REYERO GARCÍA, David
Universidad Complutense de Madrid
reyero@edu.ucm.es

# Teoría mimética y educación sexual. Contra los géneros en conflicto

## Mimetic theory and sex education. Against genders in conflict

El trabajo pretende analizar el concepto de género y sus implicaciones para la teoría de la educación. No se nace hecho, nos vamos haciendo en un proceso mimético también en lo referido a la sexualidad. El combate actual gira en torno a los modelos de referencia para esa mímesis. Por un lado, las teorías de género entienden todo marco referido a la sexualidad como construcción que podemos poner en disputa a través del debate político. No hay norma que no pueda y deba ser cuestionada. Frente a estas teorías resisten modelos tradicionales apoyados en la sexualidad binaria y la complementariedad. Ofrecer argumentos que permitan defender la razonabilidad de estos modelos es el objetivo de este texto.

PALABRAS CLAVE: género, educación y sexualidad, condición humana, teoría mimética, Butler, Scruton.

The paper analyzes the concept of gender and its implications for the theory of education. The human being is going through a mimetic process also in what refers to sexuality. The current debate revolves around the reference models for this mimesis. On the one hand, gender theories understand any framework related to sexuality as a construction that we can put into dispute through political debate. Any rule can and must be questioned. Faced with these theories, models supported by binary sexuality and complementarity resist. The purpose of this text is to offer arguments that allow us to defend the reasonableness of these models.

KEY WORDS: gender, education and sexuality, human condition, Butler, Scruton.

## 1. Exordio

Si existe un tema polémico en la filosofía actual se puede englobar dentro del término «género». Las polémicas no son solo académicas, recorren también la política y las redes sociales. Introducirse en él puede acabar con carreras o encumbrarlas. Su relevancia tiene al menos dos efectos: el primero, un exponencial aumento de las publicaciones dedicadas al tema desde muchos puntos de vista; el segundo, consecuencia de lo anterior, es que cada vez resulta más difícil trazar un mapa con el que guiarse en este campo. Existe una ingente

pluralidad de escuelas con múltiples aportaciones diferentes. Hay muchas autoras, como algunas de las que son tratadas en este escrito, con una producción enorme que en muchas ocasiones resulta deliberadamente oscura. No es la intención de este trabajo abordar los infinitos matices que pueblan sus mentes, sino presentar de manera honesta los elementos fundamentales de su pensamiento para conseguir un plano de situación. El objetivo es entender el problema fundamental de las teorías de género y no entrar en un puntilloso detalle de sus derivas más especializadas. Hay una razón para obrar así: recuperar el debate para la teoría de la educación y defender un específico tipo de normatividad en este asunto; ofrecer argumentos que permitan justificar la razonabilidad de propuestas que defienden la esencia de la complementariedad y la diferencia sexual. Aunque parece una empresa quijotesca, que se opone absurdamente a la corriente de una historia que giró el día en que se tecnificó el control de la reproducción, merece la pena intentarlo. Lo que está en juego es, al menos en parte, la comprensión de lo que somos.



## 2. Planteando el problema

En una frase ya clásica en el mundo de la educación, Clifford Geertz decía que lo que caracteriza principalmente al ser humano no es la posibilidad de aprender, sino la necesidad de hacerlo para poder vivir como tal (Geertz, 1997). El ser humano necesita aprender para ser. También la masculinidad y la feminidad se aprenden de alguna manera, no son dimensiones que vienen hechas del todo. Qué se desea y cómo se desea, también en lo referido a la sexualidad, se elabora bajo la influencia de modelos. Es, en ese sentido, una dimensión sujeta tanto a la mímesis como a la creatividad que siempre nace de la mímesis. Ahora bien, ¿este aprendizaje se produce sobre el vacío? ¿Es un aprendizaje sobre un sustrato cultural? ¿Ese sustrato cultural es independiente de la corporeidad biológica? ¿Al hablar de naturaleza humana sexuada qué se quiere decir?

En el libro *Deshacer el género,* Judith Butler (2006) plantea de manera compleja los extremos del problema. Butler no es una pensadora menor en este tema. Sus trabajos reflejan las consecuencias, en su forma más radical, de las teorías de género clásicas. No hace más que llevar hasta el final la idea de que el género, incluso el propio sexo, no es más que una construcción sin base necesaria alguna. Sus posiciones la han enfrentado a otras feministas más tradicionales como Martha Nussbaum, que siguen pensando en mujeres de carne y hueso, con problemas concretos, y que reclaman un lenguaje comprensible con el que poder discutir (2003). Ciertamente el lenguaje de Butler es muchas veces deliberadamente oscuro.

Butler recoge en el capítulo 3 del libro citado el famoso caso de David Reimer (Butler, 2006 pp. 89-112), que, muy resumido, es el siguiente: David, a la edad de ocho meses, y tras una desastrosa operación para corregir la fimosis, sufrió la mutilación accidental de su pene. Sus padres, horrorizados ante el acontecimiento, quedaron marcados. Un año más tarde contactaron con el doctor John Money, a quien habían visto en la televisión. Money se dedicaba a la cirugía de reasignación de sexo, creía que el género tenía que ver exclusivamente con la socialización, y no tenía una base biológica necesaria o determinante. En esa socialización resulta fundamental la apariencia de un cuerpo que se muestre como femenino o masculino, pero, gracias a la cirugía y a la medicina, ese cuerpo se puede construir a voluntad. Si

mediante cirugía y tratamiento hormonal desarrollamos en el muchacho un cuerpo femenino, a través de una correcta socialización podrá llegar a sentirse mujer y podrá desarrollar una vida plena como mujer.

El doctor Money convenció a los padres para iniciar el proceso de reasignación. Se le extirparon los testículos, y aunque se aplazó la cirugía para la construcción de una vulva, se le comenzó a tratar hormonalmente, se le cambió el nombre por el de Brenda, y se le comenzó a educar como a una niña. Para el médico el caso era una oportunidad perfecta para su investigación. Tenía un hermano gemelo y no tenía ningún problema biológico de intersexualidad o sexualidad no definida. Resultaba un caso sumamente interesante de cara a probar sus teorías sobre género. El caso de David fue ampliamente estudiado e iba a ser expuesto a la constante mirada médico-psiquiátrica. La entrada en la adolescencia de David y su insatisfacción con el género asignado dio la vuelta al caso. Se negó a completar la transformación quirúrgica, y abandonó los tratamientos hormonales manifestando su deseo de ser tratado como hombre y no como mujer. En la versión de Butler sobre el caso, Milton Diamond, rival de Money durante décadas y defensor de la relación entre género y biología, acabó por examinar el caso llegando a convertirlo en ejemplo paradigmático de que la asignación de género responde a fundamentos esenciales y no resulta arbitraria. La historia concluye con un trágico final: a la muerte por una sobredosis de antidepresivos del hermano de David, Brian, siguió el suicidio del primero y después el de su padre, Ron.

Pero para Butler, que titula este capítulo «Hacerle justicia a alguien», el caso no aporta nada en torno al carácter natural o cultural del sexo. Ella quiere utilizar este caso para ir más allá del debate socialización versus genética, a la hora de afrontar la categoría del género en los casos de intersexualidad o transgénero/transexualidad. Su objetivo es cuestionar la propia categoría de género. Para Butler la pregunta más radical debe girar en torno a cómo nos construimos, cuáles son los instrumentos del poder para definir las categorías que nos permiten comprendernos y que legitiman una posición mientras desprecian otras. El análisis de este caso concreto no puede hacerse al margen de la utilización instrumental de la persona que participó en el debate, en este caso Brenda/David. En efecto, Reimer fue utilizado en una batalla ideológica a lo largo de toda su vida. Así, destaca Butler:

> *Brenda fue sometida a una multitud de entrevistas: se le preguntó una y otra vez si se sentía como una chica, cuáles eran sus deseos, cuál era su imagen del futuro, si incluía el matrimonio con un hombre. A Brenda se le pidió también que se quitara la ropa y mostrara sus genitales a médicos en prácticas interesados en el caso o a aquellos que estaban controlando el caso para procurar el éxito de su adaptación (Butler, 2006, p. 95).*

Según Butler, no se pueden analizar las opiniones de David Reimer sin tener en cuenta la selección de sus palabras y el contexto histórico en el que fueron proferidas. Los testimonios del relato están en el contexto de una determinada controversia sobre la identidad, y en el interior de una concreta lucha de poder por la legitimidad. Se podría decir que el contexto lingüístico en el que David habla y se explica es ya un contexto normativizado y regulado por las categorías que explican y normalizan la experiencia de la sexualidad humana y la catalo-

gan como correcta o incorrecta. Dichas categorías preexisten a este caso y en realidad a todos los casos. En cierto sentido no son elegidas y no es posible escapar a ellas. Frente a la Brenda, niño en origen pero socializado como niña, la experiencia de la imposibilidad de reconocerse en la norma universal y «correcta» es la generadora del trauma.

> *Por tanto, ¿qué y quién está hablando cuando David informa: «Desde muy pronto noté pequeñas cosas. Empecé a ver cuán diferente me sentía y era de lo que se suponía que debía ser»? Esta declaración nos dice, al menos, que David entiende que hay una norma, una norma de cómo se supone que debe ser y que él no está a la altura de la misma. Aquí la declaración implícita es que la norma es la feminidad y que él no está a la altura de esa norma. Pero la norma está ahí y se impone externamente, se comunica a través de la serie de expectativas que tienen los otros; y además está el mundo del sentimiento y del ser, y estos reinos son, para él, diferentes. Lo que siente no es de ninguna manera producido por la norma, y la norma es otra, está en otra parte, no parte de lo que él es, ni de en quién se ha convertido, ni de lo que siente (Butler, 2006 p. 104).*

La norma se convierte así en la razón de la denuncia de una forma de sentirse y de ser. Butler parece decirnos que sin norma no habría denuncia y tampoco habría sufrimiento. La solución al conflicto mimético, conflicto que surge por la imposibilidad de adaptarse a la norma dicotómica de la sexualidad «bien vivida» da como fruto una vida rota por una historia concreta. Romper con los efectos concretos de la imposibilidad de ajustarse al modelo exige la ruptura de esos modelos. Sin modelos, sin normatividad, el conflicto con los demás y con uno mismo desaparecería.

El problema estaba, según Butler, en la necesidad de ajustarse a una vivencia dicotómica. Desde este punto de vista, la destrucción de los modelos humanos dicotómicos y limitados de vivir la sexualidad y abrirlos a la mayor cantidad de identidades posibles, que son todas las que tengan cabida en la mente y la historia humanas, harían el mundo más habitable para todos.

> *La enseñanza de la igualdad de género y la diversidad sexual pone en tela de juicio el dogma represivo que ha arrojado tantas vidas sexuales y de género a las sombras, sin reconocimiento y privadas de cualquier sentido de futuro (Butler, 2019).*

Así, cualquier definición estática de un género nos remitirá a la necesidad de normativizar y, por lo tanto, a privilegiar la visión de los expertos, o de los que tienen autoridad sobre alguna experiencia concreta que quedaría fuera (Butler, 2001, p. 35). Esta propuesta de Butler supondría, traducido al lenguaje filosófico de René Girard, la superación de la rivalidad mimética mediante la exposición cuasiinfinita de modelos que ya no engendrarían conflicto, precisamente, porque ofrecerían un universo de posibilidades imposible de saturar. En definitiva, la consideración del ser humano sin referentes para ser juzgado y, de alguna manera, liberado.

Butler presenta una traducción posmoderna en lenguaje de género de la frase agustiniana «ama y haz lo que quieras» (Agustín, 2014: Hom 7.8) o de la paulina «la ley mata el espíritu

vivifica» (2 Corintios 3:6)[1]. Parecería como si con Butler se pudiese leer la contraposición ley-espíritu aplicada a la identidad sexual. Frente a una ley que denuncia, normativiza y categoriza, el espíritu, leído como deseo libre de ataduras, me libera.

¿Dónde radica su error y cuáles pueden ser sus aciertos? Ciertamente Butler es consciente del sufrimiento de aquellos que no se adaptan a la norma. Tampoco es posible negar el acoso o la persecución que han sufrido y sufren las personas no acomodadas a la norma. Ahora bien, eso no parece suficiente para negar el sentido de la norma o su legitimidad. Sin embargo, no sabemos si la teoría de Girard nos ofrece suficiente agarre para justificar la norma o la preeminencia de unos modelos sobre otros.

En primer lugar, la ruptura de horizontes estables de significado, de modelos cerrados para vivir la sexualidad mediante el reconocimiento de la naturaleza binaria y la complementariedad de la misma, no tiene por qué generar menos sufrimiento y mejorar la comprensión de lo que somos, pues, a diferencia de lo que afirma Butler,

> *cuanto más informes sean más libres serán. Para pisotearse unos a otros. El borrado de la diferencia sexual, en efecto, permite al hombre y a la mujer entrar en una rivalidad mimética. Abandonan la desigualdad aparente por la competencia generalizada (Hadjadj, 2009, pp. 34-35).*

Hay numerosos estudios que corroboran esta idea y muestran que la prevalencia de actitudes violentas en las relaciones de pareja, que se identifican como trans o *non conforming gender* son mayores que en las parejas heterosexuales (Valentine *et al*., 2017, Woulfe y Goodman, 2018). Ciertamente esa violencia puede ser hija de violencia recibida y, por lo tanto, aprendida, pero también el aprendizaje de esa identidad puede, de la misma forma, tener una relación íntima con la violencia que no puede obviarse fácilmente. Es este, en cualquier caso, un argumento que muestra que, frente a la tesis de Butler de que la ausencia de normatividad en cuestiones sexuales tendría como efecto un mundo de mayor paz, las cosas no son tan fáciles.

En segundo lugar, habrá que adentrarse en una cierta visión teleológica del actuar humano, para resolver los significados de lo que se entiende por naturaleza humana. ¿Qué quiere decir esto? Comienza Robert Spaemann en un artículo publicado originalmente en 1977 preguntándose lo siguiente: «El concepto de objetivo o fin obtenido del contexto de la acción humana ¿fomenta nuestro conocimiento de la naturaleza?»; y más adelante, «el intento científico de interpretar la carrera del perro hacia su plato de comida sin la palabra “hambre”, y sus ladridos cuando el amo vuelve a casa sin la palabra “alegría”, no deja de tener algo de fantástico» (Spaemann, 2003, p. 39). Aplicado a nuestra reflexión en torno a la sexualidad humana, no deja de ser un tanto absurdo desligar dicha reflexión del carácter teleológico de las funciones reproductivas.

Ciertamente, la sexualidad no se reduce a la reproducción, pero asumir desde ahí que su conexión con la misma es meramente casual, y que una sociedad que principalmente oriente y privilegie las instituciones que favorecen esa función reproductiva de la sexualidad, como la familia, son sexistas, retrógradas, patriarcales o enemigas del deseo, no deja de ser un residuo de una extraña idea: que la realidad tiene sentido cuando no lo tiene. Recordaremos aquí que para Butler la propia idea de identidad cuando se aplica a la sexualidad es un concepto retrógrado en sí mismo (Butler, 2006, p. 22).

Las nuevas formas de entender la sexualidad son una revolución contra la teleología. La revolución contra la concepción complementaria de los sexos es un paso más en la vía de destrucción de la idea de que la vida puede tener un propósito.

Nada en la naturaleza tiene propósito. Simplemente las cosas son y están, en cierto sentido, a nuestra libre y caprichosa disposición. Para el pensamiento medieval, la naturaleza tenía un propósito que estaba en el arquero y no en el estudio de la flecha, en metáfora tomista. Su orden, sus leyes, nos hablaban del arquero, pero en algún momento de la modernidad el conocimiento de la naturaleza se pone al servicio del hacer, de la técnica, y la teleología pierde sentido. La naturaleza, también el ser humano, dejan de tener causa final. El creciente control técnico de la reproducción acentúa esa pérdida. Ni siquiera la dinámica propia de la biología humana puede ser estudiada como causa final.

Frente a la tradición de vincular sexualidad con reproducción y extraer de esa vinculación consecuencias organizativas de carácter estructural, el hombre actual podría preguntar: ¿por qué privilegiar esa función, por encima de nuestros deseos? Algunos incluso ven inmoral poblar aún más el planeta con una especie nefasta. Mostrar lo evidente, el valor de la nueva vida, se está convirtiendo en algo complicado. Sin embargo, ¿podemos ir hacia un mundo sin hijos? En la fabulosa película de Alfonso Cuarón, *Hijos de los hombres*, se intuye cómo podría ser un mundo sin nacimientos. La película, en un ambiente gris, triste, nihilista, comienza con la muerte de la persona más joven sobre la tierra, que tiene 18 años de edad. La película hace evidente la relación entre maternidad y esperanza con la aparición de una joven mujer embarazada, y se mantiene a lo largo de toda una trama que muestra, de manera convincente, la relación entre el vacío existencial y la supresión de la natalidad del horizonte humano. La defensa de la primacía de los modelos de sexualidad complementaria no tiene así un sentido biologicista. La vida humana es algo más que pura bio; es, por encima de eso, biografía, y en la biografía la generación tiene también su auténtico sentido pues, hasta ahora, todo ser humano ha sido engendrado y no simplemente hecho o arrojado. Una de las dimensiones teleológicas de la sexualidad, y no precisamente menor, estaba relacionada con la generación de nueva vida y su cuidado.

¿Cómo afronta la pregunta por el sentido la teoría de género? Desde luego no de la misma manera, pues, como ya está escrito más arriba, estas teorías han renegado del intento de buscar una dimensión teleológica a la condición humana, y observan la realidad sexual marcadas ya por las filosofías de la sospecha. Esto es, marcadas por la idea de que todo relato explicativo tradicional esconde o legitima relaciones de poder de unos sobre otros que nunca tienen legitimidad en ningún orden.

> *Ya no es cuestión de reformar el Estado o la sociedad con prudencia, con mano temblorosa; hay que deshacerse de las viejas ideas desde la más tierna edad, para que nadie quede confinado en una identidad, sea la que sea (Finkielkraut, 2017).*

Cuando Judith Butler se acerca al análisis de la obra *Antígona* de Sófocles, no lo hace buscando el conflicto entre las leyes de la ciudad, de Creonte, y las leyes divinas prepolíticas. Su pregunta no es una pregunta sobre la jerarquía correcta y conflictiva entre distintos bienes tratando de buscar el orden mejor. Utiliza el relato para poner en cuestión cualquier normali-

zación de la vida sexual, puesto que Antígona era el fruto incestuoso de Yocasta y Edipo, y reivindicar el enfrentamiento con Creonte como ejemplo de subversión frente a cualquier orden en la vida sexual. Dicho orden debería ser siempre absolutamente dependiente de los deseos, que en Butler reciben el nombre de amor. Un amor que, en la visión de Butler de la sexualidad, no suele aparecer ligado al perdón o al dar la vida por el otro. Para ella la sexualidad es solo el lugar donde librar una batalla por la emancipación y el reconocimiento políticos.

Butler revela bien claramente que la teoría de género, cuando se desarrolla hasta sus últimas consecuencias, se enfrenta de manera no normativa a la dimensión sexual. Para este feminismo, en su versión más radical, la teleología del sexo humano, su fin, no está ligado a ningún tipo de complementariedad prefijada, no hay un telos previo del cuerpo sexuado humano. El cuerpo constituye más bien un nuevo campo en el que manifestar el enfrentamiento y la lucha por el reconocimiento. En esta clave lee Butler la obra de Sófocles *Antígona*.

Donde otros ven un lugar de redención por muy oscuros que sean los orígenes (Hadjadj, 2008, p. 160), Butler solo contempla un combate para subvertir las reglas que regulan el parentesco y que no hacen sino limitarnos:

> *Antígona, claro está, no asume otra sexualidad, una que no sea heterosexual, pero sí parece desinstitucionalizar la heterosexualidad cuando rechaza hacer lo que sea necesario por seguir viviendo para Hemón, rechaza convertirse en madre y esposa, escandaliza al público con su género cambiante, abraza a la muerte en su cámara nupcial e identifica su tumba con una «honda casa cavada» (Butler, 2001, p. 103).*

Lo más relevante del lenguaje de los sexos de la actual teoría de género es la reivindicación de una legitimidad que viene impuesta por el deseo y no por ninguna otra norma. Es el deseo, enmascarado con el nombre del amor, el que requiere de un lenguaje de legitimidad que convierta ese deseo y esa vida deseada en vida legítima, y por lo tanto vida buena, con el fin de no permanecer en lo que Butler llama melancolía (Butler, 2001b:107-108)[2]. Aparece de manera clara que el objetivo de las teorías de género, al menos en su versión radical, no es la aceptación legal de su posibilidad, sino la exigencia de su reconocimiento en la misma esfera de lo bueno.

La nueva normatividad consistirá, en realidad, en la ausencia de normas o, si se quiere decir así, en la *norma* solo sometida al espontáneo fluir de cualquier tipo de relación con la única exigencia de la libre aceptación de los participantes. Hay en toda esta teoría una clara y equivocada reacción al puritanismo. Se entiende por puritanismo una respuesta perezosa frente al cultivo de la virtud y que está muy bien descrita por Scruton (2017). El puritanismo manifiesta una incomprensión del placer dado que, por evitar los posibles riesgos que existen en su búsqueda, acaba por desacreditar su total existencia, sin poder advertir, entonces, que cuando el placer es el fruto de la acción correcta, esto es, de la virtud, es más placentero.

> *La templanza sexual no se debería definir como rechazo del deseo, sino como hábito de sentir el deseo correcto hacia el objeto correcto y en la ocasión adecuada [...]. En esto consiste la verdadera castidad, y es uno de los argumentos más profundos a favor del matrimonio, porque este rescata*

*el sexo del dominio del apetito y lo sitúa en el ámbito de la virtud. El motivo es que alía el sexo con el carácter, de modo que el deseo y el amor van de la mano (Scruton, 2017, p. 211).*

Ciertamente si se escinde de manera absoluta norma de deseo y placer, al modo como hace un cierto estoicismo, la vida se convierte en un espacio frío y triste donde únicamente figura el autocontrol. De igual manera, la búsqueda del placer como criterio único o casi único también esclaviza.

La tradición católica no observa la salida fácil del puritanismo como una opción válida, sino que es el trabajo cuidadoso sobre el deseo, y su sometimiento a un cierto orden regulado por la virtud de la templanza, la salida correcta a la reacción puritana, que logra recuperar el valor integral de la sexualidad humana, sin sacrificar o señalar su disfrute como elemento negativo o pecaminoso. Conviene en este sentido recordar las observaciones de Santo Tomás sobre el mayor disfrute de la sexualidad en el paraíso en ausencia de pecado original (Pieper, 2003, p. 23).

En ausencia de dicho orden, los problemas no solo afectan a los potenciales errores en el lugar en el que fijar el deseo (la vecina, el vecino, el niño o el gato), sino también en el momento o contexto (el gimnasio, la calle o el centro comercial), la intensidad (a todas horas, nunca o rara vez), la oportunidad (mientras debo trabajar, cuidar a alguien o estudiar). En resumen, la sexualidad es una dimensión humana que debe ser leída en el contexto de un ser relacional, con una razón no meramente instrumental, y sometida a cierta normatividad con el fin de contribuir al bien de la persona y su comunidad en un sentido profundo y encarnado. Laten en el fondo de los problemas en torno a la sexualidad humana las mismas complicaciones que giran en torno al concepto de razón. En la era del conflicto de género, ni cuerpo ni razón están orientadas a la búsqueda de un sentido. No hay nada que buscar; si acaso, cosas que construir.

En efecto, la ruptura de la razón y su consideración puramente instrumental corre en paralelo con la consideración exclusiva del cuerpo como máquina biológica destinada al placer, pero sin relación evidente con la moral entendida como el arte de la vida buena.

## 3. La persona sexuada

Detrás de las actuales teorías de género, aunque aparentemente materialistas, se esconde un cierto espiritualismo o intelectualismo en el que los cuerpos no hablan, son simplemente materia a disposición de la voluntad personal y su diseño. Hay un cierto olvido de la dimensión orgánica de la persona. ¿En qué sentido? Roger Scruton lo explica bien (Scruton, 2006); se seguirá ahora su argumentación. Para Roger Scruton existe una perspectiva dominante de la persona humana que proviene de Kant y que no recoge todas las posibilidades que ofrecía el concepto aristotélico. ¿En qué consiste ese concepto kantiano de persona y qué tiene de relevante con respecto a este tema?

Para Scruton el concepto kantiano de persona se apoya en la idea del sujeto trascendental que mediante su razón autónoma es capaz de decidir entre medios y fines con el objetivo de tomar la mejor decisión. Si fuéramos «yoes nouménicos del reino de los fines» tal y como dice Scruton, nuestras obligaciones estarían determinadas por la deliberación pura con la

restricción que impondría a nuestra libertad la libertad de los demás, pero somos seres encarnados, y dicha encarnación cuenta y mucho. Nos sentimos atraídos, sentimos emociones eróticas y somos el fruto de vinculaciones naturales que generan obligaciones morales poco tenidas en cuenta por Kant (Scruton, 2018, p. 97). Dicho con un ejemplo, si en una situación de conflicto, ante la necesidad de salvar a un hijo o a un vecino, un ser humano dudase acerca de lo que debería hacer y cuáles son sus obligaciones morales, quizá no estaría siendo más racional sino menos humano.

Una de esas realidades orgánicas es el carácter sexuado de la persona. No es que esté en entredicho ese carácter, lo está su valor y su relación con la vida moral.

Para entender la propuesta de Scruton debe entenderse, primero, a qué se opone y si se puede englobar esa oposición dentro de lo que el autor llama feminismo kantiano, y segundo, cuál es el error de dicho feminismo. Para Scruton, este feminismo es hijo de un cierto platonismo. Para Platón existía una dificultad en encontrar la relación entre el deseo sexual y el amor erótico. Mientras el primero es de naturaleza más baja, puramente físico, el segundo, sin embargo, pertenece al ámbito espiritual, y existe entre ambos una conexión accidental. El amor en su forma más pura trasciende el deseo, que es lo que compartimos con los animales. Debe trascenderlo de hecho para poder sobrevivir y acercarse a la contemplación del bien y de lo bello (Scruton, 2006, pp. 216-217). Aun siendo un análisis bastante certero del amor platónico, conviene matizarlo con los estudios de Martha Nussbaum en los que analiza la condena platónica de la pasión.

Para Nussbaum el Platón del *Fedro* se retracta o matiza los cuatro puntos en los que se basaba su condena de las pasiones. En primer lugar, el eros humano no es una mera fuerza ciega en busca de un objeto de satisfacción, sino que es sensible a la belleza, y por ahí rescatable. En segundo lugar, aunque los apetitos tienen en Platón una inevitable tendencia al desorden y al exceso hay que cuidarlos, pues no puede negarse su valor necesario en la motivación de la persona y en la enseñanza de lo bello. En tercer lugar, las pasiones tienen una función cognoscitiva o al menos la pueden tener. No siempre distorsionan la realidad, sino que a veces mejoran su comprensión. Por último, el elemento intelectual necesita de algún tipo de relación con la pasión para no convertirse en una fuente de conocimiento limitado, incluso mezquino (Nussbaum, 2015, pp. 294-295).

Si bien Kant no es enteramente platónico, sí que recoge de alguna manera su dualismo. De este modo, siempre según Scruton, el feminismo kantiano tiene mucho de olvido de la dimensión sexual.

El feminismo kantiano es la idea de que el sexo y el género son dimensiones de la que se puede prescindir con relativa facilidad cuando discutimos de asuntos morales, pues están en otro nivel distinto al ser persona. «Si el feminismo kantiano fuera correcto, sería imposible pensar en mí mismo como un hombre, en lugar de como una persona con el cuerpo de un hombre» (Scruton, 2006, p. 274). El concepto de persona nos unifica. Aunque nos permita la individualidad, es también aquello que nos permite reconocer nuestra igual dignidad. El resto de propiedades que tenemos y configuran nuestro yo, el sexo o la raza, por ejemplo, resultan propiedades accidentales. Para el feminismo kantiano, la distinción fundamental entre personas no es masculino o femenino sino esclavos o libres (Scruton, 2006, p. 259).

El género es además una construcción arbitraria, un artificio en el que se recogen multitud de rasgos que no son naturales. Sin embargo, como dice Scruton, los feministas kantianos no

caen en la cuenta de que la crítica que dirigen al género es la misma que se puede hacer al propio concepto de persona, concepto que es también de igual manera artificial (Scruton, 2006, p. 260). Para Scruton, al feminismo kantiano le falta tomarse en serio la encarnación, la corporalidad humana, que es una corporalidad en masculino o en femenino y que resulta esencial y no accidental en el autoconocimiento de lo que somos.

Scruton ofrece otra teoría para el género. El género no es un añadido más o menos arbitrario a lo que somos. El género es la humanización del sexo, su elevación más allá de lo puramente animal pero que no puede hacerse a espaldas de algunos datos esenciales que se encuentran en esa dimensión. Recupera así una cierta visión teleológica de la naturaleza humana. El sexo apunta al género de igual manera que el deseo sexual apunta al amor y al compromiso. Toda cultura humana ha organizado su vida social en torno a la división de género. Ha «vestido» el sexo con el traje del género. Siempre lo había hecho reconociendo el carácter fundamentalmente binario del género, su constituirse en masculino y femenino.

Martha Nussbaum critica esta visión del género, que puede ser universal general pero que, según ella, Scruton utiliza para hacer pasar como privilegiadas teorías en torno a lo masculino o femenino que son más propias de la sociedad occidental tradicional (Nussbaum, 1986).

Esencialmente la postura que Scruton defiende es la siguiente. Primero, el género, como ya se ha dicho, no es una construcción arbitraria, sino que recoge hechos esenciales de la diferenciación biológica, que son profundos e implican asuntos morales, aunque no puedan deducirse de la pura biología. En el ejemplo utilizado por el propio Scruton (2006), aunque no se puede explicar el significado contenido en una escultura de mármol acudiendo a las propiedades físicoquímicas del material, lo cierto es que dichas esculturas no son ajenas, en su propia existencia, a sus características. La elección de los escultores de ese material no es arbitraria, pero tampoco es necesario que conozcan la composición química del mármol para saber trabajar con él. Análogamente, no se puede explicar el significado y sentido de los géneros masculino y femenino acudiendo solo a la división cromosómica, y aunque es un hecho que esta existe, no es en su estudio donde se encuentran las claves de la sexualidad humana y sus profundos significados en la vida personal. Igual que resulta un tipo de idealismo angelical pensar en estos temas como hace Butler, por ejemplo, y sostener que todos los problemas están en el ámbito simbólico del poder para regular el deseo, es también un burdo materialismo el del que cree que conociendo la química del acto sexual conoce lo fundamental de la sexualidad humana.

El análisis del género más interesante desde el punto de vista educativo no es, por tanto, el estudio de la dinámica que se establece entre el poder y el deseo, sino el análisis de algunas reflexiones que han dado sentido al deseo sexual y han estudiado sus implicaciones morales.

Al adoptar esta perspectiva, queda al descubierto que, si se quiere comprender el fenómeno en discusión necesitamos, en primer lugar, otro tipo de lenguaje diferente al que es usual utilizar en las discusiones morales actuales. Esto es así porque el lenguaje de las éticas consecuencialistas, incluso de las contractualistas, se queda en la superficie del problema por dos razones. La primera tiene que ver con el carácter orgánico de la vida humana, metafóricamente se puede decir que a esta ética y a este lenguaje les falta sangre. La corporalidad y los afectos que de ella se derivan como, por ejemplo, la atracción erótica, el miedo, la simpatía o el pudor, aparecen bastante desdibujados en los actuales debates éticos abstractos. La segunda razón tiene que ver con el descubrimiento de que la fuente de nuestras obligaciones

no es el puro debate intelectualista sobre medios-fines, y no es así porque tenemos historia, heredamos un mundo que nos impone obligaciones que están más allá de las elecciones. Tenemos, por ejemplo, deberes con nuestros padres y su ancianidad que se extienden más allá de la ley. Para recoger ese tipo de obligaciones existen un montón de conceptos e intuiciones morales en la vida de casi cualquier cultura que entran difícilmente en una concepción del yo trascendental kantiano. Conceptos como lo sagrado o sublime, el mal o la redención y la culpa tienen poca cabida en la filosofía moral moderna, pero, sin embargo, resultan significativos en la vida cotidiana de los seres humanos de carne y hueso.

En el caso de la sexualidad, la idea de tabú, contaminación o seducción explican más profundamente emociones, afectos y reacciones de lo que lo puede hacer el contractualismo moderno que, por muy sofisticado que sea, siempre se mantiene en una cierta superficialidad incapaz de entender los detalles.

A modo de ilustración, al comienzo de la película *Pulp Fiction,* Vincent y Jules, dos matones de un mafioso de Los Ángeles, Marcellus Wallance, charlan sobre el fuerte carácter de su celoso jefe. Marcellus había dejado tartamudo a un joven empleado que había dado un masaje en los pies a su esposa, Mia Wallance. Vincent defiende la idea de que un masaje en los pies no es como «chuparle la vagina» pero «está en el mismo terreno de juego». Por otro lado, Jules afirma que puesto que los pies no son un órgano sexual lo que el pobre joven había hecho no significaba nada; él, de hecho, da masajes en los pies a su madre. Los pies son como el brazo o la mano. Vincent argumenta: «Actuamos como si no, pero tienen un significado. Estas cosas sensuales continúan y nadie habla de ellas, pero uno lo sabe, ella lo sabe, el puto Marsellus lo sabía». Sin duda el intuitivo y poco dado al argumento Vincent está más cerca del significado de la sexualidad humana que el lineal, superficial y perfectamente racional, Jules.

¿Dónde está la diferencia entre tocar y seducir? Hay en el juego sensual una relación con la intimidad del otro que es real y que permite entender, por ejemplo, que lo que está en cuestión en una violación es de un nivel muy superior a lo que se dilucida en otro tipo de conflictos. El tipo de rechazo que generan estos hechos es por eso también mayor. ¿Por qué, si no, la condena que impone el código penal es superior a la que conlleva una pelea entre adolescentes, aunque uno de ellos pueda terminar en el hospital? El asunto no tiene que ver con la cantidad de violencia ejercida sino con el tipo de violencia. El concepto de intimidad tiene mucha importancia aquí y solo un desconocimiento típicamente moderno fruto de la razón instrumental es incapaz de hacerse cargo de esa diferencia en términos morales.

Los filósofos morales contemporáneos parecen solo preocupados en liberar la sexualidad de cualquier cosa que vaya más allá del puro placer y disfrute y el consentimiento libre y voluntario. «Si quieres, puedes», parece ser la única normatividad que existe en ese ámbito. Evitar la culpa nos hará más libres pues nos liberará de tabúes y supersticiones absurdas que rodean esa mera función «fisiológica». Esa visión tiene dificultades con muchos términos que han dado forma a la vida humana; la idea de corrupción, por ejemplo. Cualquier reflexión sobre corrupción en este ámbito implica una visión de pureza que es difícil de comprender y definir en los términos de la filosofía moral moderna. Sin ese tipo de lenguaje no parece que el abuso sexual sea muy diferente, o más profundamente erróneo, o más malvado que el incumplimiento de un contrato en la venta de un coche. Sin embargo, cualquier persona bien formada entenderá que son asuntos que revisten una muy distinta gravedad. La idea de profanación, que subyace a los tipos de abuso relacionados con la sexualidad, no es una mera

ilusión creada por la víctima como el mismo Roger Scruton dice de manera literal. Es una percepción más real y ajustada que aquella del que piensa que solo se ha quebrado una regla jurídica. Las nociones de contaminación y profanación explican más y mejor los sentimientos que rodean la sexualidad que los análisis racionalistas de bienes en juego y decisión libre. Los conceptos ligados a derecho u obligación no explican bien la repulsión que sentimos frente a determinados actos que tienen que ver con la sexualidad como el incesto. El concepto de persona como sujeto de elección libre no es suficiente, no es que no sea necesario, pero no regula del todo lo que implica la sexualidad y no capta su profundidad. Existe en el sexo algo sagrado que cuando se pierde o trivializa tiene consecuencias claras que pueden observarse en el desarrollo de la sexualidad, «la confusión de los jóvenes a día de hoy demuestra, a mi juicio, que la moralidad desacralizada que promueve el consenso liberal no es apropiada para comprender nuestras emociones sexuales» (Scruton, 2018, p. 120).

En resumen, la ética moderna centrada en el sujeto racional deliberativo en su versión consecuencialista, o el contractualismo kantiano es incapaz de reconocer el significado de los bienes reales por los que seres humanos suelen vivir o dejarse guiar, incluso en la versión contractualista que reconoce esos bienes y su diferencia, estoy pensando en Martha Nussbaum. Ella sigue manteniéndose en el ámbito del yo trascendental kantiano que no capta en toda su profundidad el significado que ciertos actos, en este caso los referidos a la sexualidad, tienen para la persona. El mismo problema de fondo que Martha Nussbaum tiene con el cosmopolitismo cuando lo contrapone al patriotismo (Nussbaum, 1999) surge aquí cuando liga la sexualidad o el género con la distribución de poder y a la desigualdad en el acceso a aquellos bienes a los que cualquier persona tiene derecho a disfrutar, pero no ve los vínculos y exigencias, la fidelidad, por ejemplo, que aparecen en casi cualquier cultura. Esta visión de la moral sexual es incapaz de darle contenido a la pregunta sobre qué es un deseo correcto, o si es posible hablar incluso en esos términos.



## 4. Haciendo justicia al lenguaje sobre el sentido de la sexualidad. Algunas reflexiones

Al analizar el propio deseo sexual, ¿qué es exactamente lo que se desea? ¿Apunta ese deseo a algo más que a la satisfacción biológica? Se ha mostrado que el lenguaje biológico y el meramente liberal resultan insuficientes. Una sensibilidad educada, aquella que ha entrado en el mundo del sentido y la comprensión del carácter relacional de lo que somos, reconoce que está accediendo a aspectos íntimos de la persona sobre la que se tiene ese tipo de deseo, y ese acceso conlleva algunas exigencias que modelan nuestra educación afectiva. No quiere decir que el deseo sexual sea lo mismo que el amor, pero la relación se sitúa en la misma línea argumental que se utilizó para distinguir el mármol de la escultura o el sexo del género. El deseo sexual apunta a algo más, y si se quiere entender como una dimensión propiamente humana, no debería desligarse de esa dimensión teleológica. Esa dimensión teleológica se encuentra si analizamos, tal y como hace Scruton, los modelos y el lenguaje que la tradición occidental ha ido construyendo para entender la sexualidad.

¿Cuáles son esas exigencias a las que nos referimos antes? Para Scruton la sexualidad debe leerse en la dimensión de un ser relacional. Los humanos no simplemente necesitamos

de los otros para mantenernos en la vida, sino que los necesitamos para ser personas. Se llega a ser persona gracias a los otros, en conversación con los demás, y el impulso sexual también acaba sometido a esas reglas de la reciprocidad y la dinámica de la conversación en un nivel distinto al que experimento con otro tipo de placeres y deseos.

> *El placer sexual se centra en otra persona, concebida no como un objeto, sino como un sujeto igual que yo mismo. No es exactamente un placer sobre o acerca de otro (y por eso no es completamente idéntico a los otros placeres emocionales), sino que es un placer «en» el otro (Scruton, 2018, p. 56).*

El tratamiento que hace Gomá de la sexualidad adolescente en el mito de Ulises sigue esa misma dinámica. En el proceso de individualización, la aparición del yo personal, de la conciencia propia de la finitud, del límite y del otro personal, el enamoramiento adolescente es un capítulo relevante (Gomá, 2014, pp. 58-59).

El deseo sexual lleva en sí las marcas de la individualización, el compromiso personal y la profundidad de dicho compromiso. Eso explicaría que la frustración del amante rechazado no sea igual que la que se experimenta ante la imposibilidad de adquirir una tarta, por mucho que apetezca y por más hambre que se tenga. El rechazo sexual genera otro tipo de frustración y aunque es «injusto» que el objeto del deseo sea culpado por su negativa sabemos que funciona así y aprendemos a evitar dañar al otro bruscamente, pues sabemos que estamos en el terreno de la intimidad (Scruton, 2006, p. 83).

Lo que late en el impulso sexual humanizado es un deseo de comunión de aspiraciones, y un deseo de permanencia. Este deseo se ha plasmado históricamente en fórmulas o instituciones que colaboran en el compromiso y su estabilidad. El matrimonio así entendido no es un invento apoyado en supersticiones sin fundamento, ni el aparato extraño de nuestra cultura para someter a la mujer, sino prácticamente una derivada coherente con las exigencias que impone la sexualidad humana. En palabras de Chesterton:

> *El problema no está en el matrimonio sino en el sexo; y se seguirá experimentando bajo el régimen del más libre de los concubinatos. De todos modos, la abrumadora masa de la humanidad no ha creído en la libertad en este asunto, sino más bien en un lazo de mayor o menor duración. Las tribus y las civilizaciones no se ponen de acuerdo en las ocasiones en las que podemos aflojar ese lazo, pero todos están de acuerdo en que hay un lazo que aflojar, no un simple desapego universal (Chesterton, 2008, p. 52).*

Martha Nussbaum (1986) critica esta concepción de la sexualidad. Reconoce la sofisticación de su pensamiento y las críticas que hace a la mirada superficial que las posiciones biologicistas tienen de la sexualidad. Aprecia también el cuidado de la sexualidad y el símil de conversación en primera persona y el reconocimiento del otro y la importancia que tiene en la individualización personal. Está también dispuesta a aceptar que las experiencias de sexo con amor son más satisfactorias, también como sexo, que versiones más superficiales, pero no extrae, de los argumentos presentados por Scruton, ninguna razón para defender la idea de

que dicha conversación tiende universalmente a la permanencia y a la fidelidad monógama. Puede que sea universal la intencionalidad de la dinámica sexual pero no tanto la exclusividad.

Para Nussbaum, Scruton otorga a la sexualidad una seriedad excesiva que pierde más de lo que gana. Su argumento esencialmente se apoya en la idea de que olvida demasiado rápidamente el valor, incluso la belleza, del propio sexo sin ninguna otra pretensión de permanencia. Según ella, su mentalidad conservadora sale a la luz y es incapaz de observar la propia diversión que se esconde en el deseo sexual y en una visión más desenfadada que Nussbaum parece preferir. «Scruton tiene muchas cosas serias que decir sobre el sexo. Lo que nunca dice es que es divertido» (Nussbaum, 1986).

La crítica me parece excesiva, sobre todo para alguien que ha escrito un libro titulado *Bebo, luego existo*. No es que Scruton excluya la diversión del sexo o tenga horror al cuerpo y a la carne, como dice Nussbaum en ese mismo texto, simplemente sus reflexiones pretenden situarse en otro plano. Nos obligan a pensar qué es lo que se esconde detrás del hecho de que el sexo pueda ser a veces divertido y a veces tortuoso. ¿Es solo la voluntad del yo trascendental la que operaría ese cambio independientemente de cuál fuera el contenido de dicha voluntad? Por concretar la pregunta en un acontecimiento real, ¿el tristemente famoso caso de la manada podría haberse convertido en algo «divertido» solo con el sí de la participante? ¿Qué hubiera significado el sí? ¿No podría esconder algún fallo en la autopercepción de los participantes? ¿Qué falla moral manifiesta el crimen de los culpables? Como dice Chesterton, el sexo no es un asunto trivial, sino que recoge multitud de fenómenos. «Todo lo que queremos decir cuando hablamos de “sexo” está involucrado en el hecho de que no es una cosa inocente o inconsciente, sino un estímulo emotivo, especial y violento, espiritual y físico al mismo tiempo» (Chesterton, 2013).

El segundo de los argumentos que aborda Scruton tiene que ver con el objeto del deseo, el tema de la heterosexualidad y la homosexualidad. Su defensa de la primacía de la heterosexualidad se apoya en el siguiente argumento. La diferencia de género no es una diferencia banal. Configura el modo de ser persona. Somos personas sexuadas, no simplemente personas que tienen sexualidad; y la configuración, que no construcción, del género se hace en una relación dialéctica de los sexos. Claro que la cultura influye en las formas que toma el género, pero estas siempre se hacen en relación con el otro de tal manera que ambos géneros resultan complementarios y que, en cualquier caso, manifiestan una diferencia que está lejos de ser accidental.

El deseo heterosexual es, así concebidos los géneros, una apertura a una diferencia esencial y a una moralidad, entendida como una serie de enseñanzas para tratar cuidadosamente la diferencia, y que están en la tradición de casi todas las culturas.

> *El otro sexo es para siempre hasta cierto punto un misterio para nosotros, con una dimensión de experiencia que podemos imaginar pero nunca conocer interiormente. Al desear unirnos con él, deseamos mezclarnos con algo que es profundamente, tal vez esencialmente, no nosotros mismos, y que nos lleva a experimentar un carácter e interioridad que nos desafía con su extrañeza [...]. Esto podría implicar que hay una distinción entre el deseo homosexual y el heterosexual. Las aventuras heterosexuales hacia un individuo cuyo género lo confina dentro de otro mundo (Scruton, 2006, p. 283).*

En la relación homosexual, sin embargo, no hay ese misterio, no hay riesgo, al menos no en el mismo nivel. Supone un volver sobre uno mismo, sobre lo que ya se sabe. La relación homosexual contiene un germen de narcisismo.

Nussbaum (1986) critica la visión de Scruton de la homosexualidad. Para Nussbaum, Scruton acierta al definir la relación entre deseo sexual e individualización. Se equivoca, sin embargo, en su concepción de la diferencia. Otorgar valor moral por la apertura a la diferencia le llevaría a reconocer que las relaciones interraciales tienen mayor valor moral, o aquellas entre personas de distintas clases o culturas. En el fondo Scruton no se toma suficientemente en serio el significado de la individualización personal y la profunda diferencia entre cada individuo. Todo encuentro profundo con otra persona nos asoma a otro que nunca es reducible a nuestra experiencia, sea o no de nuestro sexo. Scruton ha compuesto una caricatura de la sexualidad homosexual. No se puede hablar, de hecho, de experiencia homosexual como tampoco se puede hablar de experiencia heterosexual. Todo individuo humano es lo suficientemente complejo para que no pueda ser juzgado solo con respecto a esa categoría. Además, toda experiencia sexual, heterosexual u homosexual puede girar hacia el narcisismo o cerrarse al otro.

La crítica de Nussbaum es, en parte, certera, debido a que el propio Scruton se ha mostrado débil en su análisis de la heterosexualidad. Evidentemente Scruton sabe que cualquier otro personal es siempre más que uno mismo. Su análisis de la amistad en varios escritos así lo demuestran (Scruton, 2007, pp. 263-264, y Dooley, 2009, pp. 99-115). Scruton se está refiriendo ahora al lenguaje del propio cuerpo y su significado. Nuevamente hay que decir que se toma en serio lo que significa la corporeidad y la complementariedad de los cuerpos. Sin embargo, su defensa es poco convincente porque, voluntariamente, ha renunciado al significado generativo que está en la esencia de la sexualidad. En su tratado sobre la sexualidad humana dice, expresamente, que quiere renunciar a apoyarse en la consideración esencial de la cualidad generativa de los actos sexuales, a diferencia de lo que hace Elizabeth Anscombe (Anscombe, 1972), porque implicaría considerar como desviados de su fin la conducta anticonceptiva, o las relaciones entre personas estériles, cuestión que, según él, resulta antiintuitiva (Scruton, 2006, p. 286).

Es justo decir que el propio Scruton reconoce cierto valor a esa dimensión generativa. Así lo hace al recoger las observaciones de Germaine Greer, para quien la anticoncepción ha producido una cierta desmitificación del cuerpo humano. Sin embargo, le parece un argumento demasiado frágil sobre el que colgar el juicio moral (Scruton, 2006, p. 287).

El problema principal de los argumentos de Scruton en este aspecto está en no pensar el argumento al revés. No es tanto que la dimensión generativa da un sentido completo a la sexualidad humana, cuanto descubrir que su negación total y voluntaria se lo quita en gran parte.

Negar el carácter esencialmente generativo de la sexualidad para no reducirnos a la animalidad implica también negarse a entender el significado completo de la corporeidad. Es similar a tratar de entender la gastronomía sin hacerse cargo de la necesidad de alimentarse de la cual deriva. Ciertamente, no todo acto sexual tiene, *per se*, una intención directa de procrear. En la vida sexual habitual, la gente no sabe qué relaciones darán lugar a un embarazo y cuáles no, pero también es verdad que todo ser humano proviene de una relación sexual y sí que es posible establecer una diferencia moral con aquellas relaciones que, de raíz, son intrínseca y obviamente estériles, y que no tienen nada que ver con la generación

de nuevas vidas. No se está hablando de aquellas que pueden ser más o menos fecundas en función de múltiples factores, temporales o definitivos, la edad, la enfermedad o los imponderables de la vida cotidiana. La razón está, básicamente, en las responsabilidades que se derivan de aquellas relaciones que están abiertas a la generación de vida y aquellas que no.

El olvido de esa dimensión de responsabilidad intrínseca al acto sexual explica la actual sorpresa que para muchos adolescentes causan los embarazos no deseados, embarazos que son vistos como un error de una relación cuando deberían saber que son siempre al menos una posibilidad natural.

Parte del problema de desligar sexualidad de procreación, en un mundo en el que aparentemente todo es controlable, conlleva, como una especie de aguijón, no entender las responsabilidades que trae consigo la sexualidad. Las relaciones de filiación son consecuencia de la vida sexual que Scruton ha definido bien —intencionalidad, apertura al otro personal, compromiso, permanencia— y que resultan cruciales en la formación. Quizás debería haber tenido más en cuenta su relación con la procreación para definir más adecuadamente su valor moral.



## 5. Conclusión

Lo primero que habría que preguntarse desde un punto de vista educativo es lo siguiente: ¿cómo llegamos a ser quiénes somos? Llegamos a ser a través de la identificación con modelos que orienten nuestros deseos. Se ha visto cómo la identificación de modelos de masculinidad y feminidad da significado a nuestros cuerpos y ofrecen un terreno fructífero en el que explicar la vida humana. Ofrecen un marco en el que dar una explicación a quiénes somos y explican de manera razonable la evolución de nuestras pasiones y deseos. Ligan el desarrollo de las mismas con nuestro propio conocimiento y el respeto a los demás. Permiten explicar la experiencia de intimidad y nacen de tomarse en serio que somos en un cuerpo y estamos lejos de ser espíritus encerrados en la cárcel del cuerpo.

Suprimir los modelos tradicionales basados en una dimensión que nos constituye de manera esencial, nuestra sexualidad, y pensar que así floreceríamos de maneras moralmente más creativas, mejores y con menor conflicto equivale a decir que sin un código que regulara el tráfico, la circulación sería más libre, ágil y eficaz.

Es bien cierto que esos modelos están gravemente en cuestión a través de dos vías. Primero, mediante el cuestionamiento del lenguaje que hasta ahora los ha explicado y dotado de sentido; pudor, pureza, corrupción o amor son términos en desuso, por no hablar de otros como concupiscencia. La segunda vía que ha cuestionado ese modelo tradicional está constituida por las vidas cuyas experiencias no han encajado en estos modelos. Acercarse a esas vidas, escuchar sus experiencias, puede sin duda mejorar nuestro discernimiento sobre estos asuntos. No parece que dicha conversación deba suponer la demolición de todo el edificio, asunto que, lejos de explicarnos mejor, supondría mayor sufrimiento y menor comprensión.

Para quien esté de acuerdo con una concepción como la que se acaba de explicar, que parece cuando menos razonable, resultará legítimo ofrecer a las personas en formación, niños y adolescentes, modelos diferenciados de género donde las palabras complementariedad, pudor, sagrado, respeto o belleza sigan teniendo sentido y permitan descubrir una cierta teleología de los cuerpos sexuados. Evidentemente, dicha propuesta puede que no atraiga a

todos, pero es difícil negar que tenga su sentido y ofrezca lugares fértiles a la realización de una vida buena. La alternativa, aunque no llegue a ser dominante, puede no resultar tan razonable si se estudia a fondo y con sinceridad. Y, en cualquier caso, sigue pareciendo razonable respetar la libertad de optar por otros proyectos educativos sin temor a ser ilegalizados y despreciados.

## 6. Bibliografía


Agustín de Hipona (2014). Homilías sobre la carta de San Juan a los Partos. En *Comentarios bíblicos: Gálatas, Primera Carta de San Juan.* Madrid: BAC.

Anscombe, G. E. M. (1972). *Contraception and chastity*. Human Life Center, Saint John's University.

Butler, J. (2019). The backlash against «gender ideology» must stop. *NewStatesman,* 21, january, Recuperado en: https://www.newstatesman.com/2019/01/judith-butler-backlash-against-gender-ideology-must-stop.

— (2012). *Subjects of desire: Hegelian reflections in twentieth-century France*. Columbia University Press.

— (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Editorial Paidós.

— (2001). Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del «postmodernismo». *Revista de Estudios de Género, La Ventana, 2* (13), 7-41.

— (2001b). *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure.

Caso de la Manada (s.f.) en Wikipedia. Recuperado en mayo de 2020 https://es.wikipedia.org/wiki/Caso_de_La_Manada.

Chesterton, G. K. (2013). *El hombre común y otros ensayos sobre la modernidad.* Buenos Aires: Lumen.

Dooley, M. (2009). *The Roger Scruton Reader*. Londres: Bloomsbury Publishing.

Finkielkraut, A. (2017). *Lo único exacto*. Madrid: Alianza Editorial (versión ebook).

Geertz, C. (1997). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Gomá, J. (2014). *Aquiles en el gineceo.* Madrid: Taurus.

— (2008). *Lo que está mal en el mundo*. Barcelona: Acantilado.

Hadjadj, F. (2009). *La profundidad de los sexos. Por una mística de la carne*. Granada: Nuevo Inicio.

Nussbaum, M. (2015). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega.* Madrid: La balsa de Medusa.

— (2003). The Professor of Parody. *Raisons politiques* (4), 124-147.

— (1999). *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial.* Barcelona: Paidós.

— (1986). «Sex in the Head», *New York Review of Books*, volume 33, n.º 20 (december 18th) (Review of Scruton's Sexual Desire) https://www.nybooks.com/articles/1986/12/18/sex-in-the-head/.

Pieper, J. (2003). *Las virtudes fundamentales*. Rialp: Madrid.

Scruton, R. (2018). *Sobre la naturaleza humana*. Madrid: Rialp.

— (2017). *Bebo, luego existo.* Madrid: Rialp.

— (2007). *The Palgrave Macmillan dictionary of political thought*. Springer.
— (2006). *Sexual desire: A philosophical investigation*. A&C Black [original: 1986].
— (1987). «Sexual Desire»: An Exchange, reply by Martha C. Nussbaum, *New York Review of Books*, vol. 34, n.º 8 (may 7th). Recuperado en https://www.nybooks.com/articles/1987/05/07/sexual-desire-an-exchange/.
Spaemann, R. (2003). *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*. Madrid: EIUNSA.
Valentine, S. E., Peitzmeier, S. M., King, D. S., O'Clerigh, C., Márquez, S. M., Presley, C. y Potter, J. (2017). Disparities in exposure to intimate partner violence among transgender/gender nonconforming and sexual minority primary care patients. *LGBT health, 4* (4), 260-267.
Woulfe, J. M. y Goodman, L. A. (2018). Identity Abuse as a Tactic of Violence in LGBTQ Communities: Initial Validation of the Identity Abuse Measure. *Journal of Interpersonal Violence*. https://doi.org/10.1177/0886260518760018.

## 7. Notas

[1] La posmodernidad lee erróneamente esas referencias porque tiene una lectura incorrecta y puramente emocional de la caridad o el amor. La caridad tiene también una ley y esta es muchas veces mucho más exigente, la exigencia que nace de la verdad. Es interesante mostrar cómo continua el propio sermón de San Agustín después de la famosa frase: «Lo dicho se refiere a acciones semejantes. Pero lo mismo acontece cuando se trata de hechos diferentes. Así hallamos que la caridad hace a un hombre duro y la maldad hace a otro afable: el padre pega a su hijo, el traficante de esclavos se muestra afable. Si presentas una y otra acción, los golpes y los gestos de afabilidad, ¿quién no elegirá a estos y rehuirá aquellos? Si pones los ojos en los sujetos que realizan esas acciones, es la caridad la que pega y la maldad la que se muestra afable. Ved lo que trato de meteros en la cabeza: la bondad de las acciones de los hombres solo se discierne examinando si proceden de la raíz de la caridad.» (Agustín, 2014: Hom 7.8).

[2] El deseo para Butler no es principalmente la búsqueda de lo que nos completa sino más bien aquello que forma al sujeto. El deseo precede al sujeto, de alguna manera lo crea (Butler, 2012).