignatius Press, 2004], 34). De hecho, como dice Spaemann, la idea misma de la “persona” se debe al cristianismo: “Sin la teología cristiana no habríamos tenido nombre para lo que ahora llamamos «personas»... Eso no quiere decir que solo podamos hablar de manera inteligible de personas sobre supuestos explícitamente teológicos, aunque es concebible que la desaparición de la dimensión teológica de la idea pueda, a la larga, provocar la desaparición de la idea misma” (*Persons*, 17-18). En este punto, Balthasar contrasta la novedad cristiana con la antigua: “Para Heráclito, lo divino era «aquello que permanece todavía en cambio», que abarca y trasciende a la vez las parejas contrarias. Plotino lo perfecciona eliminando el «Uno» que no conoce ningún término opuesto por encima del «espíritu» que tiene su vida en la tensión entre pensar y ser pensado, entre amar y ser amado, entre «Yo» y «Tú», fuente de todo amor e intuición, no puede ser en sí mismo un «Tú» amoroso. Un último punto es la consecuencia necesaria de esto: en tercer lugar, el absoluto divino, que no puede dejar de ser el objeto y la meta de todo el esfuerzo religioso del hombre, desaparece en el reino de lo que no se puede pronunciar, lo que carece de un «Tú»: es eso que se ama, eso a lo que se debe atribuir toda bondad, pero como permanece separado impersonalmente de todo diálogo entre «Yo» y «Tú», sólo puede alcanzarlo quien deja atrás su ser personal como limitación y penetra hasta lo que está desprovisto de contrarios” (Hans Urs von Balthasar, *Creator Spirit*, vol. 3, *Explorations in Theology* [San Francisco: Ignatius Press, 1993], 26).

¹⁵ Antes de los años 50, cuando apareció la distinción “sexo-género”, el término “género” se usaba tanto para referirse a individuos (y como sinónimo de “sexo”) como gramaticalmente, como en el caso de los sustantivos “de género”: aunque predominantemente se utilizó en el último sentido. Véase *The Oxford English Dictionary*, s.v. “gender”.

¹⁶ Sobre el uso reciente de los dos términos y su eventual bifurcación, ver David Haig, “The Inexorable Rise of Gender and the Decline of Sex: Social Change in Academic Titles, 1945-2001”, *Archives of Sexual Behavior* 22, no. 2 (Abril de 2004): 87-96.

¹⁷ La Oficina de las Naciones Unidas del Asesor Especial en Cuestiones de Género (OSAGI) proporciona esta definición: “«Género» se refiere a los atributos sociales y oportunidades asociados con ser varón o mujer y las relaciones entre mujeres y varones, niñas y niños, así como las relaciones entre mujeres y varones. Estos atributos, oportunidades y relaciones se construyen socialmente y se aprenden a través de procesos de socialización. Son específicas del contexto / tiempo y son cambiables” (“Concepts and definitions”, ONU Mujeres, agosto de 2001, <http://www.un.org/womenwatch/osagi/conceptionsanddefinitions.htm>).

¹⁸ Asociación Americana de Psicología, “Pautas para la práctica psicológica con personas transgénero y no conformes con el género”, *American Psychologist* 70, no. 9 (2015), 832-64, doi.org/10.1037/a0039906.

¹⁹ Asociación Americana de Psicología, “Pautas para la práctica psicológica con clientes lesbianas, gays y bisexuales”, *American Psychologist* 67, no. 1 (2012), 10-42, doi.org/10.1037/a0024659.

²⁰ American Psychological Association, *APA Dictionary of Psychology*, 2nd ed. (2015), s.v. “gender identity”, <https://dictionary.apa.org/gender-identity>. Véase también la definición proporcionada por el Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales: “La identidad de género es una categoría de identidad social y se refiere a la identificación de un individuo como varón, mujer u, ocasionalmente, alguna categoría distinta de varón o mujer” (Asociación Estadounidense de Psiquiatría, Manual diagnóstico y estadístico de

los trastornos mentales, 5ª ed. [2013], 451).

²¹ Esta es la definición proporcionada por el Tribunal del Sexto Circuito en su decisión en *Harris Funeral Homes v. EEOC*, 884 F.3d 560 (6th Cir. 2018) en *Pet. App.*, 24a – 25a, N.4.

²² Adolf Portmann, *Un zoólogo mira a la humanidad*, trad. Judith Schaefer (Nueva York: Columbia University Press, 1990), 31–62.

²³ El término “animales racionales dependientes” es del volumen de Alasdair MacIntyre con el mismo título, que busca dilucidar el significado moral y filosófico de la animalidad humana, la vulnerabilidad y la discapacidad. Véase Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (Chicago: Open Court Publishing, 2001).

²⁴ En el contexto de su crítica de la ideología de género, el Papa Francisco y la Congregación para la Educación Católica advierten sobre el lugar que juega la cultura en la forma en que se vive la diferencia sexual. El Papa Francisco sugiere una distinción entre “sexo biológico” y un “rol sociocultural” (*Amoris laetitia*, 56). La Congregación para la Educación Católica, por su parte, distingue “la diada femenino-masculino” de las “formas en que la diferencia sexual entre varones y mujeres se vive en una variedad de culturas” (“«Varón y mujer los creó». Hacia un camino de diálogo sobre la cuestión de la teoría de género en la educación” [Ciudad del Vaticano, 2 de febrero de 2019], 6). Ryan Anderson sugiere una distinción similar entre la «realidad biológica y corporal» y «cómo las culturas dan expresión a la diferencia sexual» (“Ni la androginia ni los estereotipos: las diferencias sexuales y la diferencia que hacen”, *Texas Review of Law & Politics* 24, no 1 [Otoño de 2019]: 212–62, en 233). No discuto que existe una distinción entre el hecho de ser sexualmente distinto (un niño o una niña, un varón o una mujer) y “vivir esa diferencia en una variedad de culturas”. Pero hay una distinción más básica, anterior a la variedad cultural. Es entre ser de un sexo u otro (niño o niña) y crecer para convertirse en varón o mujer, lo que implica tanto a la persona que “vive” lo que ya es como a aquellos que ayudan a criarlo o ella (padres, sociedad, cultura). Si comenzamos por ahí, y no inmediatamente por la variedad cultural, nos permitimos hablar positivamente sobre el papel necesario que tiene una cultura en la formación de un niño o una niña hasta la madurez como varón o como mujer, respectivamente. Nos apartamos, en otras palabras, de la agenda que originalmente inspiró la búsqueda de la variedad cultural (comenzando por Margaret Mead) para mostrar cómo las “expectativas” culturales se imponen per se externamente en el sentido arbitrario, según el modelo de “construcción social”, pertenecientes al dualismo naturaleza-crianza. Además, en mi opinión, la distinción tal como se establece una distinción demasiado clara entre lo biológico y la vivencia de la diferencia sexual. Al usar el modificador “biológico” para “sexo”, los términos son presa de la implicación, por involuntaria que sea, de que “vivir” o “expresión” no es biológico y, a la inversa, que “sexo” o “corporal, realidad biológica” no siempre está ya socialmente arraigada y necesita formación y “vivencia” personal. Pero ese, por supuesto, no es el caso. Es el único organismo humano (cuerpo y alma) que es y actúa. Piense, por ejemplo, en la crianza de un niño o la educación de los niños y la construcción de un hogar, todos los cuales son actos indivisiblemente humanos. Piense también en el hecho de que el niño humano nace demasiado pronto” y necesita el “útero social” de la familia. Quizás el problema del que son presa las distinciones anteriores surge de la preferencia por el uso de “biológico” sobre “natural”, siendo el primero una abstracción del segundo. Como dijo Karol Wojtyła, “La expresión ‘orden de la naturaleza’ no puede confundirse ni identificarse con la expresión ‘orden biológico’, ya que esta última, aunque también significa el orden de la naturaleza, la denota sólo en la medida en que es accesible para los métodos empírico-descriptivos de las ciencias naturales” (*Love and Responsibility*, trans. Grzegorz Ignatik [Boston: Pauline Books and Media, 2013], 40). En resumen, al elegir el término más abstracto, es muy difícil, especialmente en las circunstancias actuales, dada la historia de la invención de la diada «sexo y género», designar a todo el organismo humano que es varón o mujer y luego crece hasta convertirse en varón o mujer (aparte de las intenciones reales en sentido contrario de las que usan el modificador). Finalmente, al usar el par “sexo y género”, como hace Anderson, para indicar una distinción adecuada es imaginar, ingenuamente en mi opinión, que cualquier persona hoy es capaz de detectar en el par algo más que los dualismos que la distinción tiene. siempre existió para crear y perpetuar.

²⁵ Cf. *Harris Funeral Homes contra EEOC*, *Pet. App.*, 26a – 27a.

²⁶ Con gran respeto por el trabajo de Ryan Anderson, de hecho por el homenaje que me ha hecho en su artículo “Ni la androginia ni los estereotipos”, no sería correcto referirse a mí como una “sólida teoría del género”, como hago no reconocer el “género” como algo distinto del “sexo”. Consulte la nota 24 anterior.

²⁷ Marguerite Peeters señala: “Históricamente, el género tiene un origen doble. Y hoy tiene una doble

aplicación: feminista radical y homosexual. Estas dos interpretaciones son inseparables. Su elemento común es considerar la identidad masculina y femenina, la complementariedad entre varón y mujer, la vocación nupcial de la persona humana, el matrimonio entre un varón y una mujer, la familia fundada en el matrimonio, la paternidad y la maternidad, la vocación educativa. del padre y la madre, la infancia, tantas construcciones sociales contrarias a la igualdad y la libertad civil y discriminatorias, en particular para las mujeres y los homosexuales” (“Tre miti da smascherare”, *L'Osservatore Romano*, 3 al 4 de marzo de 2015, 5).

²⁸ Los “roles sexuales” producidos culturalmente fueron el interés central de la investigación de la antropóloga cultural Margaret Mead, quien se propuso estudiar las “diferentes formas en que las culturas modelaron el comportamiento esperado de varones y mujeres” (*Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World* [Nueva York: William Morrow & Company, 1949], 373).

²⁹ De Beauvoir, *The Second Sex*, 283. Muchas feministas posteriores consideran que la idea de De Beauvoir es la semilla inicial de la distinción posterior “sexo-género”. Cf. Judith Butler, “Sexo y género en el segundo sexo de Simone de Beauvoir”, *Yale French Studies* 72 (1986): 35-49.

³⁰ Véase especialmente el ensayo de Robert Spaemann, “Nature”, en *A Robert Spaemann Reader: Philosophical Essays on Nature, God, and the Human Person*, trad. D.C. Schindler y Jeanne Heffernan Schindler (Oxford: Oxford University Press, 2015), 22-29.

³¹ J. S. Mill, *On the Subjection of Women* (1869; Early Modern Texts, 2009), <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/mill1869.pdf>.

³² En *On the Subjection of Women*, Mill hace que sea casi imposible acceder a la naturaleza de una mujer, debido al hecho de que está tan enredada con los frutos de la educación, que mantiene a la naturaleza en un “estado antinatural”. (33). Se necesitaría, dice Mill, “restar” todo lo que pueda atribuirse a la educación para poder hacerlo (13, 40).

³³ Kate Millet, *Sexual Politics* (Nueva York: Doubleday, 1969), 58.

³⁴ A pesar de que la tesis central de *El segundo sexo* es que el “concepto de mujer” es una imposición sobre el cuerpo, de Beauvoir señala precisamente este profundo malestar. En su primer capítulo, “Datos biológicos”, después de dar mucha importancia a la misoginia en la biología del pasado (23-27), de Beauvoir analiza los hechos de la reproducción tal como se los entiende actualmente. Dos hechos en particular la perturban. En primer lugar, a pesar de que la biología moderna ha descubierto el huevo y su contribución igual a la estructura genética del niño recién concebido, esta contribución sigue siendo vergonzosamente “pasiva” y “cerrada sobre sí misma” mientras sufre el “ataque” de los espermatozoides “diminutos y ágiles”, “impacientes” (28). En segundo lugar, en cuanto al acto sexual en sí, la mujer es “violada”, “tomada”, “agarrada e inmovilizada” y, con la concepción, “alienada” por otro (35-36). (Para una descripción más precisa del mutuo “dar y recibir” de la concepción, consulte “The Embryo's Eloquent Form” de Stephen Talbot, *The Nature Institute*, 18 de marzo de 2013, <http://natureinstitute.org/txt/st/mqual/embryo.htm>.)

³⁵ De Beauvoir describe la concepción misma como “alienación” (*The Second Sex*, 42). Pero esta “alienación” es particularmente intolerable por la forma en que el niño “ajeno” se impone a la vida real de la mujer. Para De Beauvoir, dado que la maternidad “no tiene ningún beneficio individual para la mujer” (42), la mujer humana es, a nivel biológico, mucho antes de los efectos de la influencia social, una contradicción en sus términos. “Ella es la más profundamente alienada de todas las hembras de mamíferos, y es la que rechaza más violentamente esta alienación; en ningún otro la subordinación del organismo a la función reproductora es más imperiosa ni aceptada con mayor dificultad... Su destino parece aún más tenso cuanto más se rebela contra él al afirmarse a sí misma como individuo. El varón, en comparación, es infinitamente más privilegiado: su vida genital no frustra su existencia personal” (44). Véase la discusión de De Beauvoir sobre el aborto y la anticoncepción (*Ibid.*, 524-70), así como la “mujer independiente” (721-51).

³⁶ En Harris Funeral Homes, se invoca la categoría de “estereotipo” para describir la “opinión” que tenía un empleador sobre su empleado masculino que afirmaba “ser una mujer”, es decir, que en realidad era varón, o como el Tribunal del Sexto Circuito dijo que la “identidad de género del empleado debe estar alineada con sus órganos sexuales”. Consulte la nota 25 anterior.

³⁷ De Beauvoir, *The Second Sex*, 44, 45. 38. *Ibid.*, 22-23, 26.

³⁸ *Ibid.*, 22-23, 26.

³⁹ Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex* (Nueva York: Farrar, Straus y Giroux, 2003), 11.

⁴⁰ El hermafroditismo (ahora llamado “inter-sexos” o “diferencias en el desarrollo sexual”) es un término genérico para los trastornos del desarrollo sexual en los que existe una ambigüedad en los genitales sexuales. Sin embargo, la prevalencia citada a menudo del 1,7 por ciento de tales trastornos incluye el síndrome de Klinefelter, el síndrome de Turner y la hiperplasia suprarrenal de aparición tardía, donde no existe una ambigüedad real y se puede determinar el verdadero sexo. Se considera que los casos en los que existe una ambigüedad real ocurren solo en el 0,018 por ciento de la población. Excluyendo a aquellos con una verdadera ambigüedad, el sexo se puede determinar con precisión al observar los genitales en el momento del nacimiento en aproximadamente el 99,98 por ciento de las personas. Consulte Leonard Sax, “How Common Is Intersex? A Response to Anne Fausto-Sterling”, *J Sex Res* 39/3 (August 2002): 174-78.

⁴¹ Uno de los primeros usos conocidos de “género” se encuentra en el artículo de John Money, “Hermafroditismo, género y precocidad en el hiperadrenocorticismo: hallazgos psicológicos”, *The Bulletin of the Johns Hopkins Hospital* 96/6 (junio de 1955): 253-64. David Haig escribe: “Los inicios de este cambio en el uso se remontan a la introducción por Money del concepto de ‘rol de género’ en 1955” (“The Inexorable Rise of Gender”, 87).

⁴² John Money, J. G. Hampson y J. L. Hampson, “An Examination of Some Basic Sexual Concepts: The Evidence of Human Hermaphroditism”, *The Bulletin of the Johns Hopkins Hospital* 97/4 (octubre de 1955): 301-19. Cf. Robert Stoller, *Sex and Gender* (Nueva York: Science Houses, 1968).

⁴³ Money informa de un encuentro con Margaret Mead, quien lo alentó a romper tabúes relacionados con el incesto y las actividades entre adultos y niños (*Love and Love Sickness: The Science of Sex, Gender Difference, and Pair-bonding* [Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1980], introducción). Véase también su “Entrevista” en *Paidika: The Journal of Pedophilia* 2, n. 3 (Primavera de 1991): 2-13.

⁴⁴ John Money, “Pornography in the Home, en *Contemporary Sexual Behavior*, eds. Joseph Zubin y John Money (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973), 409-40.

⁴⁵ Money prescribió el juego sexual como “tratamiento” para algunos de sus pacientes. John Colapinto relata el caso de gemelos varones que fueron llevados a Money porque uno de ellos había sido mutilado durante su circuncisión. Después del “cambio de sexo” aconsejado de un niño, el Dr. Money fomentaba el juego sexual entre los dos, uno interpretando a la niña y el otro al niño. Véase John Colapinto, *As Nature Made Him: The Boy Who Was Raised as a Girl* (Nueva York: Harper Collins Publisher, 2000), 86. Los detalles del caso se presentan a continuación en la nota 54.

⁴⁶ Money, “An Examination of Some Basic Sexual Concepts”, 309.

⁴⁷ John Money, “Propaedeutics of Deicious G-I/R: Theoretical Foundations for Understanding Dimorphic Gender-Identity/Role”, en *Masculinity/ Femininity. Basic Perspectives*, Kinsey Institute Series (Oxford: Oxford University Press, 1987), 18-19.

⁴⁸ El psicoanalista Robert Stoller empleó el término “identidad de género” en *A Contribution to the Study of Gender Identity*, *International Journal of Psychoanalysis* 45 (1964): 220-26. Véase también su *Sex and Gender* (Nueva York: Science Houses, 1968).

⁴⁹ El concepto de “disforia de género” se suele atribuir al endocrinólogo Harry Benjamin, quien lo popularizó en su libro *Transsexual Phenomenon* (Nueva York: Ace Pub. Co., 1966). En 1979, Benjamin fundó la “Asociación Internacional de Disforia de Género Harry Benjamin” (que desde entonces ha sido rebautizada como “Asociación Mundial de Profesionales de la Salud para la Salud Transgénero” o WPATH).

⁵⁰ Harris Funeral Homes, Br. en Opp'n, 1 y 1a.

⁵¹ Harris Funeral Homes, Pet. Aplicación., 200a.

⁵² Estos argumentos hacen referencia a casos de trastornos raros del desarrollo sexual.

⁵³ Muchas “feministas críticas de género” rechazan la construcción más reciente de “género” o “identidad de género”, porque promueve los mismos estereotipos que durante mucho tiempo habían considerado como las armas de la opresión masculina. Además, piensan que el constructo despoja a las mujeres de su identidad con sus nombres degradantes y deshumanizantes para las mujeres (p. ej., “Que tienen el cuello uterino”, “personas embarazadas”, etc.) y luego las pone en peligro al privarlas de alojamientos de un solo sexo. necesario para ir al baño y cambiarse. Por último, denuncian el uso indebido de la ciencia para justificar las cirugías y terapias médicas dañinas y, en ocasiones, irreversibles, que se utilizan especialmente en niños pequeños y adolescentes. Véase, por ejemplo, *The Women's Liberation Front*, “Declaration of 89

Confidence In LGB Movement Leadership”, 30 de enero de 2019, <http://womensliberationfront.org/declaration-of-no-trust-in-lgb-movement-leadership/>. Véase también Sheila Jeffries, *Gender Hurts: A Feminist Analysis of the Politics of Transgenderism* (Nueva York: Routledge, 2014).

⁵⁴ En *As Nature Made Him*, John Colapinto relata la historia de una pareja canadiense que llevó a Money a uno de sus mellizos recién nacidos que había sido mutilado en una circuncisión fallida. Money aconsejó a los padres que castraran a su hijo y lo criaran como una niña, y lo llamaron “Brenda”. Lo que salió a la luz cuando “Brenda” se suicidó a los 11 años, sin embargo, fue que “ella” había luchado contra “su” asignación sexual desde el principio, arrancándose vestidos, orinando de pie, etc., a pesar del desplazamiento hormonal y los constantes recordatorios sobre lo que hacen las chicas. Cuando el psicólogo familiar finalmente instó a los padres a que le contaran al niño sobre la “asignación”, describió el abrumador alivio de saber que, después de todo, no estaba loco. “Brenda” se rebautizó a sí mismo como “David” (debido al “Goliat” con el que luchó todos esos años como “niña”). Lo que es escandaloso es que ninguno de estos hechos cambió el “éxito” del que se jactaba Money en su libro *Man & Woman, Boy & Girl: The Differentiation and Dimorphism of Gender Identity from Conception to Maturity* (Nueva York: New American Library Mentor Book, 1972), 19. Y es aún más un escándalo a la luz del hecho de que tanto David como su hermano se suicidaron en la treintena.

⁵⁵ Un estudio de 2011 encontró que las personas transexuales posoperatorias tenían aproximadamente tres veces más riesgo de hospitalización psiquiátrica, tres veces más riesgo de mortalidad por todas las causas y tenían 19,1 veces más probabilidades de morir por suicidio en comparación con los controles (Cecilia Dhejne et al., “Long-Term Follow-up of Transsexual Persons Undergoing Sex Reassignment Surgery: Cohort Study in Sweden”, *PLOS ONE* 6, núm. 2 [22 de febrero de 2011], <http://dx.doi.org/10.1371/journal.pone.0016885>). En 1979, un estudio que comparó el bienestar general de los adultos que se sometieron a una cirugía de reasignación de sexo con aquellos que la solicitaron pero no se sometieron a ella concluyó que “la cirugía de reasignación de sexo no confiere ninguna ventaja objetiva en términos de rehabilitación social” (Jon K Meyer y Donna J. Reter, “Sex Reassignment: Follow-up”, *Archive of General Psychiatry* 36, n° 9 [agosto de 1979]: 1015, <http://dx.doi.org/10.1001/archpsyc.1979.01780090096010>). Este estudio llevó al Johns Hopkins Medical Center, que fue pionero en las operaciones de “cambio de sexo”, a descontinuarlas en 1979. Paul R. McHugh, ex director del Departamento de Psiquiatría y Ciencias del Comportamiento del Johns Hopkins Medical Center explica por qué en “Surgical Sex: Why We Stopped Doing Sex Change Operations”, *First Things*, noviembre de 2004, <http://www.firstthings.com/article/2004/11/surgical-sex>. Cabe señalar que la práctica se restableció en 2016 con la apertura de su Centro de Salud Transgénero. También cabe destacar la considerable presión que la Campaña por los Derechos Humanos ha ejercido sobre Johns Hopkins en este sentido, amenazando incluso con deducir puntos de su puntuación institucional en la categoría de “ciudadano responsable” y sacar su nombre de la clasificación de élite en su Healthcare Equality Index (HEI) cuando no renunciara al trabajo de Paul McHugh y Lawrence Mayer (también en Johns Hopkins, como académico residente) por su abierta crítica a la categoría de “identidad de género” y las prácticas médicas asociadas con eso. Véase Andrea K. McDaniels, “LGBTQ Group Criticizes Johns Hopkins over Views of Two Psychiatrists”, *The Baltimore Sun*, 29 de marzo de 2017, <https://www.baltimoresun.com/health/bs-hs-human-rights-hopkins-transgender-20170329-story.html>.

⁵⁶ Véase William G. Reiner y John P. Gearhart, “Discordant Sexual Identity in Some Genetic Males with Cloacal Exstrophy Assigned to Female Sex at Birth”, *New England Journal of Medicine* 350 (enero de 2004): 333-41, <http://dx.doi.org/10.1056/NEJMoa022236>.

⁵⁷ Dwight B. Billings and Thomas Urban, “The Socio-Medical Construction of Transsexualism: An Interpretation and Critique,” *Social Problems* 29, no. 3 (February 1982): 266-82; Michelle Cretella, “Childhood Gender Dysphoria and Suppression of Debate,” *Journal of American Physicians and Surgeons* 21, no. 2 (Summer 2016): 50-54, <https://www.jpands.org/vol21no2/cretella.pdf>; Kenneth J. Zucker, “Children with Gender Identity Disorder: Is There a Best Practice?,” *Neuropsychiatry de l’Enfance et de l’Adolescence* 56, no. 6 (September 2008): 358-64, <http://dx.doi.org/10.1016/j.neurenf.2008.06.003>; Kenneth J. Zucker et al., “A Developmental, Biopsychosocial Model for the Treatment of Children with Gender Identity Disorder,” *Journal of Homosexuality* 59, no. 3 (2012): 369-97, <http://dx.doi.org/10.1080/00918369.2012.653309>; Kelly D. Drummond et al., “A Follow-Up Study of Girls with Gender Identity Disorder,” *Developmental Psychology* 44, no. 1 (2008): 34-45; Stephen B. Levine, “Ethical Concerns About Emerging Treatment Paradigms for Gender Dysphoria,” *Journal of Sex & Marital Therapy* 44, no. 1 (January 2018): 29-44; Heather Brunskell-Evans, “The Medico-Legal Making of the Transgender Child,” *Medical Law Review* 27, no. 4 (Autumn 2019): 640-57, <https://doi.org/10.1093/medlaw/fwz013>; Michele Moore and Heather Brunskell-

Evans, ed., *Transgender Children and Young People: Born in Your Own Body* (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2018); Carl Henegan, "Gender-Affirming Hormone in Children and Adolescents," *BMJ EBM Spotlight* (February 25, 2019), <https://blogs.bmj.com/bmjebmspotlight/2019/02/25/gender-affirming-hormone-in-children-and-adolescents-evidence-review/>; Paul W. Hruz et al., "Growing Pains: Problems with Puberty Suppression in Treating Gender Dysphoria," *The New Atlantis* 52 (Spring 2017): 3-36.

⁵⁸ Haig señala que "la mayor expansión en el uso del género siguió a su adopción por las feministas para distinguir los aspectos sociales y culturales de las diferencias entre varones y mujeres (género) de las diferencias biológicas (sexo)" ("The Inexorable Rise of Gender", 87). Aparte de un uso feminista temprano de "género" (como "rol" social) por Margaret Mead en 1949 (*Male and Female*, 13), el recurso a la distinción "sexo-género" comenzó en la década de 1970. Véase especialmente Anne Oakley, *Sex, Gender, and Society* (Londres: Maurice Temple Smith, 1972), y Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", en *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna R. Reiter (Nueva York: Monthly Review Press, 1975), 157-210.

⁵⁹ Ver, sobre todo: Judith Butler, *Gender Trouble* (Nueva York: Routledge, 1990); Judith Butler, *Bodies That Matter* (Nueva York: Routledge, 1993) (reimpreso como Routledge Classic en 2006); Judith Butler, *Undoing Gender* (Nueva York: Routledge, 2004).

⁶⁰ Butler escribe: "El sexo 'asignado' al nacer implica que el sexo es producido y transmitido socialmente, y que nos llega no meramente como una reflexión privada que cada uno de nosotros hace sobre nosotros mismos, sino como un interrogatorio crítico que cada uno de nosotros hace. nos hace de una categoría social que se nos asigna que nos excede en su generalidad y poder, pero que también, consecuentemente, se instaura en el sitio de nuestros cuerpos" (*Undoing Gender*, 98).

⁶¹ Butler dice: "El cuerpo no es 'sexuado' en ningún sentido significativo antes de su determinación dentro de un discurso a través del cual se inviste con una 'idea' de sexo natural o esencial. El cuerpo adquiere significado dentro del discurso solo en el contexto de las relaciones de poder. La sexualidad es una organización históricamente específica de poder, discurso, cuerpos y afectividad. Como tal, Foucault entiende que la sexualidad produce 'sexo' como un concepto artificial que efectivamente extiende y disfraza las relaciones de poder responsables de su génesis" (*Gender Trouble*, 92).

⁶² *Ibid.*, 9-10.

⁶³ *Ibid.*, 136. Butler escribe: "Una genealogía política de ontologías de género, si tiene éxito, deconstruirá la apariencia sustantiva del género en sus actos constitutivos y ubicará y explicará esos actos dentro de los marcos obligatorios establecidos por las diversas fuerzas que vigilan la apariencia social del género" (33).

⁶⁴ "Si es posible hablar de un «varón» con un atributo masculino y entender ese atributo como un rasgo feliz pero accidental de ese varón, entonces también es posible hablar de un «varón» con un atributo femenino, sea lo que sea, pero aún para mantener la integridad del género. Pero una vez que prescindimos de la prioridad de «varón» y «mujer» como sustancias duraderas, ya no es posible subordinar las características disonantes de género como características secundarias y accidentales de una ontología de género que está fundamentalmente intacta. Si la noción de sustancia perdurable es una construcción ficticia producida a través del ordenamiento obligatorio de atributos en secuencias de género coherentes, entonces parece que el género como sustancia, la viabilidad del varón y la mujer como sustantivos, se pone en duda por el juego disonante de atributos. que no se ajustan a modelos secuenciales o causales de inteligibilidad" (*Ibid.*, 24).

⁶⁵ *Ibid.*, 9.

⁶⁶ Reflexionando sobre su trabajo en su conjunto, Butler escribe: "Mi esfuerzo fue combatir las formas de esencialismo que afirmaban que el género es una verdad que de alguna manera está ahí, interior al cuerpo, como núcleo o como esencia interna, algo que no podemos negar algo que, natural o no, se trata como dado" (*Undoing Gender*, 212). Véase también Judith Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015), 60.

⁶⁷ Butler presenta la idea de la fluidez de género en *Gender Trouble*, donde "perturba" las ideas de "identidad", "cuerpo", "sexo", "género", "sexualidad" y la "metafísica de la sustancia" (esp. 8-34; véase *Bodies That Matter*, 78-79). También aplica el concepto a la humanidad como tal en *Undoing Gender*, 222.

⁶⁸ Butler, *Gender Trouble*, 34 (véase también 195).

⁶⁹ Véanse las notas 18, 19 y 20 anteriores.

⁷⁰ Ver nota 21 arriba.

⁷¹ Butler, *Gender Trouble*, pág. 11.

⁷² Benedicto XVI, *Discurso con motivo de los saludos navideños a la Curia romana* (Ciudad del Vaticano, 21 de diciembre de 2012), http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2012/diciembre/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.pdf. La discusión del cardenal Ratzinger sobre la preferencia por el *verum quia faciendum* sobre el *verum quia ens* es relevante aquí. Véase también su *Introduction to Christianity*, trans. J. R. Foster (San Francisco: Ignatius Press, 2004), 57–66.

⁷³ Aunque desconfía de aliar las nuevas “actuaciones” de género con el matrimonio y la familia (con el movimiento del matrimonio gay) porque significaría “excluir el campo sexual”, dejando fuera a otras “minorías” (no monógamas, etc.), Butler todavía presagia la legalización del matrimonio homosexual y el derecho a la adopción y la tecnología de reproducción asistida por parte de las parejas homosexuales, porque suponen un desafío para la heterosexualidad y su estructura de parentesco (y cultura) establecida sobre la base de lazos carnales. Ver *Undoing Gender*, 11, 26, 102-30 (especialmente 124-27).

⁷⁴ El filósofo político italiano Augusto Del Noce, que comentó mucho sobre la revolución sexual y su fundador, William Reich, dijo que “la liberación sexual no se desea per se sino como una herramienta para romper la familia porque es el órgano a través del cual ciertos valores, considerados metahistóricos, se comunican”, a través de la tradición, la transmisión no solo del “pasado”, sino de una “herencia de la verdad” (*The Crisis of Modernity*, traducción de Carlo Lancellotti (Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2014), 145, 160 a 62. Véase Reich, *Sexual Revolution*, traducción de Theodore P. Wolfe (Nueva York: Noonday, 1963).

⁷⁵ Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, (Stanford, CA: Stanford University Press, 1991), 220.

⁷⁶ A propósito de la lógica de dominio asociada al ART, Robert Spaemann observa: “El futuro es el resultado de lo que los futuros seres humanos hacen de lo que les fue dado. Querer tener esto también a nuestro alcance, es decir, querer reemplazar la crianza por la cría. . . destruiría lo que nos une a nuestros hijos: la naturalidad compartida de nuestra génesis” (“Begotten, Not Made”, *Communio: International Catholic Review* 33, n. 2 [Verano de 2006]: 292).

⁷⁷ Este hecho es particularmente evidente en la hembra, que tiene todos sus huevos antes de ver la luz del día.

⁷⁸ Butler, *Gender Trouble*, pág. 136.

⁷⁹ Ésta es la tesis de Andrea Dworkin en *Intercourse* (Nueva York: First Basic Books, 2007— edición del décimo aniversario). Véase Andrea Dworkin, “I Want a Twenty-Four Hour Truce during Which There Is No Rape”, en *Transform a Rape Culture*, ed. Emilie Buchwald y col. (Minneapolis, MN: Milkweed Editions, 2005), 11-22.

⁸⁰ Dworkin llevaba la insignia de lesbiana con orgullo como un acto de rebelión contra el patriarcado, a pesar de que había estado legalmente (y en secreto) casada con un varón durante más de treinta años (*Intercourse*, xxii-xxvii).

⁸¹ Para las feministas que no han declarado que el sexo es “violación” *por definición* (ver nota 79 arriba), se habla mucho de educar a las mujeres en las reglas del consentimiento. Cf., por ejemplo, Melanie Beres, “Rethinking the Concept of Consent for Anti-Sexual Violence Activism and Education”, *Feminism & Psychology* 24, no. 3 (June 2014): 373–89, <https://doi.org/10.1177/0959353514539652>.

⁸² El filósofo político francés Pierre Manent señala que en el “estado de naturaleza” moderno, lo “natural” no es “el individuo independiente como tal; es la guerra de todos contra todo lo que le da a luz. En otras palabras, el individuo existe sólo a través de una especie de sociabilidad negativa, la de la guerra” (*An Intellectual History of Liberalism*, trad. Rebecca Balinski [Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994], 40). Así, como señala D.C. Schindler, “aunque Locke insiste en una clara diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra, este último no solo revela la verdad interna del primero, sino que también es la causa indispensable de la política comunidad”, donde el “antagonismo no se supera.. pero simplemente conducido a la clandestinidad” (*Freedom from Reality: The Diabolical Character of Modern Liberty* [Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2017], 183). Además, este antagonismo “clandestino” toma la forma de una indiferencia respetuosa (161).

⁸³ El “Adam” de Locke era libre porque no había tenido la desgracia de nacer en el “estado defectuoso” e “imperfecto” de la infancia (John Locke, *The Second Treatise on Government*, VI, §56). Es más, la teoría de la educación de Locke tenía el propósito expreso de superar el “defecto” de quienes habían nacido para que pudieran sintonizarse con la nueva sociedad liberal, fundada como estaba en la autoconstitución, la auto-definición agentes, y el tipo de relaciones protegidas (contractuales) que les conviene. Cf. James E. Block, *The Crucible of Consent: American Child Rearing and the Growing of Liberal Society* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012), 21. Los padres, siguiendo el consejo de Locke, debían buscar “el idilio de un Edén anterior, una tierra donde los niños se forman a sí mismos a partir de sus propias costillas, convirtiéndose en individuos autoconcebidos en la tierra primordial de los hechos a sí mismos” y crían a sus hijos como si no hubieran nacido, no como herederos, sino como futuros ciudadanos capaces del comportamiento liberal adulto (Ibid., ix).

⁸⁴ R. W. B. Lewis señala: “El mito estadounidense vio la vida y la historia como apenas el comienzo. Describió el mundo como comenzando de nuevo bajo una nueva iniciativa, en una segunda oportunidad concedida divinamente para la raza humana, después de que la primera oportunidad había sido tan desastrosamente estropeada en el oscurecido Viejo Mundo. . . . América, se decía con insistencia desde la década de 1820 en adelante, no era el producto final de un largo proceso histórico;... era algo completamente nuevo... [En América asistimos al surgimiento de] una personalidad radicalmente nueva, el héroe de la nueva aventura: un individuo emancipado de la historia, felizmente desprovisto de ascendencia, intacto y sin mancha por las herencias habituales de la familia y la raza; un individuo solo, autosuficiente y autopropulsado, listo para enfrentar lo que sea que lo aguarde con la ayuda de sus propios recursos únicos e inherentes. No fue sorprendente, en una generación que leía la Biblia, que el nuevo héroe (en alabanza o desaprobación) se identificara más fácilmente con Adán antes de la caída” (*The American Adam: Innocence, Tragedy, and Tradition in the Nine 19th Century* [Chicago: The University of Chicago Press, 1959], 5). Jay Fliegelman sugiere al “hijo pródigo” como la metáfora del ciudadano ideal en su estudio sobre los primeros Estados Unidos, *Prodigals and Pilgrims: The American Revolution against Patriarchal Authority, 1750–1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

⁸⁵ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trad. Harvey C. Mansfield y Delba Winthrop (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 483.

⁸⁶ Véase la discusión de Schindler sobre la reconcepción de la libertad de Locke a través de su redefinición del bien, que ahora está privado de objetividad y contenido, y convertido en una mera función del placer (*Freedom From Reality*, 13-62). Schindler discute la aceptación liberal de los límites prácticos de la libertad así concebidos —en el “nivel normativo” — pero señala que este “compatibilismo” todavía ve la libertad como tal sin límites (32-33).

⁸⁷ Cardenal Joseph Ratzinger, “Truth and Freedom”, *Communio: International Catholic Review* 23, no. 1 (Primavera de 1996): 27.

⁸⁸ Hablando del matrimonio homosexual, Pierre Manent señala que “instala la relación consigo mismo dentro de una soberanía inviolable” (“Retrouver l’Intelligence de la Loi”, *Revue Thomiste* 114 [2014]: 146).

⁸⁹ Ver Kyle Harper, *From Shame to Sin: The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity* (Boston: Harvard University Press, 2013).

⁹⁰ Juan Pablo II señala el carácter del pecado original así: “El pecado original intenta. . . abolir la paternidad, destruir sus rayos que impregnan el mundo creado, poner en duda la verdad sobre Dios que es Amor y dejar al hombre sólo con el sentido de la relación amo-esclavo. Como resultado, el Señor parece celoso de su poder sobre el mundo y sobre el hombre; y en consecuencia, el hombre se siente incitado a luchar contra Dios. Al igual que en cualquier época de la historia, el hombre esclavizado se ve obligado a tomar partido en contra del amo que lo mantuvo esclavizado” (*Crossing the Threshold of Hope* [Nueva York: Alfred A. Knopf, 1994], 227-28).

⁹¹ Sobre la relación positiva entre la familia y la ciudad, ambas naturales, véanse la *Política* de Aristóteles, 1.1252b, 10-36, y la *Ética a Nicómaco*, 8.1162a, 18.

⁹² Alain Finkielkraut, *In the Name of Humanity: Reflections on the Twentieth Century*, trad. Judith Friedlander (Nueva York: Columbia University Press, 2000), 60.

⁹³ David Bentley Hart afirma poderosamente este punto en “Christ and Nothing”, *First Things*, octubre de 2003, <https://www.firstthings.com/article/2003/10/christ-and-nothing>. Augusto Del Noce también

señala la novedad del “poder mágico de la idea de negatividad” (*The Crisis of Modernity*, [Toronto: McGill-Queen’s University Press, 2015], 183).

⁹⁴ Schindler muestra la subversión de Locke de las relaciones familiares naturales al volver a describirlas como esencialmente contractuales en *Freedom from Reality*, 182-185.

⁹⁵ Jay Fliegelman observa el entusiasmo de los primeros estadounidenses por el matrimonio por la razón expresa de que, en contraste con el vínculo paterno-filial, era una unión voluntaria (contractual) (*Prodigals and Pilgrims*, 123-53).

⁹⁶ El sociólogo británico contemporáneo Anthony Giddens, que consideraba la familia como la vanguardia del proyecto de democratización, dice lo siguiente sobre la nueva concepción de la relación padre-hijo: “¿Puede una relación entre padre e hijo niño ser democrático? Puede, y debe ser, exactamente en el mismo sentido que se aplica a un orden político democrático. Es un derecho del niño, en otras palabras, ser tratado como un supuesto igual al adulto. Las acciones que no se pueden negociar directamente con un niño, porque es demasiado joven para comprender lo que implica, deben ser susceptibles de justificación contractual. La presunción es que se podría llegar a un acuerdo, y mantener la confianza, si el niño fuera lo suficientemente autónomo como para poder desplegar argumentos en igualdad de condiciones con el adulto” (Anthony Giddens, *Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Society* [Cambridge, Reino Unido: Polity Press, 1992], 191-92). Cf. Jay Fliegelman, quien analiza las primeras fuentes estadounidenses para este replanteamiento de la naturaleza de la relación padre-hijo (*Prodigals and Pilgrims*, 9-35).

⁹⁷ [el original omite las notas 97 y 98].

⁹⁸ [el original omite las notas 97 y 98].

⁹⁹ Véanse las notas 64 y 65 anteriores.

¹⁰⁰ Así, el “sujeto” (sus espantosas citas) se constituye siempre en la interacción de ambos constituidos y en el rechazo de esa constitución. Como ella dice, “Mi posición es mía en la medida en que «yo»... Repetir y resignificar las posiciones teóricas que me han constituido, trabajando las posibilidades de su convergencia y tratando de tomar en cuenta las posibilidades que sistemáticamente excluyen. Pero claramente no es el caso de que «yo» presido los puestos que me han constituido, barajándolos instrumentalmente, dejando a un lado algunos, incorporando otros, aunque parte de mi actividad pueda tomar esa forma. El «yo» que elegiría entre ellos siempre ya está constituido por ellos. El «yo» es el punto de transferencia de esa repetición, pero simplemente no es una afirmación lo suficientemente fuerte como para decir que el «yo» está situado; el «yo», este «yo», está constituido por estas posiciones, y estas «posiciones» no son meramente productos teóricos, sino principios organizadores plenamente arraigados de prácticas materiales y arreglos institucionales, esas matrices de poder y discurso que me producen como un «sujeto» viable. En efecto, este «yo» no sería un «yo» pensante, hablante si no fuera por las mismas posiciones a las que me opongo, por esas posiciones, las que afirman que el sujeto debe darse en avance, que el discurso es un instrumento o reflejo de ese sujeto, ya son parte de lo que me constituye” (Judith Butler, “Contingent Foundations: Feminism and the Question of «Postmodernism»”, en *Feminists Theorize the Political*, eds. Judith Butler y Joan W. Scott [Nueva York: Routledge, 1992], 9). Cf. Butler, *Gender Trouble*, 148-49.

¹⁰¹ Al comentar la relación entre la concepción negativa de agencia de Butler y la fluidez del sujeto (agente), Louis McNay señala que “el modelo de agencia como desplazamiento tiende a fetichizar lo marginal y celebra, de manera incondicional, la noción de no identidad. La política espontánea y fluida de lo performativo está implícitamente alineada con lo amorfo... La no identidad es la condición de posibilidad de toda identidad” (“Sujeto, psique y agencia: el trabajo de Judith Butler”, en *Teoría, cultura y sociedad* 16, núm. 2 [abril de 1999]: 189, <https://doi.org/10.1177/02632769922050467>).

¹⁰² Butler, *Gender Trouble*, pág. 24.

¹⁰³ De Beauvoir señala: “Los fenómenos de multiplicación asexual y partenogénesis no son ni más ni menos fundamentales que los de la reproducción sexual” (*The Second Sex*, 26). Uno recuerda el proceso de “balkanovskification” en las “salas de fertilización” de *Brave New World*, donde decenas de individuos idénticos se producen a través de la gemación de un óvulo fertilizado, 5ª ed. (1932; Nueva York: Harper and Row Publishers, 1965), 103.

¹⁰⁴ Ver nota 100 arriba.

¹⁰⁵ Cfr. Martha Nussbaum, "The Professor of Parody", *The New Republic Online*, 22 de febrero de 1999, 10-12, <https://newrepublic.com/article/150687/professor-parody>. Nussbaum pregunta: "What does it mean for the agency of a subject to presuppose its own subordination?"

¹⁰⁶ Ver Judith Butler, "The Feminist Critique of Liberalism", en *Sex and Social Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 70.

¹⁰⁷ Pierre Manent escribe que uno de los "signos" más llamativos de la visión moderna del hombre es su compromiso con la abstracción, con el "individuo" en el "estado de naturaleza" que aparece de la nada (*An Intellectual History of Liberalism*, 36).

¹⁰⁸ "Hay en la política liberal", dice Manent, "algo deliberado y experimental que implica un plan consciente y «construido»" (*An Intellectual History of Liberalism*, xvi).

¹⁰⁹ Sobre la auto-subversión del liberalismo en su negación de cualquier significado intrínseco al cuerpo, cf. Schindler, *Freedom From Reality*, 273-75. Escribe: "En el fenómeno de lo «transhumano», el hombre aparece simultáneamente como el técnico todopoderoso y el producto indefenso... El poder puro y la impotencia total convergen ahora en uno, y el hombre se convierte en el abyecto servidor de su propia libertad ilimitada, un objeto pasivo del poder activo: un esclavo de la libertad moderna" (275).

¹¹⁰ El elemento de la auto-subversión como perteneciente a lo "diabólico" se discute en *Freedom from Reality*, de Schindler, 167-69.

¹¹¹ Ver Ariel Levy, "Dolls and Feelings", *The New Yorker*, 6 de diciembre de 2015, <http://www.newyorker.com/magazine/2015/12/14/dolls-and-feelings>.

¹¹² Carta a las familias, 13.

¹¹³ San Agustín, *De Genesi ad litteram*, 1.7.13 (Patrología Latina, vol. 34, columna 251). Ver *El Catecismo de la Iglesia Católica*, 299.

¹¹⁴ Véase Kenneth Schmitz, *The Gift: Creation* (Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1982).

¹¹⁵ Schmitz ofrece una larga reflexión sobre la relación directa entre recibir ser y ser algo (*The Gift*, 70-97). Escribe: "La criatura de la criatura (la condición recibida) no es nulidad, sino más bien la entrada de la criatura al ser... La criatura es *ex nihilo*, es decir, está fuera de la privación absoluta en virtud de la generosidad creadora" (74). Sobre la posibilidad del mal desde la perspectiva de la categoría de "regalo", véase *The Gift*, 91-93. Véase también Spaemann sobre la posibilidad del mal como ligada a la noción cristiana de "persona" (*Persons*, 20-21).

¹¹⁶ Véase aquí la discusión de Adrian Walker sobre la fórmula tomista, "esse significat aliquid completum et simplex, sed non subsistens", en "Personal Singularity and the Communio Personarum: A Creative Development of Thomas Aquinas's Doctrine of Esse Commune", *Communio: International Catholic Review* 31, no. 3 (Otoño de 2004): 457-79.

¹¹⁷ *Ibid.*, 476.

¹¹⁸ Véase el estudio de Schmitz de los relatos no bíblicos de la creación, ya sean míticos o filosóficos, donde siempre hay algún sujeto preexistente de la creación (*The Gift*, 8-13). En cuanto a la disputa acerca de si Santo Tomás pensaba que Aristóteles sostenía el punto de vista de una creación *ex nihilo* o no, véase Mark F. Johnson, "Did St. Thomas Attribute a Doctrine of Creation to Aristotle", *New Scholasticism* 63, no. 2 (Primavera de 1989): 129-155, y Timothy B. Noone, "La originalidad de la posición de Santo Tomás sobre los filósofos y la creación", *The Thomist* 60, no. 2 (Abril de 1996): 275-300.

¹¹⁹ Cfr. Santo Tomás, quien dice que el hecho de que haya en Dios una Palabra "excluye el error de quienes dicen que Dios produjo las cosas por necesidad" (*Summa theologiae* I, q. 32, a. 1 co 3 [citado en adelante como ST I]). Sobre este punto, Spaemann escribe: "Cuando un neo-escolasticismo posterior enseñó que la 'razón natural' podía alcanzar la concepción de Dios como una persona, su doctrina era incompatible con la idea de una creación libre. Un Dios que era una persona necesariamente tendría personas finitas como su correlativo" (*Persons*, 27).

¹²⁰ Al comienzo de su larga excursión, "El mundo es de la Trinidad", Balthasar cita al teólogo del siglo XX Gerken, quien dijo: "Un Dios que no es trinitario no puede crear el mundo" (*The Last Act: Theodrama* 5, traducción de Graham Harrison [San Francisco: Ignatius Press, 1998], 61). En ese excursus, Balthasar se basa especialmente en el axioma de Buenaventura: "Una producción de algo que es diferente requiere ~~que~~

primero haya una producción de algo similar” (*Hexaemeron*, XI, 9 [V, 381]). A eso también podríamos agregar la afirmación de Santo Tomás de que “las procesiones de las Personas son el modelo de las producciones de las criaturas” (ST I, q. 45, a. 6), en tanto que causa propia del ser mundano, lo que es común a las Personas -la única Esencia- debe entenderse “según la naturaleza de sus procesiones”: primero en virtud de los atributos esenciales (co), pero luego según las relaciones de origen por las que el Hijo y el Espíritu reciben su la naturaleza y el poder de crear del Padre y ambos, respectivamente (ad 1).

¹²¹ Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 2, a. 5-6.

¹²² Podríamos añadir con Balthasar que esta dimensión filial del mundo como otro con respecto a Dios es profundamente positiva, dada la “positividad del otro” en la propia Deidad. Véase Balthasar, *The Last Act: Theodrama* 5, 81-91.

¹²³ Butler, *Bodies That Matter*, pág. 70.

¹²⁴ Como ha dicho un estudioso de la posmodernidad: “Sólo aquellos que creen que han sido creados de la nada es probable que se sientan perseguidos por la contingencia de que pueden volver a ser nada una vez más” (Henry McDonald, “Language and Being: Crossroads of Modern Literary Theory and Classical Ontology,” *Philosophy and Social Criticism* 30, no. 2 [2004]: 196).

¹²⁵ Nos referimos aquí a la nueva redacción de Goethe del prólogo del evangelio de Juan: “En el principio era la acción” (*Fausto*, Parte I, 902).

¹²⁶ Para Butler, por cada identidad “actualizada”, el “ser de un varón” o el “ser de una mujer” (sus citas de miedo), “hay un costo en cada identificación, la pérdida de algún otro conjunto de identificaciones, la aproximación forzosa de una norma que nunca se elige, una norma que nos elige, pero que ocupamos, revertir, resignificar en la medida en que la norma no nos determine por completo” (*Bodies That Matter*, 86).

¹²⁷ G. K. Chesterton, *Heretics* (Nueva York: John Lane Company, 1905), 305.

¹²⁸ Sobre el vínculo indisoluble entre la apertura a Dios y la capacidad de ver el mundo tal como es, escribe el cardenal Joseph Ratzinger: “[El apóstol Pablo] declara que en realidad esta sociedad conoce muy bien a Dios. . . .” “Así que no tienen excusa (Rom 1:20)”. Según el apóstol, la verdad les es accesible, pero no la quieren, porque rechazan las demandas que la verdad les haría. . . . Cuando el hombre prefiere su propio egoísmo, su orgullo y su conveniencia a las exigencias que le impone la verdad, el único resultado posible es una existencia al revés. La adoración se debe solo a Dios, pero lo que se adora ya no es Dios; las imágenes, las apariencias externas y la opinión actual dominan al hombre. Esta alteración general se extiende a todas las esferas de la vida. Lo que está en contra de la naturaleza se convierte en la norma; el hombre que vive contra la verdad también vive contra la naturaleza. Su creatividad ya no está al servicio del bien: dedica su genio a formas cada vez más refinadas del mal. Los lazos entre el varón y la mujer, y entre padres e hijos, se disuelven de modo que se bloquean las fuentes mismas de las que brota la vida. Ya no es la vida la que reina, sino la muerte. Se forma una civilización de la muerte” (*Christianity and the Crisis of Cultures*, trans. Brian McNeil [San Francisco: Ignatius Press, 2005], 95).

COMMUNIO

Andrés Di Cío, **El misterio de la naturaleza**

Michael Hanby, **El origen del hombre. Sobre la evolución y la devolución de la naturaleza, la historia y la verdad.**

Graciela Moya, **El determinismo genético**

Carlos Hoevel, **Tecnociencia – “producción” de la naturaleza.**

Margaret H. McCarthy, **El (nuevo) vestido nuevo del Emperador: la lógica de la “ideología de género”.**