**Cuadernos de Bioética. 2018; 29(95): 25-37**
Copyright Cuadernos de Bioética

Este trabajo se publica bajo una licencia de
**Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional**

# REVISIÓN CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA DE GÉNERO A LA LUZ DEL REALISMO METAFÍSICO

## CRITICAL REVIEW OF GENDER IDEOLOGY IN THE LIGHT OF METAPHYSICAL REALISM

ENRIQUE EDUARDO BURGUETE MIGUEL
*Instituto de Ciencias de la Vida.*
*Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.*
*enrique.burguete@ucv.es*

**RESUMEN:**

**Palabras clave:**
Ideología de género, realismo metafísico, transgénero, género, identidad sexual.

Recibido: 06/11/2016
Aceptado: 27/08/2017

La implementación de la ideología de género en el imaginario de las actuales sociedades del bienestar, es deudora de un largo proceso en la historia del pensamiento que condujo hasta la acomodación del discurso postfeminista. Este trabajo expone los principios epistemológicos que se hallan presentes en la ideología de género, atendiendo a sus antecedentes próximos y remotos. La enmarca, además, en el contexto de un impulso emancipador que arranca con la Escolástica medieval y cuyo último eslabón lo constituye el deconstruccionismo post-estructuralista que delineó el concepto de *queer.* Este concepto disoció las categorías de sexo y género hasta convertirlas en irrelevantes para la determinación de la identidad sexual, susceptible de ser deconstruida y reconstruida sin fin. El artículo revisa también el contexto hedonista del nuevo ambiente postmoderno, mostrando que los conceptos "sensación subjetiva de felicidad" y "vida lograda" no expresan contenidos análogos. A continuación, impugna la ideología de género desde la perspectiva del realismo metafísico, subrayando que sólo en la posibilidad de anticipar la mirada del otro, de suprimir la abstracción de una subjetividad pura, aparece el hombre como persona real. Finalmente, presenta las conclusiones con recomendaciones sustantivas en el ámbito de la educación.

**ABSTRACT:**

**Keywords:**
Gender ideology, metaphysical realism, transgender, gender, sexual identity.

The implementing of gender ideology in the imaginary of current welfare-state societies owes much to a long process in the history of thought, which has culminated in an accommodation of post-feminist discourse. This paper sets out the epistemological principles that are present in gender ideology, as a response to both its recent and more-remote antecedents. It is furthermore framed by an urge for emancipation that began with medieval scholasticism, the latest manifestation of which lies in the post-structuralist deconstructionism that outlines the concept of *queer.* This concept has dissociated the categories of sex and gender to the point of making them irrelevant for the determination of sexual identity, leaving the latter susceptible to being infinitely de- and reconstructed. This article also reviews the liberal-hedonistic context of the new postmodern setting, while showing how the concepts of "a subjective feeling of happiness" and "a life fulfilled" do not express similar content. The paper goes on to challenge the theory of gender from the perspective of metaphysic realism; stressing that the human being only appears as a real person via the possibility of anticipating another›s contemplation, thereby cancelling out the abstraction of pure subjectivity. It finally offers its conclusions, with certain substantive recommendations in the field of education.

## 1. Introducción

Llama la atención la extrema facilidad con que la nueva ideología de género se ha instalado en las sociedades desarrolladas. Un análisis poco profundo podría limitar las causas de esta instalación al despliegue propagandístico financiado por determinados grupos de presión de carácter transnacional. Pero, aunque la presunta capacidad de estos grupos pudiera ser condición necesaria para la expansión de esta nueva "antropología de diseño", no es, desde luego, condición suficiente. En cualquier caso, lo que sorprende (y verdaderamente preocupa), no es el propósito que inspira la resocialización que se nos está imponiendo, sino la escasa resistencia con la que se está encontrando. La ideología de género, como en su día el marxismo, ha venido para quedarse y, probablemente ofrecerá más resistencia antes de caer rendida a la evidencia de sus errores. No basta con desvelar sus aporías. Es necesario reconstruir nuestro modo de pensar.

La adecuada comprensión de este fenómeno exige, por tanto, una profunda revisión de sus causas remotas, es decir: de las premisas epistemológicas que han facilitado su instalación en la conciencia colectiva postmoderna. Si no hacemos este esfuerzo, cualquier reflexión que hagamos devendrá infructuosa, pues se limitará a enjuiciar los síntomas sin abordar de raíz la cuestión y sin ofrecer –de ser necesarias– las soluciones pertinentes.

Hechas estas consideraciones, nos adentramos en el desarrollo de los principios epistemológicos que fundamentan la ideología de género.

## 2. Presupuestos epistemológicos de la ideología de género

La premisa epistemológica que subyace en la ideología de género es la siguiente: la naturaleza de los seres personales no se reduce a su esencia biológica porque se trata, sobre todo, de una naturaleza cultural. La asunción literal de esta premisa antropológica está, sin duda, en el origen del movimiento que ha conducido a la delineación actual del concepto de *gender*[1].

No es, sin embargo, una premisa del todo falsa. La naturaleza humana, entre otras cosas, es una naturaleza cultural. Por decirlo de alguna manera, a los seres humanos no nos basta con vivir, sino que necesitamos "aprender a vivir". Esto es algo que supo ver ya Aristóteles cuando habló de la diferencia que existe entre el *zen* (la vida desnuda) y el *eu zen* (la vida plena o lograda). Lo vio también Tomás de Aquino, cuando dijo de las personas (sustancias racionales) que *habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se aguntur*[2]. Las personas, ciertamente, no actuamos mecánicamente, sino que nos conducimos de uno u otro modo respecto de nuestros condicionamientos naturales. De hecho, podemos apropiarnos en libertad las leyes de nuestra esencia, pero también atentar contra ellas[3].

Que sea así no debe extrañarnos. La propia palabra "persona", como concepto, remite a una manifestación social, legal y cultural antes que al sustrato biológico sobre el que se sustenta. Como es sabido, el origen del término se remonta a la voz griega prosopon (*πρόσωπον*), que significa literalmente "cara" y cuyo homónimo hebreo *pānîm* (פָּנִים) se refiere tanto a la cara como al individuo. Este término se asoció pronto a la máscara que utilizaban los actores en la tragedia griega para más tarde, con la filología alejandrina y la gramática latina, pasar a designar los roles gramaticales del hablante (1ª, 2ª y 3ª prosopon). Finalmente, el término "persona" se utilizó, en sentido figurado, para designar el rol del hombre en la sociedad, esto es: su papel o "máscara" social. Constituía, por así decirlo, un *nomen dignitatis*, una suerte de "identidad segunda" que concedía el derecho a un reconocimiento y a un trato específicos[4]. Como escribe St. Tomás, "en las iglesias empezó la costumbre de llamar personas a los que tienen alguna dignidad"[5]. Como señala Robert Spaemann, es posible que el mismo San Pablo tuviera toda vía a la vista el concepto clásico de persona cuando escribió que "Dios no hace acepción

1 En castellano: "género". La evolución del significado asignado a este término, que en su origen remitía al rol masculino y femenino en función de factores biológicos, sociales y psicológicos, se desarrolla en los párrafos que siguen.

2 De Aquino, *Summa Theologiae,* I qu.29, ar.1. El aquinate afirma que lo particular e individuo se encuentran en las sustancias racionales, puesto que "tienen dominio de sus actos, y no sólo son actuadas, como las demás, sino que actúan por sí mismas".

3 Spaemann, R. *Personas*, Eunsa, Pamplona, 2000, 27-30.

4 Ibíd. 27.

5 Cfr. De Aquino, *op.cit*. q.29, ar.2.

de personas". Que quisiera decir, en definitiva, que Dios no tiene en cuenta el rol que se desempeña en la sociedad[6]. Ni siquiera el rol genérico, añadiríamos hoy.

Es importante hacer notar que, a lo largo de la historia, el uso predicativo de la palabra "persona" ha consentido la marginación de algunos seres humanos respecto de los otros, haciendo posible la distinción entre aquellos que son "persona" y aquellos que no lo son, o no lo son de una manera plena. Entre estos últimos se ha situado, en distintos momentos y lugares, al hombre salvaje, al esclavo, al loco, o al miembro de una etnia diferente; pero también –más recientemente– al concebido no nacido y, en general, a las personas sin capacidad cognitiva.

De alguna manera, no sería errado añadir otros dos colectivos que también han sido objeto de exclusión: las mujeres y el colectivo de gais, lesbianas, bisexuales y personas transgénero (LGBT). A todos ellos se les ha negado –durante largo tiempo y de manera injusta– el estatus de personas en sentido pleno, imprescindible para el reconocimiento de sus derechos y libertades fundamentales. Aristóteles, por ejemplo, describía en su *Política* una teoría jerárquica de la diferencia sexual que hacía descansar la institución familiar sobre la superioridad natural de los varones (por naturaleza superiores)[7] y la inferioridad de las mujeres y de aquellos a los que definía como "casos antinaturales"[8]. También el Derecho Romano concedió al varón la máxima autoridad sobre los miembros de su familia. De hecho, la locución latina "*familia-ae*" designa al conjunto formado por cada una de las cosas y personas que están sujetas a la autoridad del *pater familias*.

El primer discurso a propósito del género surgió, precisamente, en el contexto del rechazo feminista a la estructura patriarcal heredada del mundo clásico. Este rechazo se materializó en la reivindicación del poder de las mujeres sobre su propio cuerpo y la libre gestión de la sexualidad y de la maternidad, adoptando la forma de lucha por la igualdad de derechos políticos y sociales con el hombre[9]. Bajo la influencia del marxismo y el constructivismo social el discurso del género puso su énfasis inicial en los procesos y las estructuras sociales que rigen la afirmación de la identidad de los roles masculino y femenino[10], enfatizando el carácter ambiguo de los mismos y su intensa vinculación con el contexto cultural.

La influencia de la Antropología cultural sobre la construcción del concepto de *gender* tampoco debe desdeñarse. Así, Clifford Geertz describió una disposición "estratigráfica" de las relaciones que se dan entre los factores biológicos, psicológicos, sociales y culturales de la vida humana, afirmando que la cultura no debe entenderse como una serie de esquemas concretos de conducta (costumbres, tradiciones y hábitos), sino como un conjunto programático (en el sentido que le dan los ingenieros de computación a la palabra "programa") que gobierna la conducta. Es verdad que Geertz se apoya en un hecho incontestable: el hombre es el animal que más depende de mecanismos de control extragenéticos a la hora de ordenar su conducta. Sin embargo, se excede cuando afirma que tanto nuestros valores como nuestras emociones, y hasta nuestro propio sistema nervioso son productos culturales, aunque partan de nuestras tendencias, facultades y disposiciones naturales. Para Geertz, llegamos a ser individuos personales "guiados por esquemas culturales, por sistemas de significación históricamente creados en virtud de los cuales formamos, ordenamos, sustentamos y dirigimos nuestras vidas"[11].

Con la deriva existencialista y marxista del feminismo, el término *gender* transitó desde su formulación inicial, que designaba la diferencia biológica de los sexos, hasta una nueva significación que remite a la construcción de los roles femenino y masculino sobre la base de elementos históricos, culturales y sociales. Comenzó así a instalarse la idea de que el sexo alude al dato em-

6 Spaemann, R. "¿Son personas todos los hombres? Acerca de nuevas justificaciones filosóficas de la aniquilación de la vida". En *Límites*. Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2003, 400.

7 Aristóteles. *Política*. 1254b 13-15.

8 Ibíd. 1259b 3-5.

9 Sangalli, S. "La teoría del género y las familias postmodernas". Conferencia dictada con motivo de la clausura de la *Cátedra Fides et Ratio*. Universidad Católica de Valencia "San Vicente Mártir", Valencia, 2016, 2.

10 Fumagalli, A. *La questione gender. Una sfida antropologica*. GDT Queriniana, Brescia, 2015, 34.

11 Geertz, C. La interpretación de las culturas. Gedisa, Barcelona, 1989, 57.

pírico, mientras que el género apunta a la representación psicológica-simbólica y a la construcción histórica y antropológico-cultural de la identidad sexual[12].

Más adelante, la evidencia de estados intersexuales –si bien poco prevalentes[13]– dio pie a que los teóricos del *gender* impugnaran la tradicional distinción entre los sexos biológicos, afirmando que sus límites no son tan nítidos como se había afirmado hasta el momento. A su juicio, el número de sexos debía ampliarse, como mínimo, a cinco: masculino, femenino, pseudohermafroditismo femenino, pseudohermafroditismo masculino y hermafroditismo[14].

Daniel García justifica así esta ampliación: para fijar las razones que determinan el "sexo natural", se consideran el sexo cromosómico, el sexo hormonal, el sexo morfológico-genital, el sexo gonadal, el sexo fenotípico, el sexo psicosexual y el sexo social. Sin embargo, la conmoción que suscita el nacimiento de un bebé intersexual fuerza la determinación inmediata de su identidad sexual, al objeto de poder acomodar sus genitales a las expectativas de género en condiciones de presunta "normalidad". Cuando la escasez de medios o la precariedad económica impiden que la determinación se realice sobre la base de un análisis cromosómico y hormonal, es frecuente que se apoye en las expectativas sociales sobre el género que se basan en el tamaño del pene y en su capacidad para las relaciones coitales heterosexuales. Así, un pene que mide menos de 2,5 cm. se consideraría demasiado pequeño para la penetración, por lo que el individuo se asigna como mujer[15]. Un clítoris de tamaño superior a 1 cm. que pudiera ser reconstruido quirúrgicamente para conformar un pene "creíble", determinaría la asignación del individuo como varón[16]. Pero a juicio de García, esta regla "patologiza" la diferencia en lugar de socializarla admitiendo la evidencia corporal de la existencia de más de dos sexos[17].

Finalmente, el deconstruccionismo post-estructuralista y el postfeminismo han afirmado que la configuración de la identidad sexual debe abandonarse a la continua y libre determinación del individuo en el transcurso de su vida[18]. El término *queer* expresaría esta idea, sosteniendo que la clasificación de los individuos en categorías universales como "homosexual", "heterosexual", "hombre" o "mujer", oculta muchas variaciones culturales, ninguna de las cuales es más "natural" que las otras. Contra el concepto clásico de *gender*, que distinguía entre lo socialmente aceptado (*straight*) –es decir, la heterosexualidad– el término *queer* (anómalo), expresaría que todas las identidades sociales son igualmente anómalas. De esta manera se disoció, de manera definitiva, las categorías de sexo y género, que pasaron a ser irrelevantes para la determinación de una identidad sexual susceptible de ser deconstruida y reconstruida permanentemente. La ideología de género, en definitiva, se erige como un nuevo paradigma antropológico "de diseño" que postula la emancipación del "yo" frente a toda determinación biológica o cultural. En lo que sigue, se exponen los antecedentes epistemológicos remotos que propulsaron este impulso emancipador.

## 3. La ideología de género como epígono de un proceso emancipador

Como se ha señalado, la conciencia contemporánea ya estaba en disposición de aceptar una ideología de lo

12 Aparisi-Miralles, Á. "Modelos de relación sexo-género: de la ideología de género al modelo de la complementariedad varón-mujer". *Díkaion*. 2015; 21(2): 361.

13 No hay consenso sobre el porcentaje real de población intersexual. Daniel García ofrece datos dispares tomados de distintas fuentes (Cfr. García, D. "La intersexualidad en el discurso médico-jurídico". *Eunomía*. 2015; 8: 67). Así, señala que Alice Dreger fijó una prevalencia que oscila entre 1/60.000, 1 /20.000 o 1/12.500 nacimientos en el caso de hiperplasia suprarrenal congénita, o incluso a 2 casos por cada 1000 nacimientos (Dreger, A. *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*. Harvard University Press, Cambridge, 1998). También sugiere otras fuentes que cifrarían en un 1,7% el porcentaje de los nacidos que presentan ambigüedad genital o genitales atípicos (Blackless et al. "How Sexually Dimorphic Are We? Review and Synthesis". *American Journal of Human Biology,* 2000, 12, 161). Este último dato, sin embargo, resulta poco creíble y parece responder al deseo de justificar la normalización de los estados intersexo amparándose en su supuesta prevalencia. Leonard Sax, de hecho, afirma que el porcentaje real es cien veces menor (Cfr. Sax, L. "How common is intersex? A response to Anne Fausto-Sterling". *The Journal of Sex Research*. August 2002; 39(3) 174.

14 Fausto-Sterling, A. "The Five Sexes Revisited". *The Sciencies*. 2000; 40(4):18-23.

15 Cfr. Money, J., & Ehrhardt, A. *Desarrollo de la sexualidad humana (Diferenciación y dimorfismo de la identidad de género)*. Madrid, Morata, 1982, 5.

16 Piró, C. "Estados intersexuales. Tratamiento quirúrgico". En *Estados intersexuales e hipogonadismo*, Sociedad Española de Endocrinología Pediátrica, Bilbao, 2001, 131.

17 García, *op.cit*. 58.

18 Sangalli, *op.cit.* 3.

"performativo" mucho antes de que el marxismo equiparara la lucha de clases con la batalla entre los géneros, haciendo una sagaz analogía entre las relaciones de explotación que mantiene el capital (el varón) con el proletario (la mujer) para obtener de su medio de producción (el útero) la plusvalía deseada (la descendencia)[19]. Y mucho antes, por supuesto, de que Simone de Beauvoir afirmara en "*Le Deuxième Sexe*"[20] que la mujer –o más exactamente lo que entendemos por mujer– es un producto cultural construido socialmente.

Sin pretenderlo, fue la Escolástica medieval –y en particular la exégesis elaborada por Guillermo de Ockham y Juan Buridán sobre el argumento teleológico que presenta el hallazgo de estructuras finales en las cosas del mundo como una prueba racional de la existencia de Dios– la que preparó el advenimiento de lo "performativo". Su razonamiento era este: si la flecha no alberga intención alguna es, sencillamente, porque la finalidad existe sólo en el obrar consciente, esto es: en el arquero. Para Ockham, la flecha no muestra el rostro del arquero, sino sólo las leyes mecánicas de las que éste se sirve. Por analogía, tampoco la naturaleza muestra la imagen del Creador, sino sólo las leyes mecánicas que rigen a unos seres vivos que se comportan teleológicamente sin conocer su fin, esto es: que se comportan como máquinas[21]. La naturaleza devino, así, en un reino sin trascendencia, en mera exterioridad que no es por sí misma[22].

Con Francis Bacon y Thomas Hobbes, triunfó la idea de que el principio de finalidad (*telos*) es inútil para el objetivo de someter la naturaleza a los intereses humanos. Esta idea transformó radicalmente el paradigma del conocimiento científico, cayendo en desuso el modo tradicional de conocer la naturaleza por simpatía y semejanza nuestra (*frui*), que no estaba al servicio del "hacer" sino de nuestra autocomprensión en la totalidad del mundo. Con la Modernidad, la naturaleza pasó a ser un mero objeto de uso (*uti*), que se sitúa en el ámbito de los fines humanos. Para Hobbes, representarse una cosa significaba enajenarla y preguntarse lo que se puede hacer con ella ("*imagine what we can do with it, when we have it*")[23]. Para Bacon, resultaba inútil preguntarse qué quiere la naturaleza de suyo. Y cuando el conocimiento dejó de ser la meta de la praxis para ponerse a su servicio, la naturaleza entró en el ámbito de la dominación humana y la consideración de los fines inmanentes a la propia naturaleza devino irrelevante[24].

La distinción establecida por Descartes entre los criterios de identidad de los hombres y de las personas, contribuyó también la "cosificación" de lo natural. Su tesis era la siguiente: consideradas independientemente, la naturaleza y la conciencia son inconmensurables. La fórmula "pienso luego existo", en efecto, condujo a la conciencia moderna a un doble rechazo: el de la unidad misma del ser humano, escindido en dos dimensiones (*res cogitans* y *res extensa*); y el de la unidad de la propia especie humana, escindida en las categorías de "ser humano" y "persona". La asunción estricta de ambas escisiones explica, por sí sola, la aceptación acrítica de conceptos tan difusamente delineados como "identidad autopercibida" y "sexo psicológico", protagonistas en la formulación teórica de la ideología del género[25].

Pero el primero en hacer una renuncia explícita a la idea de una "identidad natural" fue John Locke, quien en el capítulo 27 de su *Tratado sobre el entendimiento humano*[26] distinguió entre las condiciones de identidad de "seres humanos" y "personas": los primeros, no serían sino un determinado tipo de organismo; las segundas, una serie de combinaciones de estados de

19 Sobre esta cuestión, Samuelle Sangalli recomienda: Trillo-Figueroa, J. *La Ideología de Género*. Libros libres, Madrid, 2009.

20 De Beauvoir, S. *Le Deuxième Sexe*. Gallimard, Paris, 1949.

21 Spaemann, R. "Teleología natural y acción". En *Límites*, op.cit. 41.

22 Spaemann, R. *Lo natural y lo racional*. Rialp, Madrid, 1989, 32.

23 Hobbes, T. *Leviathan*. Oxford University Press, Oxford, 1961, 20.

24 Cfr. Spaemann, R. *Lo natural y lo racional*, op.cit. 32.

25 La asunción de estas escisiones tiene también importantes consecuencias en el ámbito jurídico, especialmente en lo que se refiere a la aplicación de los derechos fundamentales en el inicio y el final de la vida humana. Sobre este particular, se recomienda Silva, J. M. "Los indeseados como enemigos. La exclusión de seres humanos del status personae". *Revista electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, enero de 2007, 1-18.

26 Para Robert Spaemann (Spaemann, R. "Son personas todos los hombres?", op.cit. 401), la negación de la naturaleza humana como algo "tenido" comienza con el empirismo inglés y, en particular, con el capítulo XXVII del Ensayo sobre el entendimiento humano de John Locke (Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano,* cap. XIX (XXVII). Sarpe, Madrid, 1984, pp. 125-130.

conciencia definidos por el recuerdo, a través del cual se atribuyen a sí mismas la realización de determinadas acciones. Esta distinción llevó al pensamiento moderno a la siguiente conclusión: la identidad de la conciencia no descansa en la identidad de su poseedor, sino que sucede al revés: la propia "persona" es conciencia de la identidad[27].

Con posterioridad a Locke, otros autores han incidido en la imposibilidad de afirmar algo así como una identidad natural y, por ende, una identidad sexual. David Hume, por ejemplo, acudió al ejemplo de una asociación deportiva para mostrar que el concepto de identidad natural es un concepto convencional que no puede reivindicar realidad[28]. A su juicio, carece de sentido preguntarse hasta cuándo es idéntica a sí misma una asociación deportiva que continuamente incrementa sus miembros, o que se disuelve y se vuelve a constituir cambiando su nombre. En estos casos, el uso de la palabra "identidad" es sólo una convención. Para Hume, ocurre lo mismo ocurre con la identidad personal: hay estados de conciencia, pero no portadores de los mismos. La explicación es la siguiente: de acuerdo con la premisa empirista, sólo puede reivindicar realidad lo que nos es dado de manera inmediata en la experiencia sensible. Y en la experiencia existen impresiones sensoriales y estados de conciencia, pero no los objetos de los que esas impresiones sensoriales proceden. Por tanto, no hay portadores de estados de conciencia, sino sólo dichos estados. Pero eso es tanto como decir que no hay algo así como objetos, sustancias y personas, sino sólo sus recreaciones en la conciencia[29].

Recientemente, Derek Parfit ha reducido al absurdo la idea de una "identidad personal" haciendo ver que se trata de una idea vaga, convencional y poco precisa. Para este propósito, ha presentado dos experimentos mentales ciertamente aparentes. En el primero, plantea la antinomia entre la identidad de un hombre y la de su clon. Su tesis es la siguiente: si se transfiriera al clon la conciencia y los recuerdos del hombre, la "persona" continuaría viviendo en aquel, aunque éste muriera. La identidad, en definitiva, sería independiente del sustrato biológico desde la perspectiva de Parfit. Además, si el "original" no muriera, nos veríamos abocados a reconocer que estamos ante dos hombres, por lo que no podríamos hablar de una sola identidad[30].

En el segundo supuesto, Parfit analiza un experimento mental planteado por B. Williams, en el que se amenaza a un hombre con una terrible tortura bajo una promesa: antes de recibirla, le serán borrados todos sus recuerdos y se le practicará una intervención quirúrgica para que tenga el cuerpo y la conciencia de Napoleón. En ese caso –sugiere Parfit– el individuo en cuestión no debería sentir miedo ante la futura tortura, ya que no será él quien la padezca sino "Napoleón"[31].

Sobre la base de estos experimentos, Parfit concluye que sólo existen los estados de conciencia y los recuerdos que de ellos quedan. De ahí que cada hombre sea nuevo cuando despierta a la conciencia tras el sueño pues, aunque guarde recuerdos del pasado, éstos no justifican su identidad sino que constituyen algo así como la "herencia" de un hombre anterior. Parfit concluye diciendo que el hombre que será dentro de cinco años no será él en realidad, sino un descendiente suyo hacia quien le obliga la misma responsabilidad que la que se tiene por un hijo o un nieto[32]. No hace falta extendernos en explicaciones para comprender que es aquí donde encuentra su justificación el postfeminista concepto de *queer*.

## 4. El contexto hedonista y la ideología de género

El concepto de *queer* ha fructificado en el contexto de un ambiente público (el *welfare state*) que se defi-

27 Spaemann, R. "¿Son personas todos los hombres?", op.cit. 401.

28 Cfr. Hume, D. *A treatise of human nature*. Oxford University Press, Oxford, 1965, part IV, sect. IV.

29 Ibíd. 402. Estos razonamientos hicieron desistir a Hume en su propósito de explicar la identidad personal, pues comprendió que sólo podía hacerlo saliendo de sí mismo y "objetivándose" a través de los recuerdos. Y esto le parecía imposible al filósofo de Edimburgo, para quien "*we never really advance one step beyond ourselves*" (Hume, *op.cit*. 67).

30 Parfit, D. *Razones y personas*. Antonio Machado libros, Madrid, 2004, 374-375.

31 Ibíd. 419-440.

32 Cfr. Spaemann, R. "¿Son personas todos los hombres?", op.cit. 403.

ne por la maximización hedonista del placer individual. Esta maximización ha estado acompañada por el enjuiciamiento de cualquier límite moral o institucional impuesto al deseo de satisfacción individual. La suma de ambos factores ha dado lugar a lo que Spaemann describe como "el fin de la sobriedad"[33], un imaginario que surge del impulso emancipador frente a toda forma de norma jurídica, determinación biológica, dogma religioso o frontera política, que se oponga a la libre autodeterminación y a un horizonte personal definido por el bienestar y la permanente sonrisa (*keep smiling*).

Pero el contexto social hedonista se caracteriza, además, por una creciente inclinación a la brutalidad frente a todo cuanto se opone a la realización de las pretensiones individuales[34]. Se entiende así que, citando al jurista alemán Ernst Böckenförde, Jürgen Habermas haya definido a las prósperas sociedades del bienestar como "agregados" de individuos que "utilizan sus derechos subjetivos como escudos los unos contra los otros"[35].

No obstante, y en buena lid, es justo reconocer que el hedonismo aporta a la reflexión moral un motivo último que determina "por naturaleza" las tendencias humanas y les confiere unidad interna: el deseo de placer. Esta orientación, por ser algo natural, no precisaría justificación alguna. El logro del hedonismo filosófico consiste, por tanto, en haber aportado a la reflexión sobre las motivaciones humanas un principio de unidad del querer, conforme al cual el logro de la vida consiste en estar presentes, en tanto que nosotros mismos, en todo lo que hacemos; en vivir una vida "en la que el individuo no sólo tenga lo que cree querer, sino lo que realmente quiere". Pero al afirmar que lo que realmente queremos es sentirnos bien, el hedonismo concluye que la vida lograda incluye –o incluso requiere– la sensación subjetiva de bienestar[36].

Amparándose en reflexiones hedonistas, la ideología de género sostiene que no puede aspirar al logro de su vida quien experimenta su cuerpo como una cárcel en la que ha caído sin culpa. Y al hacerlo incurre en el mismo error que el hedonismo filosófico: olvidar que el bienestar subjetivo no es el *telos* de la praxis humana, sino una de sus posibles consecuencias. Entendido como consecuencia, el bienestar subjetivo sí responde a la realidad activa del hombre, pues efectivamente "nos sentimos bien" cuando obramos el bien.

En cualquier caso, la doctrina que eleva el placer a la categoría de fin supremo no está exenta de antinomias. Una de ellas ha sido ilustrada por Robert Spaemann a través de un experimento mental en el que nos propone imaginar a un hombre fuertemente atado y bajo el efecto de los anestésicos, sobre la mesa de una sala de operaciones. De modo sistemático, unos hilos conectados a su cubierta craneal suministran descargas periódicas a sus centros nerviosos, por lo que se encuentra en un permanente estado de bienestar que se refleja en su rostro y que se mantendrá hasta su muerte indolora. Un médico nos ofrece ponernos en su situación. Y aquí Spaemann invita a preguntarse quién estaría dispuesto a trasladarse a ese "tipo" de felicidad[37].

Porque la felicidad, en efecto, se distingue de la sensación subjetiva de bienestar en que nos abre a la realidad. La vida lograda (*eu zen*) es, por tanto, un criterio de realidad. Fijémonos en esto: si una persona desconociera, en su lecho de muerte, el definitivo fracaso del proyecto al que dedicó toda su vida, no le tendríamos por un hombre feliz porque murió en una "agradable ilusión". Antes bien, lo consideraríamos un pobre "infeliz" cuya vida se construyó sobre una mentira. En palabras de Spaemann: "para que la vida de un ser racional sea lograda, ha de tener algo que ver con la verdad"[38].

33 Spaemann, R. "Al final del debate sobre el artículo 218 del Código Penal". En *Límites*, op.cit. 340.

34 Ibíd. El ejemplo más gráfico de la inclinación hedonista a la brutalidad es la exclusión del *nasciturus* del sistema de protección jurídica, que ha llevado a algunos filósofos del Derecho, como Richard Dworkin, a admitir la eticidad del aborto cuando –a resultas de su embarazo– la gestante debe renunciar a su carrera profesional o a una vida satisfactoria e independiente (Cfr. Dworkin, R. El dominio de la vida. Ariel, Barcelona, 1994, 47-48). Otros, como Norbert Hoerster, han ido todavía más lejos afirmando que el aborto es jurídicamente inimputable cuando, gracias a él, la gestante evita tener que renunciar a un viaje largamente proyectado (Cfr. Hoerster, N. Abtreibung im säkularen Staat. Suhrkamp, Berlin, 1991, 154).

35 Habermas, J., & Ratzinger, J. *Entre Razón y Religión. Dialéctica de la secularización*. Fondo de Cultura Económica, México, 2008, 19-20.

36 Un amplio desarrollo de esta idea en Spaemann, R. *Felicidad y benevolencia*. Rialp, Madrid, 1991, 69-79.

37 Cfr. Spaemann, R. Ética: cuestiones fundamentales. Eunsa, Pamplona, 2005, 40.

38 Spaemann, R. "La ambigüedad de la felicidad". En *Límites*, op.cit. 98.

Otra razón para impugnar el hedonismo como principio del querer, es su manifiesta incapacidad para construir formulaciones morales con pretensiones de validez general o particular. Como enunciado particular, es impugnable porque quienes afirman que el fin último de su vida es el placer, despiertan nuestra desconfianza. ¿Quién sino podría fiarse de alguien cuyo principal objetivo es "sentirse bien", arriesgándose a ser instrumentalizado en orden a este fin? Cabe la posibilidad, por ejemplo, de que alguien encuentre su propio placer engañándonos; y también puede ocurrir que alguien insista en invitarnos a disfrutar de los placeres por su propio interés, como ocurre con las argucias de los pederastas, los traficantes de drogas y los productores de pornografía.

Como enunciado general, la impugnación del hedonismo es también sencilla: quien afirma que cada uno debe perseguir su propio placer, debe admitir que su prójimo pueda encontrar placer abusando de él. Y aquí el hedonista se encuentra sin argumentos con los que deslegitimar la pretensión de su adversario. Pero, sobre todo, no es difícil advertir que el hedonismo consecuente es insostenible. La razón es esta: al entrar en conflicto con el resto de nuestras motivaciones, que son de naturaleza social, la autoimposición del principio hedonista se enfrenta a nuestra naturaleza y quiebra nuestra unidad interna. Quien se niega a sufrir, por ejemplo, está incapacitado para el amor benevolente que exige la disposición a dar la vida por el amado. Y esta incapacidad dificulta el logro de la vida, ya que "sólo sentimos que vivimos plenamente cuando amamos"[39].

El hedonismo olvida también el carácter vectorial de nuestra vida, pues la sensación subjetiva de bienestar se reduce a un instante, a un estado momentáneo del presente inmediato. Incluso cuando se considera placentera una determinada expectativa futura, el hedonismo pone esta esperanza al servicio del placer y no de la realidad. De ahí que legitime la manipulación de esta última al servicio de aquel. Y aquí es donde, una vez más, el concepto de *queer* deviene errático –y lo que es peor, lesivo– para quien lo secunda; porque la esperanza de "sentirse bien" en lo "anómalo", olvida que somos seres reales y que vivimos en un mundo real. Y más allá de la realidad no es posible la realización personal. Realizarse significa, precisamente, "izar" o elevar lo "real".

Todavía hay una última razón para impugnar el hedonismo: su incapacidad para comprender la autotrascendencia del ser humano al otro y a lo otro, esto es: a la realidad[40]. Nótese que cuando se combinan estados de bienestar y malestar en un mismo nivel (ya sea elemental o superior), el tono vital lo marcan las sensaciones de bienestar. Por eso, cuando alguien está contento porque vive adecuadamente, la alegría se impone al dolor que conlleva la propia adecuación (responsabilidades, trabajo, compromisos). Esto es algo que testimonian aquellos presos que se han redimido en prisión y se alegran por ello. Sí. Se puede ser feliz en una cárcel en la que se cayó sin culpa. Pero también ocurre a la inversa: la combinación de las formas más elevadas y más elementales de bienestar y malestar, permite que el placer corporal y el divertimento superficial se puedan dar perfectamente junto con un profundo hastío por la vida[41]. Un hastío que es incompatible con el logro de la vida o eudaimonia (*εὐδαιμονία*), como evidencia el alto índice de suicidios entre personas a las que los placeres no les han sido esquivos[42].

En cualquier caso, la "sensación subjetiva de felicidad" y la "vida lograda" no son realidades análogas, contrariamente a lo que afirma el eudemonismo hedonista que subyace al postfeminismo. Éste, interpreta los estados subjetivos de felicidad como la aspiración más alta de la vida humana, alejando el criterio de eticidad de lo que las personas "son" para acercarlo a "cómo" se sienten, en qué situación se encuentran y qué vivencias experimentan[43]. Sucumbiendo a lo que

39 Spaemann, *Personas*, op.cit. 87.

40 Spaemann, R. *Felicidad y Benevolencia*, op.cit.77.

41 Ibíd. 78.

42 Como muestra, llama la atención en el testamento de Abderramán III su lamento por haber disfrutado de placeres, honores y bendiciones terrenas y, sin embargo, no haber gozado más de catorce días de pura y auténtica felicidad.

43 El hedonismo postmoderno propone, como criterio único de conducta, el dictado emocional de nuestro funcionamiento cerebral. Las emociones –que son una información secundaria de nuestro constructo racional destinada a orientar la elección– se erige en sucedáneo de la conciencia, haciendo confundir el bien con el placer y el mal con el dolor o displacer. El naturalismo hedonista, además, reinterpreta a Aristóteles –"el bien es lo que todos

Heidegger llamó el "olvido del ser" (*Seinsvergessenheit*), la ideología de género reinterpreta la Ética como una suerte de obrar estratégico al servicio de los estados subjetivos de bienestar. Y olvida así que, en tanto que criterio trascendente que nos permite valorar nuestros fines y los medios que empleamos para alcanzarlos, la vida lograda es independiente de nuestros estados subjetivos. El logro de la vida no puede valorarse ni puntual ni subjetivamente, sino sólo desde fuera y como un todo, esto es: objetivamente. Porque "lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo honrado y lo abyecto, no son la expresión de valoraciones subjetivas"[44]. Admitir que lo son implicaría la disolución de la Ética y dejaría al ser humano irrestrictamente disponible todo tipo de imposiciones colectivas, aboliendo su libertad para tener convicciones propias que permitan considerar erradas las convicciones de los demás.

## 5. Revisión de la ideología de género desde los postulados del realismo metafísico

La "emancipación" frente a lo natural que proclama la ideología de género, nos devuelve, paradójicamente, a un primitivo "estado de naturaleza" en el que la praxis se ordena al sometimiento de la naturaleza. Se podría decir, por tanto, que la ideología de género tiene más de reaccionaria que de progresista. En cualquier caso, se trata de una teoría objetivamente impugnable desde los postulados del realismo metafísico, como mostramos a continuación.

Las personas nos referimos a nosotros mismos con el pronombre personal "yo", que designa al "quien" que lo pronuncia. Este "yo" es siempre un "yo" real, a diferencia de lo que ocurre con el resto de los pronombres personales –incluido el "tú"– que pueden referirse a seres imaginarios. Quien se refiere a sí mismo como "yo", aunque se engañe sobre sus cualidades constitutivas o no las conozca; aunque las aborrezca o no las recuerde; o incluso si no sabe a ciencia cierta "quién" es, se refiere siempre a sí mismo como "yo". Así ocurre, por ejemplo, con quien padece amnesia. No sabe quién es, ni dónde está, pero sigue hablando de sí mismo como "yo". La referencia del "yo" no tiene ninguna indeterminación porque es puramente numérica e independiente de toda determinación cualitativa. "Yo" se refiere a quien dice "yo", sea éste lo que sea[45].

Para ilustrar lo dicho, valen también las recreaciones literarias de una metamorfosis. En ellas no se opera un "cambio substancial" sobre el individuo, sino un movimiento meramente accidental tras el que el sujeto permanece idéntico, aunque su cuerpo se haya transformado radicalmente. Ahora bien: quien permanece tras la metamorfosis no es estrictamente el "yo" (que podríamos asociar a la identidad autopercibida), sino aquel que se llama a sí mismo "yo" y que es diferente a sus manifestaciones cambiantes. Porque "*chi sono non s›identifica con ciò che sono*"[46].

Lo dicho no implica que quien se llama a sí mismo "yo" sea algo así como una entelequia. Las personas somos reales y habitamos un mundo contingente y real. Por eso podemos mirarnos desde la mirada de los demás. Como señala Rafael Domingo, "*a concious human being is aware that he or she is more than concioussnes*"[47]. En la medida en que el "yo" nos sitúa en un determinado marco espacio-temporal, no es acertado identificarlo con la *res cogitans* cartesiana*,* esto es, con el ente filosófico y abstracto al que hoy llamamos "autoconciencia". Antes bien, el "yo" está constituido de una manera precisa y se sitúa en un lugar concreto del mundo. No hacen falta argumentos demasiado elaborados para explicar algo

apetecen" (Aristóteles, Ética a Nicómaco, 1094a 2-3)– vinculando la percepción subjetiva del placer con el instinto de conservación, esto es: con la supervivencia propia y de la especie. En este sentido, la "emocionalización" del postmoderno –y por ende del posfeminista– retrotrae a lo instintivo y renuncia al control racional y libre de las pulsiones, al *telos* que trasciende mi persona hacia el otro y hacia los otros. Representa, acudiendo al lenguaje spaemanniano, una suerte de recaída en lo los posthegelianos definieron como lo "espontáneamente natural", un primitivo estado de naturaleza que frustra lo específicamente humano, arrancándolo de su dimensión trascendente y retrotrayéndolo a la animalidad instintiva.

44 Spaemann, R., & Llano, A., *Europa: ¿Comunidad de valores u ordenamiento jurídico? / El carácter relacional de los valores cívicos*. Fundación Iberdrola, Madrid, 2004, 27.

45 Spaemann, R. *Personas*, op.cit. 31.

46 (Quienes somos no se identifica con lo que somos). Spaemann, R. "Quando l'uomo inizia a essere persona?" En *L'embrione umano nella fase del reimpianto. Aspetti scientifici e considerazioni bioetiche*. E. Sgreccia e J. Laffitte (eds.), Città del Vaticano, 2007, 214.

47 (Un ser humano consciente, es consciente de que él o ella es más que la conciencia). Domingo, R. *God and the Secular Legal System*. Cambridge Univ.Press, New York, 2016, 37.

tan elemental: cuando acudimos al Registro Civil, nuestro nombre está inscrito en un documento oficial; está allí desde que nacimos, a pesar de que en el momento en que se realizó la inscripción no éramos conscientes siquiera de haber nacido. En ese documento –prueba fehaciente de nuestra existencia física y real– no consta sólo que existimos, sino también "cómo existimos", esto es: si somos varones o mujeres. Porque tanto "quiénes somos" como "lo que somos", es objetivo y real incluso antes de que se convierta en un contenido de nuestra conciencia. De hecho, sólo llegamos a la idea de que éramos un "yo" cuando caemos en la cuenta de ser un "tú" para los demás[48].

La autoconciencia, por tanto, no nos aporta una información veraz sobre nosotros mismos cuando se limita a ser "conciencia de sí" y no se acompaña de un ejercicio de autoexpropiación[49]. Identificar al ser humano desde su autoconciencia hace que desaparezca la realidad, que siempre es biográfica, mientras que la autocertidumbre absoluta de la conciencia es puntual y sin dimensiones. Me explico: sólo la objetivación de la propia subjetividad, a través del recuerdo, nos permite convertirnos en objetos los unos para los otros sin dejar de ser, al mismo tiempo, sujetos. Las personas nos sabemos reales en tanto que somos sujetos objetivos y transtemporales, es decir: en tanto que tenemos una biografía que se constituye desde el propio recuerdo, pero también desde el recuerdo de los demás. Lo primario no es que pensamos, como creía Descartes, sino que somos.

No *cogito* puro, mera autoconciencia, sino *sum*. El *sum* se piensa expresamente. No es un mero soy "para mí". Que "yo soy" lo pueden pensar también los demás. De hecho, siguiendo la reflexión de Spaemann, si "yo soy" para mí es porque también "yo soy" para los demás. Esto significa que "yo soy" implica algo más que mera autoconciencia; implica que dispongo de una naturaleza que se da a los demás como "algo" objetivo que, simultáneamente, hace presente que soy "alguien", esto es: que hace presente mi subjetividad. Si no fuera así, los demás tendrían que ser "yo" para percibir que "yo soy" o, en su defecto, el "soy" que percibirían no sería realmente "yo"[50].

## 6. Educación y menores transgénero a la luz del realismo metafísico

A la vista de lo expresado hasta el momento, se colige que es un error –aunque se intente presentar como un avance social– que los maestros confundan a sus alumnos afirmando que se "equivocaron" sobre el sexo de su compañero transgénero y les conminen a rectificar. No hubo ningún error. Ni se equivocaron ellos, ni sus maestros, ni por supuesto los padres de su compañero. No se puede prohibir a los niños que perciban el mundo real a través de sus sentidos y haciendo uso de su razón; no se les puede obligar a reinterpretar la naturaleza a la luz de la autoconciencia de nadie. No les podemos someter al totalitarismo de lo subjetivo, que por principio es incompatible con el conocimiento objetivo de lo real.

En la medida en que reflexionamos sobre nosotros mismos como sujetos, sabemos que somos más que mera subjetividad. Si aceptamos la educación es, precisamente, porque sabemos que la subjetividad sólo es una abstracción, un momento de la reflexión. Pero podemos elevarnos por encima de lo subjetivo. A diferencia de los seres no personales, las personas trascendemos la diferencia "dentro-fuera" y no vivimos permanentemente dentro de nosotros mismos. Somos capaces de autoexpropiarnos y representarnos como presente y como pasado, aunque para ello necesitemos de los demás. No puede ser de otra manera, ya que la unión de los recuer-

48 Edith Stein ha abundado en esta idea al conjugar la perspectiva fenomenológica del *cogito* con la categoría ontológica de hypostasis, presente en la definición de la persona como *subpositum rationale* elaborada por Boecio. Para Stein, la sustancia es el "sí mismo" que contiene a la conciencia y se mantiene a través de las variaciones en los actos. La persona es, por tanto, más que la conciencia que tiene de sí misma. Un desarrollo más exhaustivo en Ferrer, U. "Edith Stein", en Fernández, F., Mercado, J. A. (eds.) *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/stein/Stein.html (DOI): 10.17421/2035_8326_2011_UFS_1-1.

49 Por "mirada externa" debe entenderse la "objetivación" en su sentido más amplio sin limitarse, por tanto, a la mera interpretación de la apariencia externa. Esta observación no se reduce a los caracteres sexuales primarios ni secundarios. La razón es la siguiente: En aquellos casos en que se da un manifiesto androgenismo, la observación superficial podría dar lugar a un juicio erróneo si no se acompaña de un análisis cromosómico. Pero este análisis es también "mirada externa" y no mera subjetividad. Se distancia, por tanto, de la autoconsciencia.

50 Ibíd. 111.

dos en una biografía es también un acontecimiento puntual de la conciencia dentro de nuestro propio proceso biográfico. De ahí que el punto de vista propiamente externo sólo se dé propiamente en la mirada de los demás. Y es precisamente ahí, en la posibilidad de suprimir la abstracción de una subjetividad pura y anticiparnos en la mirada del otro, donde aparecemos como seres reales[51]. La identidad autopercibida, en definitiva, no es identidad real cuando no coincide con la mirada de los demás. De lo que se colige que la autoapropiación de nuestra identidad como seres sexuados opera de manera inversa a como sugiere la ideología de género. No es la autoconciencia la que determina quienes somos, sino la perspectiva externa que proporciona nuestro cuerpo y que es objetivable tanto a nuestros ojos como a los de los demás.

Sólo podemos pensarnos a nosotros mismos como existentes reales a través de un doble movimiento que comienza por exteriorizarnos como objetos para reinteriorizarnos posteriormente como autoconciencia. Sólo así devenimos sujetos, esto es: entes reales que están determinados de una forma precisa. Ahora bien: para los demás también estamos determinados de una forma precisa sin perder, por ello, nuestro estatuto de sujetos poseedores de una subjetividad. El reconocimiento de la propia identidad es –por tanto– un proceso personal de apropiación consciente de lo "no idéntico", esto es: un proceso de integración de la diferencia interna que existe entre nuestro vivenciar y el sujeto de nuestro vivenciar.

Como señala Spaemann, lo "no idéntico" ya había sido definido por Harry Frankfurt cuando acuñó el término "*second-order volitions*" para referirse a nuestra capacidad para conducirnos de una u otra forma en relación con nuestros deseos y actos de la voluntad[52]. Es esta capacidad de "extrañamiento" la que nos permite valorar las cosas de acuerdo con nuestros deseos, pero, sobre todo, valorar nuestros mismos deseos. En esto, precisamente, consiste nuestra libertad: en que podemos armonizar nuestros deseos con la valoración que hacemos de ellos. Y aquí se encuentra una clave educativa para afrontar el tratamiento que debemos a los niños transgénero: el reconocimiento y el empoderamiento de su libertad para que puedan valorar sus propios deseos y gobernarse a sí mismos en orden al logro de su vida.

Es verdad, sin embargo, que las *second-order volitions* son siempre más débiles que las primeras. De ahí que a menudo necesitemos organizar sistemas de refuerzos que nos permitan conducirnos a nosotros mismos como lo haríamos con otra persona. Este "conducirse" es posible porque somos capaces de salir de nuestro centro orgánico y ocupar un lugar en el que "no se decide por naturaleza qué es lo que tiene importancia y qué es lo que no"[53]. Podemos imponernos a nuestras inclinaciones naturales. Podemos reflexionar lo que más nos conviene en orden al logro de nuestra vida. La capacidad de ocupar una "posición excéntrica"[54] nos permite hablar de nosotros mismos en tercera persona, viéndonos "con los ojos de los demás como un acontecimiento en el mundo"[55]. Podemos, por eso, dejarnos educar.

Entendemos, por último, que cualquier norma que pretenda la plena integración de las personas transgénero debe tomar en consideración las cuestiones precedentes. Éstas implican proponer una enmienda a la totalidad de la ideología de género. Ahora bien: considerar errada esta ideología no es, en absoluto, posicionarse en contra de las personas transgénero. La dignidad de las personas no depende de su rol genérico y –en consecuencia– tampoco de su tránsito intergéneros. Como expresa bellamente José Luis del Barco: "un hombre puede ganar o perder lo que se quiera, pero nunca dejará de ser un quien con una grandeza como una sed de infinito, cuyo valor deja en sombra los tesoros de la tierra; es decir, una persona"[56]. Pero precisamente porque reconocemos esta grandeza, nos sentimos en el deber de aclarar cualquier reduccionismo que obstaculice la aspiración al logro de su vida de las personas trans.

51 Ibíd. 114.

52 Ibíd. 34. Plessner distinguía entre las voliciones de segundo nivel y el querer primario. El querer primario es instintivo, mientras que las voliciones segundas –o segunda naturaleza– son libres. El querer primario es naturaleza primera; las voliciones segundas hábito y virtud.

53 Ibíd. 35.

54 Plessner, H. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Gesemmelte Schriften, Frankfurt, 1981, 360.

55 Spaemann, R. *Lo natural y lo racional*, op.cit., 86 y 119.

56 Del Barco, J. L. "Teoría práctica de la persona. El pensamiento moral de Robert Spaemann". En *Personas*, op.cit. 15.

## 7. Conclusiones

Nuestro estudio permite extraer las siguientes conclusiones:

1. La ideología de género es el epígono de un impulso emancipador que niega la normatividad implícita en las estructuras teleológicas de la naturaleza. Este impulso se inició con la Escolástica medieval y se ha ido consolidando con las aportaciones de John Locke, David Hume, René Descartes y Derek Parfit. Todos ellos contribuyeron, en mayor o menor medida, a una doble escisión: la del ser humano en dos dimensiones (*res cogitans* y *res extensa* o autoconciencia y corporeidad), y la de la especie humana en su conjunto, dividida entre "seres humanos en sentido biológico" y "personas". Ambas escisiones explican la aceptación acrítica de conceptos tan difusamente delineados como "identidad autopercibida" y "sexo psicológico", protagonistas en la formulación teórica de la ideología del género.
2. El concepto *queer ha* fructificado en el contexto de un ambiente público que se define por: a) la maximización hedonista del placer individual; b) el enjuiciamiento de todo límite moral o institucional impuesto al deseo de satisfacción individual; y c) la brutalidad frente a todo cuanto se opone a la realización de las pretensiones individuales.
3. La perspectiva del realismo metafísico permite impugnar el concepto *queer,* mostrando que el tratamiento hormonal y la cirugía no operan un "cambio substancial" en el individuo, sino tan sólo movimientos accidentales. Que el sujeto permanezca siendo el mismo, aunque su cuerpo se transforme radicalmente, explica el alto grado de insatisfacción entre las personas reasignadas.
4. Tanto "quiénes somos" como "lo que somos", constituye un dato objetivo y objetivable mucho antes de ser percibido por nuestra conciencia. Entender al ser humano como autoconciencia hace que desaparezca la realidad. La autoconciencia no aporta necesariamente una información veraz sobre nosotros mismos cuando se limita a ser "conciencia de sí" y no se acompaña de un ejercicio de autoexpropiación. Además, el punto de vista propiamente externo sólo se da de manera absoluta y real cuando viene moderada por la mirada ajena.
5. La ideología de género no debería constituir un contenido educativo, ya que pone su epicentro en la subjetividad, pretende una construcción arbitraria de la identidad sexual (ajena a los factores biológicos, psicológicos, sociales y culturales de la naturaleza humana), e intenta imponer una lectura de ésta radicalmente emancipada de sus estructuras teleológicas. No debe, por tanto, formar parte del currículo escolar.

## Referencias


Aparisi-Miralles, Á. "Modelos de relación sexo-género: de la ideología de género al modelo de la complementariedad varón-mujer". *Díkaion*. 2015; 21(2): 357-384.

Aristóteles. [Publicación en línea]. *Política*. Universidad de Sevilla, <http://fama2.us.es/fde/ocr/2006/politica-Aristoteles.pdf> [Consulta: 12/07/2016].

Aristóteles. Ética a Nicómaco. Alianza, Madrid, 2005.

Blackless, M., Charuvastra, A., Derryck, A., Fausto-Sterling, A. Lauzanne, K & Lee, E. "How Sexually Dimorphic Are We? Review and Synthesis". *American Journal of Human Biology*, 2000, 12, 151-166.

De Aquino, T. [Publicación en línea]. *Summa Theologiae*. <http://hjg.com.ar/sumat/> [Consulta: 12/07/2016].

De Beauvoir, S. *Le Deuxième Sexe*. Gallimard, Paris, 1949.

Del Barco, J. L. "Teoría práctica de la persona. El pensamiento moral de Robert Spaemann". En *Personas*. Eunsa, Pamplona, 2000, 11-26.

Domingo, R. *God and the Secular Legal System*. Cambridge Univ.Press, New York, 2016.

Dreger, A. *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*. Harvard University Press, Cambridge, 1998.

Dworkin, R. *El dominio de la vida*. Ariel, Barcelona, 1994.

Fausto-Sterling, A. "The Five Sexes Revisited". *The Sciencies*. 2000; 40(4):18-33.

Ferrer, U. "Edith Stein", en Fernández, F., Mercado, J. A. (Eds.). *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/stein/Stein.html (DOI): 10.17421/2035_8326_2011_UFS_1-1.

Fumagalli, A. *La questione gender. Una sfida antropologica*. GDT Queriniana, Brescia, 2015.

García, D. "La intersexualidad en el discurso médico-jurídico". *Eunomía*. 2015; 8: 54-70.

Geertz, C. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, 1989.

Habermas, J., & Ratzinger, J. *Entre Razón y Religión. Dialéctica de la secularización.* Fondo de cultura económica, México, 2008.

Hobbes, T. *Leviathan*. Oxford University Press, Oxford, 1961.

Hoerster, N. *Abtreibung im säkularen Staat*. Suhrkamp, Berlin, 1991.

Hume, D. *A treatise of human nature*. Oxford University Press, Oxford, 1965.

Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Sarpe, Madrid, 1984,

Money, J., & Ehrhardt, A. Desarrollo de la sexualidad humana (Diferenciación y dimorfismo de la identidad de género). Madrid, Morata, 1982.

Parfit, D. *Razones y personas*. Antonio Machado libros, Madrid, 2004.

Plessner, H. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Gesemmelte, Frankfurt, 1981.

Piró, C. "Estados intersexuales. Tratamiento quirúrgico". *En Estados intersexuales e hipogonadismo*, Sociedad Española de Endocrinología Pediátrica, Bilbao, 2001.

Sangalli, S. "La teoría del género y las familias postmodernas". Guion de la Conferencia dictada con motivo de la clausura de la *Cátedra Fides et Racio*. Universidad Católica de Valencia "San Vicente Mártir", Valencia, 2016.

Sax, L. "How common is intersex? A response to Anne Fausto-Sterling". *The Journal of Sex Research*. August 2002; 39(3) 174-178.

Silva, J. M. "Los indeseados como enemigos. La exclusión de seres humanos del status personae". *Revista electrónica de Ciencia Penal y Criminología,* enero de 2007, 1-18.

Spaemann, R. "Al final del debate sobre el artículo 218 del Código Penal". En *Límites.* Ediciones Internacionales Universitarias*,* Madrid, 2003*,* 339-346*.*

Spaemann, R. Ética: cuestiones fundamentales. Pamplona, Eunsa, 2005.

Spaemann, R. *Felicidad y benevolencia*. Rialp, Madrid, 1991.

Spaemann, R. "La ambigüedad de la felicidad". En *Límites*. Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2003, 93-104.

Spaemann, R. *Lo natural y lo racional*. Rialp, Madrid, 1989.

Spaemann, R. *Personas*. Eunsa, Pamplona, 2000.

Spaemann, R. "Quando l'uomo inizia a essere persona?" En *L'embrione umano nella fase del reimpianto. Aspetti scientifici e considerazioni bioetiche*. E. Sgreccia e J. Laffitte (eds.), Città del Vaticano, 2007, 214-219.

Spaemann, R. ¿Son personas todos los hombres? En *Límites*. Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2003, 399-408.

Spaemann, R. "Teleología natural y acción". En *Límites.* Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2003, 39-50.

Spaemann, R., & Llano, A., Europa: ¿Comunidad de valores u ordenamiento jurídico? / El carácter relacional de los valores cívicos. Fundación Iberdrola, Madrid, 2004.

Trillo-Figueroa, J. *La Ideología de Género*. Libros libres, Madrid, 2009.