Universidad Francisco de Vitoria

UFV Madrid

LA GNOSIS ANTIGUA Y LAS TEORÍAS *GENDER*: ANÁLISIS CRÍTICO DE LA COINCIDENCIA Y RELACIÓN DE SUS ANTROPOLOGÍAS DESDE LA NOCIÓN DE PERSONA DE LA TRADICIÓN CRISTIANA

Álvaro J. Roca Palop
Directora: Dra. Dña. María Lacalle Noriega

ÍNDICE

ÍNDICE 2
Introducción 6
Objetivos 7
Antecedentes y estado de la cuestión 9
Metodología y plan de trabajo 12
I. ANTROPOLOGÍA GNÓSTICA 16
1. Presentación 16
2. Sublimación de la razón subjetiva sobre la Revelación 24
3. Desprecio de la materia, de lo natural, del cuerpo 32
3.1. Aportaciones selectas del legado pagano 32
3.2. Acogida gnóstica del legado pagano 35
3.3. Breve *excursus* sobre el docetismo 42
4. Rechazo a las pertinencias del cuerpo 44
4.1. Puritanismo gnóstico 45
4.2. Libertinaje gnóstico y reflexiones sobre ambos grupos 51
5. Nihilismo gnóstico como germen del existencialismo moderno 54
6. Sospechas sobre la creación terrosa del ser humano: Interrogantes sobre lo primero que redundan en lo postrero 63
7. Infravaloración de lo femenino 70
II. PRESENCIA DE RASGOS GNÓSTICOS EN LA ANTROPOLOGÍA DE GÉNERO 77
1. Reviviscencia actual del gnosticismo 80
2. Breve presentación de la teoría *gender* 84
2.1. Bases filosóficas no tan cercanas en el tiempo 87
2.2. Conexión y desconexión con el feminismo 93
3. El antiguo gnosticismo en clave *gender* 105
4. Seis claves para reconocer el *aggiornamento* del gnosticismo en el *gender* 107
4.1. Descontento existencial 110
4.1.1. El existencialismo como caldo de cultivo de la performatividad del *gender* 110
4.1.2. Existencialismo como punto de partida en el proceso unitivo del gnosticismo y del género 115
4.2. Imperfección 117

4.2.1. De las estructuras sociales que nos han obligado a adoptar roles masculinos o femeninos 118
4.2.2. De la carne que nos aprisiona 121
4.2.2.1. Nacer en el cuerpo equivocado, no estar conforme con el propio cuerpo… 121
4.2.2.2. Rechazo de la estructura natural binaria o dual 122
4.2.3. Coincidencia de ambas perspectivas sobre el cuerpo 134
4.2.3.1. Desprecio común a la carne 134
4.2.3.2. La interpretación doceta-gnóstica del cuerpo en el género como una ilusión 139
4.2.3.3. ¿Tener un cuerpo? 142
4.3. Liberación: hay que liberarse de la tiranía de la naturaleza 149
4.3.1. Negación performativa de lo natural: una raigambre existencialista 149
4.3.2. Transcendencia *versus* inmanencia: La no aceptación del orden natural 150
4.3.3. La demonización de la figura masculina 159
4.3.4. La aserción de naturalezas malas 169
4.4. Transformación del mundo y de su devenir histórico. Deconstrucción de las estructuras sociales opresoras 171
4.4.1. Una motivación política 171
4.4.1.1. Carácter intrínsecamente político del género 172
4.4.1.2. Hermanamiento con la izquierda política 176
4.4.1.3. La verdad de la izquierda sobre las posturas *gender* y el feminismo 181
4.4.2. Convergencia política 184
4.4.2.1. Secularización de la religión cristiana desde su Revelación 185
4.4.2.2. El marxismo como génesis del actual socialismo gnóstico 193
4.4.2.3. Llegada del gnosticismo al escenario político y rechazo de la Revelación 205
4.4.3. Del nominalismo al género: una performatividad del lenguaje 214
4.5. “Seréis como dioses”. Una autorredención 232
4.5.1. Performatividad de Judith Butler 232
4.5.2. Objeciones que emergen 239
4.5.3. Anclaje en la percepción y centralidad del yo 243
4.6. Conocimiento ¿o tecnociencia? 250
4.6.1. ¿Teoría de género como nueva gnosis? La brecha de la tecnociencia 250

4.6.2. El transhumanismo y posthumanismo como resultado de la unión tecnocientífica del gnosticismo y del *gender* 255
5. Conclusiones 258
III. ANÁLISIS CRÍTICO DESDE LA ANTROPOLOGÍA DE LA TRADICIÓN CRISTIANA 259
III. I. HOMBRE Y MUJER 261
1. Principios base de la antropología cristiana 261
1.1. Hombre y mujer, *imago Dei* con la misma dignidad 261
1.2. Constitución antropológica 264
1.3. La bondad de la materia y la inexistencia del mal 265
1.4. Consideración sobre el cuerpo 267
1.5. Inclusividad natural del lenguaje y de la realidad 273
1.6. Aprecio por la creación, la naturaleza, la vida y la materia 274
2. Reconocimiento de algún desequilibrio histórico en la concepción y relación de los sexos 278
3. El orden del Ser 285
4. Hombre y mujer en el origen 290
5. Hombre y mujer: ¿relación de diferencia o de igualdad? 293
6. Modo de ser masculino y femenino 304
6.1. Roles masculino y femenino 311
7. Hombre y mujer a la luz de la Santísima Trinidad. Dos aspectos 315
7.1. El problema de la subordinación en la humanidad y la Trinidad. A propósito de una tónica arriana 315
7.2. El misterio del amor en la humanidad y la Trinidad 327
III. II. EL PROBLEMA DE LA NATURALEZA HUMANA 332
1. Abandono actual de la metafísica y la ontología 332
2. El azar como posible problema de raíz 333
3. Carácter inmutable de la dimensión natural 335
3.1. El carácter frágil y mortal de la naturaleza humana 337
4. Carácter alterable de la dimensión natural: la polémica dimensión de la cultura. 348
5. Primacía del Logos sobre el ethos, de la natura sobre la cultura 352
6. La creaturalidad, principio esencial de lo natural, como punto de encuentro entre la voluntad y la naturaleza 357
6.1. Testimonio unánime del paganismo: vivir conforme a la propia naturaleza . 358

6.2. Consideración cristiana sobre la conjugación naturaleza-voluntad 362
6.3. La naturaleza humana en el orden de la creación..... 371
7. La nueva ecología del hombre 373
7.1. Una pincelada por la antigüedad 375
7.2. Veneración de la mujer como tierra fecunda(da) y fecundante 377
7.3. Propuesta antropológica del Magisterio y conclusiones 385
CONCLUSIONES 390
REFLEXIONES FINALES 392
BIBLIOGRAFÍA 401
Biblografía gnóstica, patrística y concerniente a ambas..... 401
Fuentes patrísticas primarias 401
Fuentes gnósticas primarias 405
Fuentes patrísticas y gnósticas secundarias..... 405
Bibliografía de género y feminista..... 414
Bibliografía de fuentes clásicas 420
Bibliografía de autores modernos 423
Bibliografía de la Santa Sede..... 440
ÍNDICE DE SIGLAS 445

Introducción

Sin profundizar demasiado se puede otear con facilidad una sociedad global zarandeada por una necesidad continua de cambios que no se conforma con lo recibido (*datum*) y mendiga novedades, que suma minutos a una desidia existencial a través de llamativos acontecimientos que a la postre retraen e incluso agudizan la misma insatisfacción inicial, que rastrea por cada rincón chispazos de vida para no desalentarse con la simple vivencia de la propia naturaleza y de la misma existencia. Esta búsqueda de plenitud hace que el gran sector del inconformismo se lance a levantar y alterar los cimientos del mundo y del hombre por si debajo de alguna piedra se hallara el equilibrio deseado y la ansiada felicidad. Pero cuando se dan palos de ciego en el edificio de la constitución humana, amenaza ruina.

La cuestión antropológica empieza a ser un problema tan controvertido como refinado. La finura de la cuestión no admite la frivolidad de la brocha gorda. Urge la fineza y primor de quien la escruta, ya que hoy abundan antropologías que se venden a cada gusto, a cada disciplina, a cada problema, a cada política, a cada etnia o grupo social… ¿Hay un sustrato común? ¿Se llega a esclarecer la esencia antropológica del hombre y de la mujer en medio de tanta diversidad y pluralidad antropológica? Sin embargo, hay algo que nos hace entrever que el problema antropológico[1] no consiste únicamente en qué se plantea (*quid*), sino desde dónde se plantea, de dónde se parte (*unde*), dónde hunde sus raíces (*ubi*), qué base argumental sostiene y cimienta la antropología que se defiende, cuáles son los presupuestos y de qué forma condicionan y confeccionan lo que se sostiene (*quommodo*).

La denominada teoría *gender* avanza con grandes conquistas en todos los estratos humanos, sociales y políticos de una sociedad intelectualmente adormecida, y cada vez goza de mayor simpatía, no sólo entre la sociedad, sino también entre los escaños de los parlamentos, e incluso, paradójicamente, en ciertos sectores de la Iglesia[2]. Ante lo nuevo

[1] Llamamos problema antropológico no sólo a la concepción de ciertas dimensiones nucleares del hombre sino especialmente a su vivencia: vida, muerte, sexo, sexualidad, identidad, libertad, razón, verdad, problema del mal, sentido de la vida, justicia, derecho…

[2] Cf. MANFRED HAUKE, *Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand*, MM Verlag, Aachen 1993; versión castellana, *La teología feminista*; Félix Ochayta (trad.), BAC, Madrid 2013. Hauke recoge con maestría a lo largo de su libro cómo los postulados del feminismo radical, en conexión con el género, han calado en ciertos sectores de la Iglesia, llegando a aprobar, por ejemplo, la edición de la "Biblia de la mujer", *The Woman's Bible*, editada por Elizabeth Cady Stanton ya a finales del siglo XIX en Estados Unidos (p. 42); la creación de una "Cátedra para teología feminista" en 1992 en la Facultad de Teología católica de la Universidad de Münster (p. 47). Por otro lado, el obispo alemán Franz-Josef Bode,

y extraño es lícito hacerse preguntas. Cuando el ser humano observa un acontecimiento nuevo, inaudito, sin precedentes, tiende por naturaleza a buscar las razones que han provocado tal evento. Y tales razones son aquellas causas, fundamentos, argumentos que explican el carácter lógico de un suceso, lo que hace que, en caso de no haberlos, el suceso se sitúe en un plano irracional o suprarracional. Realmente, conviene adherirse a la búsqueda de estas razones, pues, como decía un poeta latino: "nam neque decipitur ratio nec decipit umquam"[3] ("La razón, en efecto, no es engañada ni engaña jamás"). Por ello, no constituyen una minoría aquéllos que se cuestionan con nobleza qué razones, qué tipo de consistencia reside en esta nueva antropología dominante.

De modo similar floreció aquel novedoso gnosticismo generado al principio del cristianismo y que, a juicio de quienes lo han estudiado de cerca entonces y en nuestro tiempo, resultó ser el gran tumor de la fe cristiana de los primeros siglos, especialmente por sus lagunas racionales, entre otros aspectos. Sin embargo, muchos de aquellos herejes, a pesar de sus discursos ácidos y sus torpezas evidentes, no eran, en general, personas malvadas ni con una intención tan torcida[4] como sus conclusiones, pues también buscaban, sedientos en su interior, una explicación satisfactoria, una plenitud para sus vidas por un camino objetivamente erróneo que les hacía distanciarse de aquella ansiada plenitud que tan cercana la tenían y tan lejana la sufrían hasta el punto de alienarse y oponerse frontalmente a ella.

Objetivos

Ambos sistemas que nos reúnen parecen vislumbrar nervios tocantes de la antropología, que no sólo se anclan en el marco teórico de lo que pudiera ser una doctrina, sino que además condicionan el más llano *modus vivendi* de sus fieles defensores, tales como 1. La imposibilidad de asumir la naturaleza creada y, por tanto, un rechazo común a la materia; 2. Una postura vital con tinte existencialista y anticreacionista; 3. Un sistema racionalista discutible; 4. Una decidida propuesta sobre la sexualidad y su polaridad

vicepresidente de la Conferencia Episcopal Alemana hasta hace poco, ha hecho, como veremos, una declaración que coincide con la lógica de la perspectiva de género.

[3] MANILIO, *Astronomica* II, 131; Francisco Calero y Mª José Echarte (trads.), BCG 226, Madrid 2002.

[4] Sin embargo, SAN IRENEO apunta a que algunos sí se manifestaban con descaro (marcionitas) y perversión (valentinianos y más gnósticos, aunque Ireneo lo totaliza); cf. *Adversus haereses* V, 26, 2, 66-69; cf. SAN JUSTINO, *I Apología* 26, 5; Daniel Ruiz Bueno (trad.), BAC, Madrid 2009; cf. A. ORBE, *Teología de San Ireneo III*, BAC – Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo, Madrid-Toledo 1988, pp. 84-87.

masculina y femenina; 5. Una capacidad de auto-recreación del hombre que parte de concepciones sobre la libertad, la voluntad, la salvación, la autorrealización…

Por nuestra parte, pretendemos investigar si el sistema gnóstico puede poseer ciertos elementos comunes con la teoría *gender* que hoy se impone de modo similar al que se imponían aquellas enseñanzas gnósticas en los primeros siglos, y cómo se puede afrontar hoy antropológicamente. Tratamos de indagar si las perspectivas *gender* constituyen, incluso aun sin pretenderlo, un repunte de aquella antropología gnóstica.

¿Cuál será nuestra referencia, nuestra posición desde la que acometemos estas antropologías? La aportación de ciertos autores cristianos antiguos y modernos en el seno de la tradición de la Iglesia que tienen alguna luz que ofrecer a las cuestiones que se presentan. Si el tema que nos reúne es el hombre bajo dos antropologías, es necesario hacerlo desde la experiencia. Por ello, deseamos consultar la visión de la Iglesia sobre estas cuestiones antropológicas. Sin duda, la comprensión de la Iglesia sobre el ser humano no siempre ha sido óptima y, aunque en determinados momentos podría haber enfocado mejor ciertas dimensiones antropológicas, sin embargo, sí que ha mostrado siempre una honda preocupación por los temas que aquí nos convocan. Por este motivo, a lo largo de la historia, las civilizaciones han podido testimoniar lo que han declarado el papa San Pablo VI[5], San Juan Pablo II[6], Benedicto XVI[7], junto con otros documentos eclesiales: que la Iglesia es "experta en humanidad"[8]. Esta experiencia nos puede ofrecer garantías, que al fin y al cabo es lo que todos buscamos.

Por tanto, el objetivo de esta investigación no será únicamente advertir las conexiones y posible familiaridad de los postulados de ambos sistemas sino ofrecer puntos de diálogo para un posible avance conjunto. Por ello, exponemos con el mismo deseo de aprender la verdad, independientemente de cuál sea la postura de origen de quien la busca.

Urge el ser humano y, por tanto, rige la antropología. Como dice un texto antiguo: "πολλὰ τὰ δεινὰ κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει"[9] ("Muchas cosas admirables

[5] *Populorum Progressio* 13; *Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas*, 4 de octubre de 1965.
[6] *Sollicitudo Rei Socialis* 7; 41.
[7] *Discurso a la Confederación Italiana Sindical de Trabajadores (CISL)*, 31 de enero de 2009.
[8] CONGR. DOCTRINA DE LA FE, *Donum Vitae* 4, (22 de febrero de 1987).
[9] SÓFOCLES, *Antígona* 332; F. Storr (trans.), *The Loeb classical library* 20, William Heinemann Ltd.; The Macmillan Company. London; New York 1912.

[existen] y, con todo, nada hay más admirable que el hombre"). Suscribimos de corazón esta afirmación del Coro de Antígona y tratamos de acercarnos en esta investigación, desde el rigor y el asombro, a estas maravillas que tienen como protagonista al ser humano y que asimismo causan perplejidad; un amplio trabajo que no tolera cansancio, pues "es una vergüenza mostrar fatiga en la búsqueda cuando es tan hermoso lo que se busca"[10].

Hombre, ¿quién eres? Ésta es la pregunta esencialmente antropológica que subyace como telón de fondo no sólo en este trabajo sino en estos tiempos, y que nos motiva a considerar la problematicidad actual del *gender* que gira en torno al hombre y la mujer como posible reminiscencia del antiguo gnosticismo. A la sombra del género parecen concurrir las ascuas encendidas de un gnosticismo antiguamente vencido, pero quizás no del todo extinguido. Para abordar esta cuestión habrá que asumir la gravedad que contiene y tratar de ser fiel a la altura del tema que nos ocupa.

Antecedentes y estado de la cuestión

Muchísimo se ha escrito y discurrido ya sobre el *gender* en la multiplicidad de sus acepciones y dimensiones en diversísimas monografías, tanto para analizarlo críticamente como para defenderlo; del mismo modo han corrido ríos de tinta durante el siglo XX sobre la temática gnóstica en todo el largo y ancho de la variedad y complejidad de sus facciones. Sin embargo, poco o nada se ha disertado sobre la posible ilación entre ambas corrientes y sus implicaciones antropológicas y, por ende, teológicas. Durante el siglo XX se ha multiplicado, como veremos más adelante, la producción literaria sobre la actualización del gnosticismo en las esferas políticas, sociales, económicas, en las sectas[11]…, lo cual se acerca, pero no llega a tratar el problema que traemos entre manos. Sí que empiezan a brotar escritos que apuntan a esta relación como la reciente publicación de Stéphane B., *De la gnose au transhumanisme* (2018). Asimismo, Steffano Abbate en la tercera parte de un artículo[12] da puntadas en esta dirección. Por otro lado, el profesor Jean-François Braunstein también ha dedicado a esta cuestión unas pocas y suculentas

[10] CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal* I, 3; Víctor-José Herrero Llorente (trad.), BCG 101, Madrid 1987.
[11] Así lo deja ver el P. MANUEL GUERRA GÓMEZ, *La gnosis y sus rebrotes en nuestros días*, Discurso de ingreso en la Real Academia de Doctores de España (Madrid), 5 de abril de 2006.
[12] Cf. STEFFANO ABBATE, "La destrucción de la naturaleza por parte de la gnosis. Dios, cosmos, hombre", *Revista Espíritu* LXVI (2017), nº 154, (pp. 411-425).

páginas de su gran libro[13]. Quizás, el documento más aproximado a nuestra hipótesis sea el artículo de José Durand Mendioroz, "La gnosis como sustrato de la «ideología de género» y de los cambios políticos que impulsa"[14], aunque se trate de un enfoque histórico.

La hipótesis es propia, aunque la divisamos encapsulada o intuida en personajes actuales de autoridad que afirman que las *gender theories* son un error epifenoménico que proviene de un espiritualismo, de un gnosticismo y de un dualismo antiguo que ha adoptado una medida ultramoderna y tecno-liberal[15]. Así dicho, el problema parece estar a la vista, pero intacto. No obstante, entre los estudiosos también hay quien no ve o no cree en la posibilidad de esta relación, lo cual nos motiva más a indagar sobre la cuestión. Para desentrañarla trataremos de adherirnos a quienes mejor dominan el campo gnóstico y el terreno *gender*.

Por otro lado, el Magisterio de la Iglesia todavía no se ha pronunciado oficialmente a través de un documento claro y preciso sobre el género[16], pero las intervenciones ocasionales de los pontífices y los documentos de distintos organismos eclesiales están dando cada vez más pasos en el análisis crítico de los dos sistemas que nos ocupan, aunque sea de forma individual.

Esta teoría del género constituye un bosque que cuenta con numerosas arboledas y diversas ramificaciones, pero no es nuestro cometido abordarlas aquí en toda su maleza. Más bien, intentaremos rastrear sus raíces y considerar si estas raíces se tocan en algo con aquellas otras de la extensa fronda gnóstica, distantes en el tiempo, pero cercanas en sus frutos. Supuesta esta relación, ¿cabría decir que, en cuanto a la teoría de *género*, estaríamos hablando de una antropología relapsaria o de una nueva gnosis?

No consideramos que entre ambas antropologías haya una relación de influencia directa ni en el sentido histórico ni en el filosófico, ya que muchos antropólogos de género

---

[13] *La philisophie devenue folle*, Éditions Grasset & Fasquelle, 2018; versión castellana: *La filosofía se ha vuelto loca. Un ensayo políticamente incorrecto*; Alberto Torrego Salcedo (trad.), Ariel, Barcelona 2019, pp. 64-68.

[14] Publicado el 19 de marzo de 2019, <https://valoresacademiadelplata.blogspot.com/2019/03/conexion-inter-historica-del.html>

[15] Cf. FABRICE HADJADJ, *Dernières nouvelles de l'homme (et de la femme aussi)*, Tallandier, Paris 2017; versión española: *Últimas noticias del hombre (y de la mujer)*, Sebastián Montiel (trad.), Homo legens, Madrid 2018, p. 250.

[16] Cabe destacar, aunque no sea bajo la autoría del Magisterio, el reciente documento de la CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA: *«Varón y mujer los creó». Para una vía de diálogo sobre la cuestión del* gender *en la educación*, Ciudad del Vaticano, 2 de febrero de 2019.

no saben de la existencia del gnosticismo, y de saberlo no lo conocen más o menos detalladamente, salvo raras excepciones como, por ejemplo, Mary Daly, quien se consideraba a sí misma gnóstica. Por tanto, estas dos antropologías, lejos de conectarse por una influencia directa de la primera a la postrera, sí parecen compartir un patrón de pensamiento común que incluye ciertas semejanzas que, cuanto menos, las familiariza y requiere un análisis algo más exhaustivo en aquellos puntos nucleares que parecen vincularlas. Por nuestra parte trataremos de verificar si esta hipótesis propuesta es válida.

A la mentalidad antropológica de hoy la sola intención de este proyecto le podría parecer ya una propuesta desacertada, arrogante, o incluso desorbitada. Las antropologías que hoy –y desde hace mucho tiempo– se publican distan mucho de las antropologías antiguas y encajan muy bien dentro de las denominadas "Ciencias Sociales"[17] entre las cuales las nuevas antropologías de género son cómodamente clasificadas. Lógicamente, al desvincular el hombre y la antropología en su núcleo duro de Dios y la teología, no queda otra que recurrir al prisma sociológico, psicológico, histórico, etnológico, político… dicho sea sin menosprecio alguno por la valía de todas estas disciplinas. Por eso, cualquiera podría aventurarse a decir que pecamos de tendenciosos al pretender relacionar dos movimientos antropológicos que en sí no tienen relación explícita. Ciertamente, es una aventura, ahí se dirige nuestra apuesta y nuestro riesgo. Ante la reconsideración de la propuesta antropológica del género, alguien puede juzgar que se están removiendo los nuevos postulados antropológicos que tanto han costado y que por fin se han impuesto. Sin embargo, a nuestro juicio, diríamos que lo nuevo requiere someterse a examen riguroso precisamente para no repetir antiguos errores.

¿Es realmente necesario insertar un enfoque filosófico-teológico en este estudio comparativo entre la antropología gnóstica y la antropología *gender*? En ello va nuestra apuesta, ya que ambas poseen un claro posicionamiento antropológico y religioso, aunque se base en su negación. ¿Tiene hoy algún tipo de justificación entrar a indagar en una posible pervivencia del antiguo gnosticismo en la actual teoría de género? Ambas corrientes distan casi unos dos milenios, sin embargo, van brotando cada vez más intervenciones, entre ellas las del Magisterio de la Iglesia, sobre un neognosticismo que resurge sutil y no súbitamente, impulsado seguramente por el *gender*. Estamos

[17] Émile Durkheim (*La división del trabajo social*, 1893) y la Ilustración (ej. J. J. Rousseau, *El contrato social*, 1762) empiezan a reorientar la antropología hacia los problemas y cuestiones de parentesco, sociales, laborales, políticos...

convencidos de que en ambas subyace el problema de la naturaleza humana; para algunos arcaico y trivial, para nosotros actual y colmado de importancia. Por ello lo retomamos.

Hemos de adelantar que, aunque el camino estaba trazado, a lo largo del mismo nos hemos encontrado en varias ocasiones con el transhumanismo, otra corriente antropológica distinta de la gnóstica y del *gender*, pero denominador común de ambas a nuestro parecer, por lo que ofrecemos algunas páginas con puntos clave sobre esta doctrina.

Metodología y plan de trabajo

La estructura de la tesis se dividirá en tres bloques.

1. El primero se dirigirá a la presentación de la antropología gnóstica *ad hoc*. El acceso a la antropología gnóstica puede ser múltiple, aunque divisamos tres clases de fuentes que entrelazadas vienen a testimoniar un cuadro fidedigno sobre la comprensión de aquellos grupos gnósticos sobre el ser humano. La primera y más directa fuente es el propio testimonio de distintos autores gnósticos que se ha perdido casi en su mayoría. Sin embargo, es célebre el descubrimiento de la Biblioteca de Nag Hammadi en 1945, que incluye trece libros encuadernados en cuero con textos y fragmentos gnósticos de los que no había ninguna noticia, y que ha permitido tanto conocer mejor aquel gnosticismo como corroborar la extensa información secundaria de la literatura patrística[18]. En efecto, el testimonio contemporáneo de los Santos Padres constituye la segunda fuente literaria, nítida y abundante, para tener una idea nítida sobre la antropología gnóstica. Pero, el hallazgo de los documentos gnósticos primarios no desplaza en absoluto el valor de las aportaciones patrísticas, las cuales nos resultan de obligada consulta, pues resultan algo así como un pivote entre la primera fuente y la tercera. El tercer tipo de fuente viene a ser la producción literaria que se ha producido especialmente en el siglo XX a través de eruditos del mundo antiguo, del cristianismo naciente, de la historia de las religiones, de la filología, de la filosofía antigua, de la patrística, que han analizado minuciosamente el fenómeno del gnosticismo a la luz de los textos originarios y las réplicas patrísticas.

[18] Cf. ANTONIO PIÑERO, JOSÉ MONTSERRAT TORRENTS, FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*; Antonio Piñero (ed.), Trotta, Madrid 1997, Prólogo: pp. 9-12.

La recurrencia a los Santos Padres se hace urgente a pesar de que no son pocos los que, llevados por la simple opinión, han tachado a los Padres como mera literatura demasiado antigua para nuestro tiempo. Ante esto, la Congregación para la Educación Católica emitió un interesante documento que afirma que "en los Padres hay algo de especial, de irrepetible y de perennemente válido, que continúa viviendo y resiste a la fugacidad el tiempo"[19], y que "demuestran una vitalidad siempre actual y tienen muchas cosas que decir"[20]. Si útil ha resultado ser la antigua literatura pagana, cuánto más la cristiana. Prueba de ello es que se encuentra en plena comunión con el Magisterio actual. La adherencia a ellos, lejos de ser un arqueologismo como algunos podrían criticar, además de útil se hace necesaria, porque, su forma de afrontar las herejías y erróneas concepciones antiguas nos da pistas y pautas para seguir afrontando los errores que siguen brotando hoy y que nos obligan a profundizar la grandeza de la fe desde la facultad de la razón. Las armas que ayer resistieron y derribaron falsas concepciones garantizan fuerza y esperanza para combatir peligros nuevos en el tiempo, pero antiguos en sus formas. Como alguien ha dicho: "Si la realidad gnóstica es permanente en la experiencia del hombre, la respuesta a la misma adquiere un alcance y validez universal. O lo que es lo mismo, la respuesta de Ireneo puede que llegue a ser tan actual como actuales son los interrogantes suscitados por la gnosis"[21]. Y es que las propuestas antropológicas gnósticas no eran únicamente enrevesadas teorías y mitologías[22], sino que descendían al suelo de la vida cotidiana de las personas, haciendo que aquellos hombres y mujeres de la época pasaran de un modo de vivir a otro totalmente opuesto.

En este primer bloque incluiremos capítulos que exponen el subjetivismo racionalista del movimiento; su rechazo a la materia y a la naturaleza creada, su

[19] *Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal* 2 (10 de noviembre de 1989).
[20] *Id*. 4.
[21] EUGENIO ROMERO POSE, "El pensamiento teológico de San Ireneo de Lión. El gnosticismo, madre de todas las sectas", *Lumieira* 12 (1997), pp. 35-52. También publicado y de donde lo citamos en *La siembra de los Padres*, J. J. Ayán (ed.), Scripta Collecta II, Studia Theologica Matritensia 12, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2008, (pp. 583-600) p. 588.
[22] Para las mitologías gnósticas, cf. A. ORBE, *La teología del Espíritu Santo. Estudios Valentinianos IV*, Analecta Gregoriana, Roma 1966; cf. *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Verdad e Imagen 105, Univ. Gregoriana, Sígueme, Roma 1988; FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Castañeda, Buenos Aires 1978, pp. 44-57; Introducción general de ANTONIO PIÑERO, JOSÉ MONTSERRAT TORRENTS, FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, especialmente, pp. 40-88; A. PIÑERO, "La gnosis", *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*, Cátedra, Madrid 2010[3], (pp. 197-225) p. 201-212; P. DE NAVASCUÉS, "Gnosticismo e sessualità", *Dizionario su sesso, amore e fecondità*, a cura di José Noriega, René & Isabelle Ecochard, Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Pontificia Università Lateranense, Roma 2019, pp. 436-442.

desestimación del cuerpo humano y de las contingencias que devienen del mismo, especialmente en materia sexual; su influencia sobre el existencialismo nihilista moderno; sus miras hacia la condición terrosa del cuerpo; su infravaloración del principio femenino. Hemos de adelantar que a lo largo de estos capítulos nos detendremos en detalles a primera vista irrelevantes en miras a la antropología de género y, sin embargo, creemos que necesarios de cara al pretendido contraste entre ambas antropologías.

2. En el segundo bloque presentaremos lo que la antropología de género predica de sí misma, deteniéndonos especialmente en aquellos puntos que parecen suscitar semejanzas con las propuestas antropológicas de aquellos gnósticos del cristianismo incipiente y que condicionan de lleno la vida social y cotidiana. Además, introduciremos sobre la refloración actual del gnosticismo, expondremos una breve presentación del movimiento *gender* continuado por otros capítulos que detallan su andadura junto con el feminismo radical, su rechazo de la clasificación binaria de la sexualidad humana, su condición política, su negación performativa sobre la naturaleza, donde incluiremos el visible influjo del existencialismo.

Paralelamente, consistirá en un ensamblaje entre aquellas características especialmente resaltadas en ambos pensamientos con el objetivo de mostrar la urdimbre implícita y presente, con la cautela de no caer en intervenciones o conclusiones que extremen cualquier posición fuera de su contexto. Al relacionar dos pensamientos tan complejos, puede resultar cómodo fijarse en máximas aisladas para someterlas a fácil comparación, perdiendo de vista el todo y quedándose con la parte. Por otro lado, la extensa transversalidad de ciertos temas como, por ejemplo, el existencialismo/nihilismo como puente de unión entre el gnosticismo y la teoría *gender*, hace que su exposición se halle más repartida en distintos capítulos y no tanto unificada en uno solo. Por ello, puede haber algunos tópicos abordados en más de un capítulo, dada su gran transversalidad, por estar presentes en casi todas las dimensiones. En una red en la que todos los hilos están conectados resulta complejo marginar ciertos temas para aguardar a exponerlos más tarde cuando ya están apareciendo natural y continuamente en el desarrollo de otros puntos anteriores y básicos.

3. Dado que "es más fácil criticar posturas insuficientes que construir una propuesta determinada"[23], refutar que establecer[24], "preguntar que responder"[25], nos apremia un tercer bloque para que este trabajo no sea un simple contraste de elementos comunes, una mera denuncia de ciertos aspectos coincidentes en dos antropologías muy distintas. Lejos de contentarnos con señalar puntos comunes y cuestionables, proponemos un análisis crítico desde la lente de la tradición católica para establecer diálogo y dilucidación razonables sobre ciertas cuestiones polémicas y actuales en nuestra cultura occidental como, por ejemplo, la sexualidad masculina y femenina, la apertura/rechazo a la creación y la naturaleza… Por ello, para discernir la verdad y sacar algo en claro, deberemos atender a razones antropológicas ineludibles e incontestables que facilitan un diálogo, ya que "el diálogo ayuda a aclarar los conceptos"[26]. A propósito de este diálogo antropológico suscribimos unas palabras de Angelo Scola: "Creemos que es importante recuperar las razones antropológicas de la posición de la Iglesia, porque estamos convencidos de que sólo a dicho nivel es posible un diálogo, sobre cualquier cuestión y con todo el mundo"[27].

[23] JUAN JOSÉ PÉREZ SOBA, "El misterio de la sexualidad: entre la máscara del deseo y el rostro del amor", en *La ideología de género: reflexiones críticas*, María Lacalle Noriega y Patricia Martínez Peroni (coords.), Ciudadela, Madrid 2009, (pp. 75-120) p. 102.
[24] Cf. ARISTÓTELES, *Tópicos* 154a 25; Miguel Candel Sanmartín (trad.), BCG 51, Madrid 1982.
[25] ABELARDO LOBATO OP, "La mujer y el varón cara a cara. El problema de la diferencia". Aunque el artículo parece publicarse por primera vez en "Angelicum" 72, 1995, pp. 541-578, lo citaremos desde la recensión de *Communio*, Universidad Gabriela Mistral, nº7 (2002), (pp. 31-62) p. 31.
[26] ANTONIO MORENO CASAMITJANA, "Dignidad de la mujer y antropología", *Communio* Universidad Gabriela Mistral, nº 7 (2002), p. 27.
[27] Cf. A. SCOLA, *Il mistero nuziale: 1. Uomo-Donna. 2. Matrimonio-Famiglia, Pontificia Università Lateranense 1998-2000*; versión castellana: *Hombre-mujer. El Misterio nupcial*; Jesús Sanz Montes y Gabriel Richi Alberti (trads.), Encuentro, Madrid 2001, p. 207.

I. ANTROPOLOGÍA GNÓSTICA

1. Presentación

La amplia complejidad de esta antropología nos obliga a aclarar ciertos conceptos y matizar cuestiones necesarias a lo largo de esta presentación para poder situarnos adecuadamente.

En primer lugar, hay que advertir que los expertos distinguen varios tipos de gnosis: hay una gnosis pagana (hermética, platonizante), hay una gnosis con un sesgo iraní, hay una gnosis marcadamente judía, y hay una gnosis propiamente cristiana y de carácter herético, a la que también se suele apelar como gnosticismo, complejo ideológico al que pertenecían los denominados gnósticos. Lo que aquí acometamos será aquel gnosticismo cristiano que nace casi paralelamente al cristianismo, en el siglo I, y se pronuncia con mayor énfasis en los primeros siglos (I-IV)[28].

El término griego *gnôsis* significa "conocimiento" y es el sustantivo del verbo *gignósko* ("conocer"). En ciertos ámbitos y *grosso modo* puede ser sinónimo de *epistéme* ("ciencia" o "conocimiento") en cuanto opuesto a la *doxa* ("opinión" infundada). Sin embargo, en un sentido rigurosamente filosófico y filológico, la *gnôsis* es el conocimiento como opuesto a la *ágnoia* (ignorancia). Su adjetivo es *gnostikós* (gnóstico), que en nuestro ámbito histórico será "iniciado" o "conocedor"[29], aquél que sale de la ignorancia propia de la masa. Además, el "gnóstico", desde el punto de vista sociológico se define como el miembro de un grupo minoritario dentro de un conjunto más numeroso de individuos del que se distingue como poseedor de un conocimiento superior (*gnôsis*) que suele ser de tipo religioso[30].

Seguidamente, hay que matizar la distinción entre el término "gnosticismo" que, a diferencia del término "*gnôsis*"[31], es una categoría tendente a homogeneizar todas las

[28] EUGENIO ROMERO POSE asegura que al poco de nacer el cristianismo ya empezó a tomar forma el gnosticismo: "Los interesados por los orígenes del cristianismo y el pensamiento greco-romano han descubierto el gnosticismo como el movimiento que nació en el seno de las comunidades cristianas con un vigor tal que amenazó la unidad y estabilidad del cristianismo naciente.", cf. "El pensamiento teológico de San Ireneo de Lión. El gnosticismo, madre de todas las sectas", p. 587.
[29] Cf. ANTONIO PIÑERO, Introducción de *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi I*, p. 33.
[30] Cf. A. PIÑERO, "La gnosis", p. 197.
[31] Para la distinción entre 'gnosis' y 'gnosticismo': cf. KURT RUDOLPH, "«Gnosis» and «Gnosticism». The Problem of Their Definition and Their Relation to the Writings of the New Testament", *The New Testament and Gnosis. Essays in honour of Robert McL. Wilson*; Alastair H. B. Logan – J. M. Wedderburn (eds.), T.& T. Clark Limited, Edinburgh 1983, pp. 21-37. GIULIA SFAMENI GASPARRO señala cómo KURT RUDOLPH es partidario de la unicidad del término 'Gnosis' para la cuestión que nos ocupa, mientras ROBERT MCL. WILSON propone seguir distinguiendo ambas denominaciones, cf. ROBERT MCL. WILSON, "Gnosis and

manifestaciones heresiológicas consideradas como desviaciones del parámetro de la ortodoxia[32]. J. Quasten denomina gnosticismo a todo aquel bagaje religioso y filosófico de raigambre especuladora mezclado con la aparición novedosa de la Revelación cristiana[33]. Van Baaren matiza que la gnosis es un concepto, mientras el gnosticismo es una forma histórica de religión[34].

Ugo Bianchi ya propuso la gnosis como "conocimiento de los misterios divinos reservados a una élite", es decir, como una ciencia superior a los conocimientos vulgares y dirigida al saber por excelencia. Así, el gnosticismo resulta ser más una doctrina filosófico-religiosa que pretendía tener un conocimiento intuitivo y misterioso de las cuestiones divinas. El gnosticismo de las sectas del siglo II parece resumirse en la formulación que afirma que hay en el hombre una centella o chispa (ἔναυσμα, *scintilla*) divina[35] procedente de un mundo superior, sometida en este mundo al nacimiento y a la muerte; esta chispa debe ser despertada por la parte contradivina de su yo interior para retornar a su mundo de origen (*sylléxis*). El tipo de gnosis que implica este gnosticismo está condicionado por ciertos fundamentos ontológicos, teológicos y antropológicos. "No toda gnosis es gnosticismo", sino tan sólo aquella relativa a la connaturalidad divina de la centella que debe ser reintegrada[36]. En definitiva, según Ramón Trevijano, "el gnosticismo ha quedado definido por su concepción del conocimiento (*gnôsis*), que es lo que ha dado su denominación a todo el movimiento ideológico y religioso implicado"[37].

Gnosticism: the Messina definition", *Agathé elpis, Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*; Giulia Sfameni Gasparro (ed.), L'«Erma» di Bretschneider, Roma 1994, pp. 539-551; cf. GIULIA SFAMENI GASPARRO, "Pablo y los "primeros gnósticos", AHIg 18 (2009), Università degli Studi di Messina, (pp. 219-237) p. 223, nota a pie 9.

[32] Cf. GIULIA SFAMENI GASPARRO, "Pablo y los «primeros gnósticos»", p. 223.

[33] Cf. *Patrología I*, edición española preparada por Ignacio Oñatibia, BAC, Madrid 1984, p. 251.

[34] Cf. TH. P. VAN BAAREN, "Towards a definition of Gnosticism", *Le origini dello gnosticismo*, Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966, (pp. 174-180), p. 175. A pesar de su "definición", el ponente reconoce la imposibilidad de reducir el gnosticismo a una definición corta, y opta mejor por citar hasta 16 características que definen al gnosticismo, cf. pp. 178-180. A nuestro juicio, estas 16 cararcterísticas por él señaladas resultan una forma acertada de sintetizar ciertas notas, mayoritarimente comunes, del gnosticismo, aunque no resulten igual de acertadas para TREVIJANO, cf. *La Biblia en el cristianismo antiguo*, p. 195.

[35] Cf. *Apócrifo de Juan* 20, 30; J. Montserrat Torrents (trad.), *Biblioteca de Nag Hammadi I*, A. Piñero (ed.), Trotta, Madrid 1997. TERTULIANO explica la teoría de esta *scintillulam vitae* (chispilla de vida) en la que tanto se escudan los gnósticos para justificar su superioridad, cf. *De anima* 23, 1; Salvador Vicastillo (ed.), FuP 29, Madrid 2015.

[36] Cf. *Le Origini dello gnosticismo.* Documento finale, *Colloquio di Messina*, 13-18 aprile 1966, Leiden E. J. Brill, 1967, pp. XX-XXI; cf. también J. MONTSERRAT TORRENTS, *Los gnósticos I*, Gredos, Madrid 1983, pp. 8-9; RAMÓN TREVIJANO, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, Verbo Divino, Navarra 2001, p. 182, también p. 183: "El gnosticismo podría quedar, si no caracterizado, al menos significativamente representado, por el mito de la caída de una entidad celeste en el mundo de la materia"; cf. ANTONIO PIÑERO, *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Ediciones el Almendro-Universidad Complutense, Córdoba-Madrid 1991, p. 60, nota a pie 62.

[37] *La Biblia en el cristianismo antiguo*, p. 224.

Sin embargo, seríamos muy parciales si consignáramos negativamente el término *gnôsis* al fuero del gnosticismo herético. También en estos primeros siglos, la palabra *gnôsis* gozaba ya de gran uso entre autores cristianos ortodoxos, siempre como un conocimiento asentado en la *pistis* (fe), ya desde San Pablo[38], la *Didaché*[39], San Ignacio de Antioquía[40], Clemente de Roma[41], *Carta de Bernabé*[42], San Justino[43], San Ireneo[44], Clemente de Alejandría[45]…

El gnosticismo que aquí tratamos no tiene un momento exacto de inflexión marcadamente fundante y concreto, aunque sí comienza a manifestarse con mayor

[38] Cf. 1Tm 2, 4: "ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι, καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν". El término ἐπίγνωσις –muy paulino– hace sinonimia de γνῶσις e incluso lo refuerza con la partícula ἐπί para significar "conocer" y "reconocer".
[39] Cf. *Didaché* IX, 3; X, 2; XI, 2; J. J. Ayán (ed.), FuP 3, Madrid 1992.
[40] Cf. *A los efesios* XVII, 2; J. J. Ayán (ed.), FuP 1, Madrid 1991.
[41] Cf. *Carta a los Corintios* XXXVI, 2; XL, 1; XLI, 4 (γνώσεως); LIX, 2 (ἐπίγνωσιν); *Secunda Clementis* III, 1; J. J. Ayán (ed.), FuP 4, Madrid 1994.
[42] Cf. *Epistola del Pseudo-Bernabé* V, 4; VI, 9; XIII, 7; J. J. Ayán (ed.), FuP 3, Madrid 1992.
[43] El mártir samaritano habla de *epígnosis* (= *agnitio*), *Diálogo con Trifón* 3, 5.
[44] El esmirniota habla de la *vera catálepsis* (verdadera comprensión, *Adversus haereses* V, 2, 3) que aleja de aquella «Gnosis» de los heterodoxos; habla de *agnitio* (conocimiento acabado; AH V, 3, 1). Cf. también *Epideixis* 55; Eugenio Romero Pose (ed.), FuP 2, Madrid 1992: "Nos aconseja renunciar a la ignorancia y recibir la gnosis". Asimismo, emplea el término numerosísimas veces a lo largo de AH.
[45] Algo similar ocurre en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, quien hace ver una bivalencia del término 'gnosis' hablando de una gnosis ortodoxa y una gnosis heterodoxa. La *gnosis* no hace referencia necesariamente a las teorías de los llamados gnósticos que presentaban gnosis propias y divergían normalmente del pensamiento eclesial. Para el alejandrino, "alcanzar la gnosis" (cf. *Stromata* I, 20, 3; I, 60, 4), la "pura gnosis" (*Strom.* I, 11, 2), la "verdadera gnosis" (*Strom.* I, 56, 2), "estar unido a la gnosis" (*Strom.* I, 98, 3), la "buena gnosis" (*Strom.* I, 159, 3), estar "orientado hacia la gnosis" (*Strom.* I, 166, 3; Marcelo Merino Rodríguez (ed.), FuP 7, Madrid 1996), la "gnosis de la verdad" (*Strom.* II, 1, 2: expresión muy repetida en los escritos clementinos, significa que el hombre puede conocer la verdad, es decir, a Dios), es sinónimo de tener una fe madura, adulta y asentada en Cristo, en quien comulgan la fe y la razón humana. En definitiva, Cristo es la gnosis que da la vida (*Excerpta ex Theodoto* 13, 1; Marcelo Merino Rodríguez (ed.), FuP 24, Madrid 2010). De este modo, el alejandrino llega a hablar del cristiano irreprochable como un gnóstico perfecto, cf. *Stromata* II, 46, 1; *Stromata* II, 48, 3; FuP 10, Madrid 1998: "La demostración que hemos denominado científica, genera la fe mediante la presentación y la explicación de las Escrituras a las almas deseosas de aprender; ésa sería la gnosis". Cf. también LOUIS BOUYER, *Gnosis. La connaisance de Dieu dans l'Écriture*, Cerf, Paris 1988, cap. 13: "La gnose orthodoxe des Pères apostoliques à Clement d'Alexandrie", (pp. 155-168) pp. 158ss; cf. JEAN DANIÉLOU, *Méssage évangélique et culture hellénistique*, Desclée & Co., Tournai 1966; trad. castellana, *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*; Jesús Valiente Malla (trad.), Cristiandad, Madrid 2002, pp. 429-446; WALTHER VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, TU 57, Akademie-Verlag, Berlin 1952; MANUEL MIRA, "Matrimonio y familia en los Padres de la Iglesia", *Scripta Theologica* 47/1, Pamplona 2015, (pp. 89-110) p. 93. Así lo expresa ÉTIENNE GILSON, *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Arsenio Palacios y Salvador Caballero (trads.), Gredos, Madrid 2007[2], p. 47: "Clemente habla de una «gnosis» que sería la de los cristianos, no piensa, en modo alguno, en una «gnosis» que estableciera distinción entre una especie de élite religiosa y el resto de los cristianos. Por el contrario, quiere decir que los cristianos son los verdaderos gnósticos y los únicos que tienen derecho a este título. Ciertamente, unos cristianos sabrán más y mejor que los otros, pero no por ello serán más cristianos que los demás". Así, afirma el alejandrino en *Stromata* V, 1, 3; Marcelo Merino Rodríguez (ed.), FuP 15, Madrid 2003: "No existe la gnosis sin fe, ni la fe sin gnosis". Aunque patrólogos recientes y actuales consideren que la lectura de Clemente de Alejandría es una pérdida de tiempo, por nuestra parte consideramos justamente lo contrario, por lo que recurriremos al alejandrino con cierta frecuencia.

notoriedad en la era cristiana apareciendo ya sí mejor articulado sólo en el siglo II de nuestra era, aunque hunde sus raíces en temas, motivos, aspiraciones, teologuemas, ideas, influencias de la era precristiana[46] que luego se representarán en una urdimbre más o menos armónica[47]. Se podría decir mucho sobre el origen de este movimiento[48], y de hecho ya se expuso magistralmente en el *Colloquio Internazionale sulle origine dello Gnosticismo*, celebrado en los días 13-18 de abril de 1966 en Messina, aunque hay quien, incluso después del Coloquio de Messina, todavía mantiene que sus "orígenes siguen siendo confusos"[49].

El gnosticismo resulta sincretista, un *collage* de elementos filosófico-religiosos pues acoge información amalgamada de distintos puntos y dimensiones del pensamiento[50]: pitagorismo, platonismo, religiones iránica, egipcia, griega[51] y babilónica[52], literatura órfica, *Corpus Hermeticum*, *Oráculos caldeos*… A partir de toda esta información pagana, junto con la influencia de los apócrifos del Antiguo y Nuevo Testamento, los gnósticos interpretaban la Sagrada Escritura en aras a sus intereses ideológicos. En este sentido, Mircea Eliade cree que "lo que define al gnosticismo *strictu sensu* no es la integración más o menos orgánica de un cierto número de elementos dispares, sino la reinterpretación audaz y extremadamente pesimista de algunos mitos,

---

[46] Cf. J. QUASTEN, *Patrología I*, p. 251. Prácticamente todos los estudiosos del cristianismo naciente coinciden en la existencia sosegada de un gnosticismo precristiano y en su aparición más concreta y sistemática en los siglos I-II de nuestra era.

[47] Cf. A. PIÑERO, *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, p. 60. ROMANO PENNA prefiere hablar de una aparición del gnosticismo casi paralela al nacimiento del cristianismo, en el siglo I, lo cual se deja ver en las cartas paulinas: Cf. *L'ambiente storico culturale delle origini cristiane*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1991; trad. castellana: *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo*, Jeremías Lera (trad.), Desclée de Brouwer, Bilbao 1994, pp. 211-212.

[48] Cf. JACQUES-E. MÉNARD, "Les origines de la gnose", *Revue de Sciences Religieuses* 1968, pp. 24-38; FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, pp. 59-87; MANLIO SIMONETTI, "Alcune riflessioni sul rapporto tra gnosticismo e cristianesimo", *VetChr* 28 (1991), pp. 337-374; MAURIZIO TEANI, *Corporeità e risurrezione. L'interpretazione di 1 Corinti 15,39-45 nel Novecento*, Pontificia Università Gregoriana – Morcelliana, Roma 1994, pp. 42-45.

[49] Cf. RAMÓN TREVIJANO, "Las cuestiones fundamentales gnósticas", en *Pléroma. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe*, Santiago de Compostela 1990, (pp. 243-256) p. 243; cf. también TREVIJANO, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, p. 206; TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum*, Introducción, Salvador Vicastillo (ed.), FuP 14, Madrid 2001, p. 55: "Su origen histórico es todavía una incógnita". De modo similar se posiciona MIRCEA ELIADE quien, como gran conocedor de las religiones antiguas, confiesa que "no resulta fácil rastrear los orígenes de la corriente espiritual que conocemos con el nombre de «gnosticismo»"; cf. *Histoire des croyances et des idées religieuses II. De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, Payot, Paris 1978; versión castellana: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas II. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*; J. Valiente Malla (trad.), Cristiandad, Madrid 1979, p. 361.

[50] Cf. GIOVANNI FILORAMO, *Veggenti Profeti Gnostici. Identità e conflitti nel cristianesimo antico*, Morcelliana, Brescia 2005, p. 308.

[51] Cf. ROMANO PENNA, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo*, p. 209.

[52] Cf. H. JONAS, *The Gnostic Religion*, p. 33.

ideas y teologúmenos que circulaban ampliamente en aquella época"[53]. Cabría añadir que lo que termina de definirlo es la combinación de todo aquel amasijo de corrientes y doctrinas con la Sagrada Escritura, especialmente el Evangelio, las cartas paulinas y las enseñanzas de Jesús que corrían oralmente. Esta múltiple fusión, aunque con pretensión de iluminar, no hacía más que deformar la Sagrada Escritura y redirigirla hacia intereses contrarios, por lo que el cardenal Henri de Lubac afirma que "el cristianismo rechazó la gnosis, que representaba el método sincretista"[54]. A pesar de esta múltiple influencia pagana, no cabe decir que el gnosticismo fue/es una vuelta al paganismo[55], pues el paganismo no era/es nihilista, mientras que el gnosticismo lo era/es profundamente; y el paganismo era/es extremadamente religioso[56], mientras que el gnosticismo, en virtud de ese nihilismo, deformaba la religión y trata de seguir haciéndolo, pero esto se abordará en capítulos posteriores.

Como veremos en el próximo capítulo, hacían decir al texto sagrado lo que ellos opinaban, lo que a sus entendederas ellos consideraban que el texto significaba o, en caso de frustración, lo que debería significar. Los gnósticos constituían la primera teología sistemática, calzando los misterios divinos en complejas mitologías. La mayoría de las fuentes apuntan a Simón el Mago[57] como aquel heresiarca en quien se enraíza el origen

[53] *Historia de las creencias y de las ideas religiosas II*, pp. 361-362.
[54] *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Editions du Cerf, Paris 1983; versión castellana: *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*; Juan Costa (trad.), Encuentro, Madrid 1988, p. 212.
[55] Cf. ERIC VOEGELIN, *The New Science of Politics*, en *The Modernity Without Restraint: The Political Religions; The New Science of Politics; and Science, Politics and Gnosticism*; en *The collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 5, Manfred Henningsen (ed.), University of Missouri Press Columbia and London 2000, p. 221: "And again it is necessary to remember that the advance of Gnosticism is not a return to pagan"; versión castellana: *La nueva ciencia de la política*, *Una introducción*; Joaquín Ibarburu (trad.), Katz, Buenos Aires 2006, p. 197.
[56] Cf. DALMACIO NEGRO, *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid 2009, p. 148.
[57] Cf. *Hch* 8, 18-25; cf. *Constituciones Apostólicas* IV, 7, 1; VII, 7, 1-5, J. J. Ayán (ed.) BPa 82, Madrid 2010; SAN IRENEO, AH I, 23, 1-4; SAN JUSTINO, *I Apología* 26, 1-3; TERTULIANO, *De anima* 34, 2-5; EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica* III, 26, 1-4; Argimiro Velasco Delgado (ed.), BAC, Madrid 1973; SAN AGUSTÍN, *De haeresibus* 1, en *Obras completas XXXVIII*, Teodoro Calvo Madrid (trad.), BAC, Madrid 1990.

de la amplia familia gnóstica[58]: simonianos, ofitas o naasenos, carpocratianos[59], marcosios (o marcosianos)[60], basilidianos[61], valentinianos[62], marcionitas[63], mandeos[64],

[58] Sobre Simón el Mago como heresiarca, cf. AH I, 23, 2, 34s: "Simon autem Samaritanus, ex quo universae haereses substiterunt"; AH I, 23, 4; AH II pref. 1, 21ss: "Et quoniam omnes a Simone haeretici initia sumentes impia et irreligiosa dogmata induxerunt in hanc vitam ostendimus"; AH III, pref. 1, 5ss: "Adgressi sumus autem nos, arguentes eos a Simone patre omnium haereticorum, et doctrinas et successiones manifestare"; A. ORBE, *Teología de San Ireneo IV*, Madrid-Toledo 1996, p. 456; EPIFANIO DE SALAMINA, *Panarion* 21, 1, 1, Giovanni Pini (ed.), Morcelliana, Brescia 2010 ; *Constituciones Apostólicas* VII, 7, 1: "El inicio de las nuevas herejías fue así. El Diablo se apoderó de un tal Simón, un samaritano de la aldea llamada Guittón y mago de oficio; y lo puso al servicio de su malvado designio…"; SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis* 6, 14; Jesús Sancho Bielsa (trad.), BPa 67, Madrid 2006: "El inventor de toda herejía fue Simón Mago…"; *Cat.* 16, 6: "Por delante de todos va Simón, el mago". San Agustín lo sitúa en el primer lugar de toda la lista herética en su *De haeresibus*. Cf. también STEPHEN HAAR, *Simon Magus: The First Gnostic?*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2003; KARLMANN BEYSCHLAG, *Simon Magus und die christliche Gnosis*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1974; en G. SFAMENI GASPARRO, "Pablo y los «primeros gnósticos»", p. 221; ANTONIO PIÑERO, *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, pp. 60-61; J. QUASTEN, *Patrología I*, p. 252; M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas II*, p. 365; GIOVANNI FILORAMO, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Roma-Bari 1983; versión inglesa: *A History of Gnosticism*, Anthony Alcock (trad.), Basil Blackwell, Cambridge Massachusetts & Oxford 1990, pp. 147-152; H.-CH. PUECH, cf. "Où en est le problème du gnosticisme?", *En quête de la gnose I. La Gnose et le temps*, Gallimard 1978, (pp. 143-183), pp. 148-149; FABRIZIO FIORINI, *I figli della conoscenza. Storia critica dello Gnosticismo e dello Neo-Gnosticismo*, Mimesis Edizioni, Milano – Udine 2018, pp. 45-46.

[59] AH I, 25, 6; EUSEBIO DE CESAREA HE IV, 7, 9.

[60] Cf. AH I, 13, 1; HE IV, 11, 4; EPIFANIO DE SALAMINA, *Panarion* I, 34.

[61] Cf. AH I, 24, 1-3; HE IV, 7, 4; EPIFANIO, *Panarion* I, 24.

[62] Discípulos de Valentín, quizás la secta gnóstica con mayor influencia en los primeros siglos. Según Vicastillo, heresiarca "gnóstico por antonomasia", cf. *De praescriptione haer.*, Introducción, FuP 14, p. 62; TERTULIANO, *De anima* 18, 4, a raíz de las palabras de Tertuliano "semina Gnosticorum et Valentinianorum", Vicastillo vuelve a señalar a los valentinianos como gnósticos por excelencia, en p. 151, nota 227; TERTULIANO comienza así su tratado *Adversus Valentinianos* 1; Mark T. Riley (ed.), 1971: "Valentiniani frequentissimum plane collegium inter haereticos…"; SAN IRENEO AH I, 11, 1: "El primer representante de la herejía llamada gnóstica es Valentín"; San Agustín resume todo el complejo sistema valentiniano diciendo que "Valentín imaginó muchas cosas fabulosas" ("multa fabulosa confinxit"), *De haeresibus* 11; M. ELIADE, *Historia de las Creencias y de las Ideas religiosas II*, p. 367: "El más importante entre los maestros gnósticos es sin duda alguna Valentín, que figuró entre los más destacados teólogos y místicos de su tiempo". GIULIANO CHIAPPARINI subraya "il Valentinianesimo come massima espressione dello Gnosticismo" en *Valentino gnostico e platonico. Il Valentinianesimo della 'Grande Notizia' di Ireneo di Lione: fra esegesi gnostica e filosofía medioplatonica*, Vita e pensiero, Milano 2012, p. 3. Según EUGENE TESELLE, "Valentinians", *The Cambridge Dictionary of Christianity*, Daniel Patte (ed.), Cambridge University Press 2010, p. 1284: "Valentinians (followers of Valentinus) were members of what was probably the largest and most influential of the Gnostic movements"; JENS HOLZHAUSEN, "Valentinus and Valentinians", *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*; Wouter J. Hanegraaff (ed.), Brill, Leiden 2006, (pp. 1144-1157) pp. 1144-1145: "The Valentinian school represents the most important heretical Christian current of the 2nd and 3rd centuries AD". Esta rama de Valentín no es cualquiera en la fronda gnóstica, pues A. ORBE asegura que todos los evangelios de Nag Hammadi son valentinianos (*Evangelio de la Verdad*, *Evangelio de Tomás*, *Evangelio de Felipe*), o también setianos (*Evangelio de los Egipcios*), cf. "Gli apocrifi cristiani a Nag Hammadi", *Augustinianum* 23 (1983), (pp. 83-109) p. 86. Sobre el valentinismo, cf. también FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, pp. 146-153.

[63] Cf. AH 72, 2 – 28, 2; EPIFANIO DE SALAMINA, *Panarion* I, 42; HIPÓLITO, *Refutatio omnium haeresium* VII, 29-31; Miroslav Marcovich (ed.), Patristische Texte und Studien 25, Walter de Gruyter, Berlin 1986.

[64] No muy conocidos, reciben su nombre del arameo manda (conocimiento), de modo que "mandeos" significa estrictamente "gnósticos. Así, dependían de *Manda d'Hayyê* = "conocimiento de la vida". En su caso la misma gnosis personificada es la que desempeña la función de revelador divino; cf. ROMANO PENNA, *op. cit.*, p. 210; cf. H. JONAS, *The Gnostic Religion*, p. 39; cf. GILLES QUISPEL, *Gnosis and Culture*, en *C.G. Jung and the Humanities*, K. Barnaby and P. d'Acierno (eds.), Princeton University Press, Princeton NJ 1990, (pp. 26–35) p. 26; también publicado en "Nag Hammadi & Gnostic Studies", *Gnostica*,

maniqueos[65], setianos…[66]; aunque no todos están de acuerdo en este primer puesto de Simón[67].

Partimos del dato de que la literatura gnóstica se presenta ampliamente compleja para la mente hodierna –aunque quizás en algunos puntos algo familiar– y de que su teoría se bifurca en múltiples facetas según los intereses de las distintas sectas y de los influjos mitológicos, filosóficos y escriturísticos que recibía. No pretendemos abarcar toda la antropología gnóstica en profundidad –ardua tarea para la cual sería necesaria toda una monografía aparte– sino tan sólo aquellas dimensiones que pudieran sostener algún vínculo y concatenarse con algunos puntos de las teorías *gender* que posteriormente analizaremos. Hasta el momento no parece haber ninguna obra que condense *per se* esta antropología como tal, pero como decimos, tampoco es nuestro cometido. Aunque "los estudios del gnosticismo son casi tan antiguos como el gnosticismo mismo"[68], podemos encontrar, sin embargo, en el siglo XX varios estudiosos cercanos a este movimiento y al mundo antiguo como el eminente jesuita español Antonio Orbe SJ, Eugenio Romero Pose, Antonio Piñero, Francisco García Bazán, Ramón Trevijano, Romano Penna, Hans

Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel, Johannes Van Oort (ed.), vol. 55, Brill, Leiden-Boston 2008, p. 141; CHARLES HAROLD DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, London 1953; versión castellana: *Interpretación del Cuarto Evangelio*; J. Alonso Asenjo (trad.), Cristiandad, Madrid 1978, pp. 125-139; FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, pp. 245-249.

[65] Sobre la catalogación del maniqueísmo como parte integrante del gnosticismo hay distintas opiniones, algunas coincidentes. HANS JONAS decide incluir a los maniqueos dentro del grupo gnóstico en atención al espíritu antidualista y anticósmico de la doctrina de Mani; cf. *The Gnostic Religion. Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston 1958 (2001[3]), p. 33. Afirma que los autores antiheréticos no consideraron a los maniqueos como parte de la herejía gnóstica, cf. *The Gnostic Religion*, p. 38, pero de hecho lo fueron, ya que hasta el mismo Mani es definido como gnóstico, cf. L. J. R. ORT, "Mani's conception of gnosis", *Le origini dello gnosticismo*, Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966, 2ª ed., Leiden, 1970, (pp. 604-613) p. 604: "As a rule Mani's religion is typified as a form of gnosticism. Likewise Mani himself is described as a gnosticist". MIRCEA ELIADE afirma que "el maniqueísmo es ante todo una gnosis, y como tal forma parte de la gran corriente gnóstica", *Historia de las Creencias y de las Ideas religiosas II*, p. 375. De la misma opinión es Francisco García Bazán, Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico, pp. 231-245: "El maniqueo como el gnóstico, se apoya en una intuición esencial que le permite comprender el universo e imbricar soteriología y cosmología –que abarca los aspectos antropológicos y cosmogónicos–" (pp. 235-236). Por el contrario, FABRIZIO FIORINI considera que el maniqueísmo debería ser considerado más como una religión propiamente que como un movimiento gnóstico alegando que aparece como un sistema religioso sincretista con influencias del mazdeísmo, budismo y cristianismo, claramente orientado en un sentido gnóstico, cf. *I figli della* conoscenza, pp. 59-60.

[66] SAN AGUSTÍN ofrece en un opúsculo dedicado al diácono Quodvultdeus hasta 88 tipos de herejías por aquel entonces, gran parte de ellas gnósticas: cf. *De haeresibus*, praef. 7.

[67] Cf. M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas II*, p. 365; cf. también SEBASTIAN MOLL, *The Arch-Heretic Marcion*, Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, Tübingen 2010; versión castellana: *Marción, el primer hereje*, Francisco Javier Molina de la Torre (trad.), Sígueme, Salamanca 2014. Moll propone a Marción como primer hereje ya que éste presenta la primera ruptura con la Iglesia Católica y suele estar representado por la visión protestantizada que ADOLF VON HARNACK hizo de él en su clásica obra *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924[2].

[68] HANS JONAS, *The Gnostic Religion*, p. 32 (preface to the first edition): "The investigation of Gnosticism is almost as old as Gnosticism itself.".

Jonas, Julien Ries, Eugène de Faye, François Sagnard, Henri-Charles Puech, Eric Voegelin, entre otros, quienes se han dedicado a estudiar y exponer minuciosamente los entresijos de todos aquellos escritos cristianos que parecían luminosos, pero fueron siendo considerados heterodoxos, a la luz de los autores cristianos que, desde la tradición de la Iglesia, fueron afrontando, con sus luces y sus sombras, los argumentos gnósticos.

La consulta de estos eruditos cercanos al gnosticismo tampoco resulta sencilla, pues hay muy distintas formas, escuelas y autores para acercarse al movimiento gnóstico, y en cierto modo, todas nos interesan tanto como nos sobrepasan. Además, los accesos al gnosticismo se antojan múltiples, pues los hay desde la teología, filosofía, patrística, filología, historia de las religiones, haciendo que uno no pueda contentarse con el uso de una sola vía para acercarse al gnosticismo. Por poner un ejemplo, distan mucho aquellas maneras de afrontar el gnosticismo en Antonio Orbe, en Hans Jonas, en Eric Voegelin o en Antonio Piñero, todas igualmente válidas y complementarias. A ellos, entre otros, acudiremos en sus distintas perspectivas de cara a una visión más completa de este movimiento.

Para entender mejor cualquier doctrina, es preciso saber que "en cada teología se presupone una antropología"[69] y viceversa, es decir, del mismo modo, en cada antropología subyace una teología o al menos una cosmovisión que enmarca dicha antropología[70]. Por ello, "la antropología (resp. la teología), el saber, se convertía en una cuestión exegética"[71]. Así, también el gnosticismo presenta una antropología implícita y análoga a su teología hasta el punto de que "del error teológico se sigue el antropológico"[72]. De hecho, hay quien ha afirmado que el fenómeno gnóstico es, ante todo, una antropología[73].

---

[69] EUGENIO ROMERO POSE, "Antropología y teología en la época patrística", *Revista Agustiniana* vol. 27 (1986), pp. 589-605; también publicado y de donde lo citamos en *La siembra de los Padres*; J. J. Ayán, (ed.), Scripta Collecta II, Studia Theologica Matritensia 12, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2008, (pp. 65-79) p. 79; *Id.*, p. 69: "La Trinidad, la cristología, las relaciones Antiguo-Nuevo Testamento, eran aspectos teológicos que conducen o presuponen una determinada antropología". Feuerbach ya admitía que "el secreto de la teología es la antropología".

[70] Esta correlación entre antropología y teología es un pensamiento recogido también por MANUEL GUERRA GÓMEZ, "Dios y el hombre, la Antropología y la Teología", *Dios y el hombre: VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Antonio Aranda *et al.* (eds.), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1985, (pp. 505-538) p. 526: "La antropología y la teología, es decir, el concepto que un hombre o una escuela filosófica tiene del hombre y de la divinidad recíprocamente se conforman e influyen".

[71] E. ROMERO POSE, "Antropología y teología en la época patrística", p. 67.

[72] A. ORBE, *Teología de San Ireneo II*, BAC, Madrid-Toledo 1987, p. 287.

[73] Cf. J. É. MÉNARD, "Le judaïsme alexandrin et les gnoses", dans R. Kuntzmann et J. Schlosser (éds.), *Études sur le judaïsme hellénistique*, "Lectio divina" 119, Cerf, Paris 1984, p. 102.

2. Sublimación de la razón subjetiva sobre la Revelación

¿Qué es el gnosticismo y quiénes eran gnósticos? En líneas muy generales, se puede decir que el gnosticismo es una corriente de pensamiento cristiana influenciada por otros movimientos filosóficos, mitológicos y religiosos de la época, incluso anteriores al cristianismo, que le influían a la hora de interpretar las dimensiones principales del contenido cristiano, los misterios de Dios y del hombre, hasta conducirle al campo de la herejía. Eran gnósticos quienes, separándose de la recta interpretación de la Iglesia naciente, razonaban los misterios hasta encerrarlos en el puño de la razón humana, sacando conclusiones que no estaban presentes en la Sagrada Escritura y que incluso la contradecían. Hay que advertir que el procedimiento gnóstico era estrictamente racional y con gran capacidad especulativa acompañada de una actitud vigorosamente religiosa[74].

No obstante, no sería correcto presentar a los gnósticos como heterodoxos siempre errantes y como el polo opuesto y negativo de los ortodoxos eclesiásticos que siempre acertaban. De hecho, ambos, gnósticos y eclesiásticos, no constituían dos mundos totalmente contrapuestos y antagónicos, sino que parecían incluso compartir puntos comunes[75]. Sin embargo, los gnósticos, siendo cristianos[76], hacían recaer el peso de la fe sobre la base de la razón, de modo que era su razón, como potencia intelectiva del alma, la que abrazaba y absorbía el hábito de la fe. Si consideramos que "la gnosis es una

[74] Cf. SALVADOR VICASTILLO, Introducción *De praescr.*, FuP 14, p. 61.
[75] Cf. A. ORBE, "La patrística y el progreso de la Teología", *Gregorianum* 50 (1969), Fasc. 34, (pp. 543-570) p. 552.
[76] Aunque TERTULIANO descarta la condición cristiana de los herejes, cf. *De praescriptione haereticorum* XVI, 2: "scilicet quia [haereticus] non est christianus", e insiste sobre la misma idea poco después en XXXVII, 2: "Si enim haeretici sunt, christiani esse non possunt". Asimismo, en XIV, 10: "En realidad, como aún están buscando, no poseen todavía; y como aún no poseen, no han comenzado todavía a creer; y como aún no han comenzado a creer, no son cristianos". Desde el intento de interpretar bien al africano, se sobreentiende que quiere recalcar que las herejías (gnósticas), lejos de ser propias de un cristiano, son incompatibles, lo cual le lleva a negarles la identidad cristiana. Sin embargo, en rigor, para ser hereje es necesario ser cristiano, al menos de bautismo, aunque ambas posiciones se nieguen. En eso consiste la apostasía, en (re)negar lo que uno es, dado que no se puede (re)negar de lo que no se es.
Según R. Trevijano, los gnósticos han sido designados unitariamente como herejía cristiana desde los primeros heresiólogos de los primeros siglos hasta comienzos del siglo XX, cf. *La Biblia en el cristianismo antiguo*, p. 185, aunque asimismo hay quienes mantienen que el gnosticismo fue originalmente un movimiento no cristiano enriquecido con esquemas cristianos, cf. *id*., pp. 187 y 190. Cf. RODNEY STARK, *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, Princeton, Nueva Jersey 1996, pp. 141-143 sí considera que el gnosticismo como movimiento social fue una herejía cristiana, cit. en TREVIJANO, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, p. 193. Del mismo modo, pero antes que Trevijano, Puech ya subraya la unanimidad al considerar la Gnosis como una «herejía» cristiana, cf. "Où en est le problème du gnosticisme?", p. 147: "On s'accorde à faire de la Gnose une «hérésie» chrétienne". Se trata de una conferencia conferencia pronunciada el 16 de marzo de 1933 bajo los auspicios del Instituto de Filología e Historia Orientales de la Universidad libre de Bruselas y de la Fundación Doctor Arthur de Keyser.

religión sin fe"[77], podríamos hablar del gnosticismo como un primer racionalismo dentro del cristianismo. Sin embargo, H. Jonas parece no compartir esta idea advirtiendo que la relación entre fe y conocimiento (*pistis y gnosis*[78]) de entonces no era aplicable a la relación entre fe y razón a la que hoy estamos habituados, ya que el conocimiento (*gnôsis*) de los gnósticos iba más allá de la pura competencia racional, era el "conocimiento de Dios" y de todo aquello que tiene una naturaleza incognoscible e inalcanzable para el hombre, de tal modo que rebasaba el mero ejercicio racional propio de la filosofía, llegando a separar el conocimiento gnóstico de la idea de la teoría racional[79]. Por el lado contrario parece situarse Eugenio Romero Pose, quien aboga por el carácter racionalista del gnosticismo que supedita la Revelación a la razón. A la percepción de este último nos adherimos y exponemos las causas.

También el gnosticismo se preocupaba por las mismas cuestiones que el cristianismo. De modo que se recurría a cualquier texto de autoridad, religioso o pagano, para dilucidar el misterio del hombre y los misterios principales que le circundaban (origen, misterio del mal o pecado, dimensión corporal, muerte, soteriología, escatología…). De hecho, el gnóstico también se formulaba las preguntas existenciales[80] que ningún hombre puede eludir[81] y comunes a toda doctrina: ¿de dónde procede el hombre?, ¿cómo se explica su situación presente?, ¿es un ser unitario o está compuesto de dos partes?, ¿hacia dónde camina el ser humano?, ¿cómo puede liberarse de su angustiosa situación en este mundo?, ¿dónde ha sido arrojado?[82], ¿es posible una salvación, y cómo?[83], ¿de dónde viene el mal? (πόθεν τὸ κακὸν;), ¿de dónde el mal y por qué? (*unde malum et quare?*)[84] Al parecer, gustaban de presionar con la pregunta *unde*

[77] DALMACIO NEGRO, *El mito del hombre nuevo*, p. 393.
[78] VAN BAAREN sí afirma en el gnosticismo "una clara diferencia entre pistis y gnosis", *art. cit.*, p. 179.
[79] Cf. H. JONAS, *The Gnostic religion*, pp. 34-35. FRANCISCO GARCÍA BAZÁN señala que tal es el conocimiento gnóstico que escapa de los parámetros racionales, cf. *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, p. 37: "La gnosis es un conocimiento. Pero este conocimiento escapa a los normales análisis racionalistas".
[80] SALVADOR VICASTILLO, Introducción *De Praescr.*, FuP 14, p. 55.
[81] Cf. SAN JUAN PABLO II, *Veritaris Splendor* 2.
[82] Esta pregunta esencial en el gnóstico, o sencillamente, el problema de sentirse arrojado en el mundo es algo que va a dar que hablar por su descarada conexión con un existencialismo nihilista que analizaremos más adelante.
[83] Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Excerpta ex Theodoto* 78, 2.
[84] La pregunta por el mal y su causa ha embargado siempre a toda la humanidad (SAN AGUSTÍN, *Confesiones* VII, 5, 7), y entre ella a los mismos gnósticos: Cf. TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum* VII, 5: "unde malum et quare"; EUSEBIO DE CESAREA, HE V, 27 (herejes, en general); TERTULIANO, *Adv. Marc.* I, 2, 2 (Marción): "unde malum"; EPIFANIO, *Panarion* I, 24, 6, 1 (Basílides): "πόθεν τὸ κακὸν"; SAN JUAN DAMASCENO, *Diálogo de Juan el ortodoxo con un maniqueo*, PG 96, 1325D (maniqueos): "πόθεν οὖν τὰ κακά;"; SAN AGUSTÍN, *De natura boni contra manichaeos*, cap. IV: "Proinde cum quaeritur unde sit malum, prius quaerendum est quid sit malum" (maniqueos); en H. CH. PUECH, "La gnose et le temps", dans *En*

malum?[85] convirtiéndola asimismo en argumento y baza de ataque contra los eclesialesiásticos. Impulsados por cualquier revelación privilegiada y personal, poseían el conocimiento inmediato, absoluto y transcendente de las cuestiones supremas (de Dios o de alguna propiedad de Dios) o misteriosas para el común de los hombres (esencia, origen divino, destino del hombre, visión de Dios que se equivalía al conocimiento humano) distanciándose así de los simples que no saben nada y creyendo resolver así aquellas preguntas transcendentales de todo hombre[86]. Lo que les caracterizaba era su propia convicción de poder responder satisfactoriamente a estas preguntas fundamentales, pero como pretendían conseguirlo especialmente a través de la razón –siendo la razón humana limitada– debían recurrir a la especulación.

De la respuesta, y por tanto del conocimiento, a estas preguntas les venía la salvación y la esencia divina. "El gnóstico, por medio del conocimiento-iluminación, se siente un ser que participa de la naturaleza de Dios, es *naturaliter* divino"[87]. Era esta gnosis, no sólo la que les autodivinizaba, sino también la que les redimía, como afirma San Ireneo: "La perfecta redención consiste para ellos en el mismo conocimiento de la grandeza indecible"[88]; "el hombre interior, el espiritual, es redimido por medio del conocimiento y a los tales les basta con el conocimiento de todas las cosas. Ésta es la verdadera redención"[89].

Los gnósticos consideraban que todas las realidades del mundo, cuando se interpretan bien, constituyen un reflejo paradigmático de otras entidades superiores y no materiales. Así, por ejemplo, al especular sobre hipóstasis divinas, las mezclaban con

---

quête de la Gnose I. La gnose et le temps, Gallimard, Paris 1978, (pp. 215-270) pp. 245-246; cf. también *De utilitate credendi* 36; cf. también H.-CH. PUECH, *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos*, María Cucurella Miquel (trad.), Siruela, Madrid 2006, p. 20. Afirma Puech en la última referencia que los gnósticos, a fuerza de meditar obsesivamente sobre estas cuestiones, cayeron en el mal. Para los maniqueos era especialmente importante el misterio del mal, por lo que investigaban su origen llegando a su teoría dualista de los dos principios antagónicos. San Agustín, al haber sido maniqueo durante nueve años íntegros de su juventud (cf. *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manichaeorum* II, 19, 65), conocía bien los procedimientos de aquéllos y les rebatía con soltura que antes de investigar el origen se debe conocer la natura del mal; cf. *De moribus manichaeorum* II, 2, 2: "Vosotros queréis saber cuál es el origen del mal, y yo, a mi vez, empiezo la pregunta sobre su naturaleza. ¿Quién procede en la investigación con más lógica, yo o vosotros? ¿Los que investigan el origen sin saber de qué o los que investigan primero su naturaleza con el fin de no caer en el gran absurdo de investigar el origen de lo desconocido?"; cf. PUECH, "Où en est le problème du gnosticisme?", p. 147.

[85] Cf. HENRY CHADWICK, "The attractions of Mani", en *Pléroma. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe*, Santiago de Compostela 1990, (pp. 203-222) p. 213.

[86] Cf. H.-CH. PUECH, "Où en est le problème du gnosticism?", pp. 165-166.

[87] EUGENIO ROMERO POSE, *Raíces cristianas de Europa*, San Pablo, Madrid 2006[2], p. 64.

[88] AH I, 21, 4.

[89] *Id.*

realidades naturales o históricas, como reflejos perfectos, de donde salían sus teodiceas, sus cristologías, sus antropologías…[90]

Por esto, quizás, una de las características principales de esta corriente filosófico-teológica sea esta autorreferencialidad de la propia razón. Hasta tal punto era así que el papa Francisco no ha dudado en tildar el gnosticismo como "una de las peores ideologías, ya que, (…) considera que su propia visión de la realidad es la perfección"[91]. De hecho, hay quien asegura que para las familias gnósticas "eran decisivos los (propios) presupuestos antropológicos para los postulados estrictamente teológicos"[92], lo cual permite entrever que reinaba en este pensamiento un predominio, una sublimación de la dimensión y potencia racional sobre la virtud teologal de la fe. Tal era la superioridad de su raciocinio sobre el dato revelado que "ahormaban las Escrituras a sus presupuestos"[93], llegaban a eclipsar la Revelación maltratando las Escrituras e intentando utilizarlas para dar consistencia a sus figuraciones[94] y alterándolas con añadiduras o supresiones de acuerdo con la ordenación de su sistema[95] a través de una "cuidada retórica"[96], "genealogías inacabables"[97], altas premisas filosóficas[98], "discursos que serpentean como un cangrejo"[99], hilvanados sofismas que pretendían hacer concordar sus puntos de vista con las palabras reveladas[100], "una enciclopedia de abstracciones"[101], acumulando textos y nombres dispersos para transponerlos de su sentido natural a otro sentido forzado[102], aportando multitud de escrituras apócrifas laboriosamente confeccionadas por ellos

[90] Cf. ANTONIO PIÑERO, *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, p. 61.
[91] FRANCISCO, *Gaudete et exsultate*, 40.
[92] EUGENIO ROMERO POSE, "Antropología y teología en la época patrística", p. 69.
[93] EUGENIO ROMERO POSE, Introducción a SAN IRENEO, *Epideixis*, FuP 2, p. 33.
[94] Cf. AH I, 9, 1.
[95] Cf. TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum* XVII, 1.
[96] AH I, pref.
[97] Cf. *1Tm* 1, 4; AH I, pref; TERTULIANO, *De praescr.* VII, 7: "genealogiae interminabiles"; *De praescr.* XXXIII, 8: "genealogias indeterminatas".
[98] Cf. TERTULIANO, *De praescr.* VII, 6.
[99] TERTULIANO, *De praescr.* VII, 7: "sermones serpentes ut cancer".
[100] Cf. AH I, 8, 1.
[101] FRANCISCO, *Gaudete et exsultate* 37.
[102] Cf. AH I, 9, 4.

mismos para impresionar a los más simples[103] e incluso distanciarse de ellos[104], recurriendo a numerosas simbologías sobre la luz, la vida, la pureza…[105] Mediante estas acrobacias argumentales buscaban "privilegiar la búsqueda racional y sus conquistas y a ella supeditar la Revelación objetiva"[106], y creían ingenuamente que con sus explicaciones ellos podían "hacer perfectamente comprensible toda la fe y todo el Evangelio"[107]. En este sentido, Trevijano ha afirmado cuál era el fallo gnóstico:

> "El fallo de los gnósticos para proveer los comienzos de una teología cristiana se debe precisamente a que no dan su puesto a lo que debe ser el *datum* de toda teología cristiana: la historia redentora contada en la Biblia"[108].

Del rechazo a este *datum* primario procede la primacía de su razón y se colige que el gnosticismo "por su propia naturaleza quiere domesticar el misterio"[109] de Dios y del hombre. Por ello, E. Romero Pose continúa afirmando que

> "estos cristianos, heterodoxos pero cristianos, lograban imponer la idea del Dios del paganismo coloreando sus presentaciones con recursos bíblicos. Pagaban el precio a la filosofía, al platonismo, esclavizando los datos positivos del mensaje bíblico con un extremado racionalismo exegético, gracias al cual compaginaban el pensamiento filosófico con las aportaciones bíblicas"[110].

---

[103] Cf. AH I, 20, 1. R. TREVIJANO afirma que "la postura vital gnóstica no podía llegar a ser propia de una comunidad amplia. Dado su carácter exclusivo, se mantendrían como academias de eruditos. Se señala que la lectura de los textos gnósticos implica muchas veces un nivel cultural de tipo académico. Quien no hubiese acudido a la escuela griega, no podía entender los textos gnósticos", cf. *La Biblia en el cristianismo antiguo*, p. 213. De aquí se deduce la extendida idea de que los grupos gnósticos eran sectarios conventículos elitistas que excluían a los simples. Por ejemplo, las primeras líneas del *Testimonio de la Verdad* (29) dan a entender que se trata de una homilía dirigida a un grupo no muy numeroso de personas instruidas en la materia.

[104] Como continuación a la nota anterior, el papa FRANCISCO se detiene en el erróneo juicio que los gnósticos tenían de los demás considerando sólo la capacidad mayor o menor de las gentes para entender su enrevesada maquinaria argumental. *Gaudete et exsultate* 37: "Los «gnósticos» tienen una confusión en este punto, y juzgan a los demás según la capacidad que tengan de comprender la profundidad de determinadas doctrinas". Así, el conocimiento de sus propias invenciones les servía de baza para distinguirse y distanciarse del resto de simples creyentes.

[105] JULIEN RIES, *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Jaca Book, Milan 1990; versión castellana: *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Antonio Gabriel Rosón (trad.), Encuentro, Madrid 1997, p. 264.

[106] EUGENIO ROMERO POSE, "La tentación de la gnosis ayer y hoy", *Communio*, mayo-junio 1991, (pp. 194-206) p. 200.

[107] FRANCISCO, *Gaudete et exsultate* 39.

[108] *La Biblia en el cristianismo antiguo*, p. 209.

[109] FRANCISCO, *Carta al Gran Canciller de la Pontificia Universidad Católica Argentina en el centenario de la Facultad de Teología* (3 de marzo de 2015): *L'Osservatore Romano* (10 de marzo de 2015) 61, cf. *Gaudete et exsultate* 40.

[110] E. ROMERO POSE, "Antropología y teología en la época patrística", p. 70.

Atraídos por el mensaje de salvación, aunque moldeados a las hechuras de corrientes filosóficas, parecían incapaces de dar el salto experiencial de la fe y no tenían más remedio que especular ciñendo la Revelación a los límites de la razón. Era entonces cuando arribaban al puerto de su seguridad teórica, cuando se hacían con el control (= γνῶσις, conocimiento, comprensión) del programa religioso sin sombras ininteligibles, incluso cuando tenían que explicar racionalmente a los ignorantes (*a-gnósticos*) y necios (*ne-scio*, faltos de ciencia) lo que incluso bajo la claridad de la fe resulta complejo de asumir. Y esto lo hacían a través de mitos, la teoría de la centella, la teoría de las emisiones… Es universalmente conocido que el corazón humano descansa al encontrar certezas, pues aun cuando éstas sean pequeñas siempre resultan grandes conquistas. Por eso, el arduo trabajo de los gnósticos se erigía exitoso entre la gente sencilla[111], pues siempre ha existido –y con más nitidez en el cristianismo– la tentación (gnóstica[112]) de caer de una verdad insegura a la mentira tenida por cierta[113]. Conseguían reflejar con paradójica claridad –una claridad intrincada de complejidades– lo que se antojaba oscuro.

Así, se deduce que los denominados gnósticos no asumían bien aquella región que atañe a la oscuridad (misterio) de la fe, pretendiendo subsanarla con la iluminación de su conocimiento (γνῶσις) y su elocuente razón (*scientia*). Lo que ellos entendían como luz resultaba pura tiniebla hasta llegar a cumplirse aquella máxima antigua: "Algunos hasta tal punto se refugian en la oscuridad que consideran confuso cuanto es luminoso"[114]. De este modo, lo que resultaba luminoso desde la fe, quedaba oscurecido por macerarlo continuamente en el exclusivo caldo de la razón. Desde esta posición, hacían pender de la capacidad racional e intelectual de cada cual lo que corresponde a la fe hasta establecer

[111] Cf. AH I, praef. 1: "arrastran a los simples".
[112] E. ROMERO POSE, como hemos visto, decide publicar su artículo en la Revista *Communio* 13 (1991) bajo el título "La tentación de la gnosis ayer y hoy" (pp. 194-206), donde se permite decir que "el fenómeno gnóstico [constituye] una permanente tentación en la existencia cristiana" (p. 195) dejando ver el atractivo que hoy sigue efectuando sobre las consideraciones, no ya del hombre de hoy, sino también del cristiano de hoy. Asimismo, el experto en cristianismo naciente, ROMANO PENNA, hace énfasis en este carácter tentador del gnosticismo incluso en el título del capítulo III de la primera parte de su obra magna, "La tentación del gnosticismo", ya citada anteriormente: *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo*, pp. 209-229. Del mismo modo, DALMACIO NEGRO ha afirmado más recientemente que "el gnosticismo fluye desde entonces (siglo II) como una tentación en el cristianismo, y en la civilización occidental como una corriente subterránea", *El mito del hombre nuevo*, p. 391. El paréntesis es nuestro.
[113] Cf. ERIC VOEGELIN, *Los movimientos de masas gnósticos como sucedáneos de la religión*, Rialp, Madrid 1966, p. 40; versión inglesa: cf. "The Gnostic Mass Movements of Our Time", en *Modernity without Restraint: The Political Religions; The New Science of Politics; Science, Politics and Gnosticism*; en *The collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 5, Manfred Henningsen (ed.), University of Missouri Press Columbia and London 2000, (pp. 293-313) p. 310.
[114] SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio* 3, 6; Ismael Roca Meliá (trad.), Gredos, Madrid 1982, p. 10. Séneca parece atribuirla a Pomponio Segundo, y no Pomponio el de Bolonia, según el traductor.

un sistema elitista en el que, quien más sabía o más comprendía mayores privilegios obtenía y tanto más se distanciaba de quienes sencillamente creían los misterios revelados[115]. Se puede afirmar, por tanto, que en este pensamiento brillaba la especulación del dato revelado. Escondían e incluso subordinaban el hábito y el don de la fe bajo las competencias del entendimiento y la ciencia, de modo que los principales misterios dependían del saber (*scire*) y de la ciencia (*scientia*). Puesto que para el gnóstico "lo importante no es tanto el creer cuanto el conocer"[116], dado que en este contexto, "el conocimiento pretende hacer superflua la fe, toda clase de fe"[117], cuanto más esencial era el *conocer* más se difuminaba el *creer*, y así se constataba la no necesidad de la gracia[118] y la urgencia de la razón *gnoscens* (γνωστική) o ávida de gnosis. Tal postura "significaba la cerrazón del subjetivismo frente a la apertura de la objetividad"[119]. Se trataba "en definitiva, de la proclama del subjetivismo frente a la objetividad"[120]. Una subjetividad destructiva, ya que "el triunfo de la subjetividad, en sentido absoluto, pasa a través de la destrucción del sujeto, esto es, de la personalidad humana"[121], cuestión importante de cara a la antropología *gender*.

Ciertamente, toda razón que tiende a explicar la fe se choca con el muro de lo inefable, lo cual no ha sido un problema únicamente de los gnósticos sino de todo racionalismo moderno. Cuando los límites de la razón quieren abarcar la infinitud de la fe no se hace más que limitar ésta. Los gnósticos, al formular sus teorías a través de abigarrados mitos, no podían descender a nociones demasiado explícitas[122], lo cual da muestras de que la sola razón limita la propia facultad de la razón. Tan olvidados andaban

[115] Un signo del elitismo gnóstico, de marca claramente valentiniana, en *Apócrifo de Juan* 25, 20ss: "Muy importantes son las cosas que has alcanzado con tu pensamiento, y difíciles de explicar a otros, a no ser los que pertenecen a la raza inconmovible, los que recibirán el espíritu de vida que vendrá con poder, los que se salvarán".
[116] E. ROMERO POSE, "El pensamiento teológico de San Ireneo de Lión. El gnosticismo, madre de todas las sectas", p. 597.
[117] DALMACIO NEGRO, *El mito del hombre nuevo*, p. 23.
[118] Cf. E. ROMERO POSE, "La tentación de la gnosis ayer y hoy", p. 205. Esta no necesidad de la gracia abría una nueva brecha para lo que más tarde sería la herejía pelagiana, en estrecha relación con el gnosticismo y, no por casualidad, denunciada simultáneamente por el Papa FRANCISCO, *Gaudete et exsultate* 47-62.
[119] *Id*., p. 201. En esta breve frase, Romero Pose desmantela con elegancia el falso mito racionalista que pregona que el subjetivismo significa apertura, mientras que la objetividad resulta una cerrazón.
[120] *Id*., p. 199.
[121] ALDO MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, Scienze e Storia delle Religioni, Morcelliana, Brescia 2011^2, p. 393: "Il raggiungimento della soggettività, in senso assoluto, passa attraverso la distruzione del soggetto, cioè della personalità umana".
[122] Cf. A. ORBE, "La definición del hombre en la teología del siglo II", *Gregorianum* (1967), pp. (522-576) p. 525.

de que "hay algunas verdades dirigidas sólo a nuestra fe, no a nuestra razón"[123] que a las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) le sumaban la suya propia: la gnosis (el conocimiento)[124].

Sin embargo, para terminar de aclarar la cuestión, de lo expuesto pudiera parecer que conocer y profundizar en la fe no era propio de cristianos, que los simples debieran conformarse con la sola fe, que aquel conocimiento fuera un atrevimiento gnóstico por acercarse a los inefables misterios. Desde luego, el conocimiento racional de las verdades de fe nunca fue un peligro, por ello un notable filósofo francés del siglo XX prefirió distinguir dos concepciones distintas del conocimiento accesible al cristiano: 1. La que quiere ponerse en lugar de la fe; 2. La que se somete a ella para escrutar su misterio; siendo la primera de estas dos concepciones la claramente característica del gnosticismo propiamente dicho[125].

Cuadran bien aquí unas palabras de San J. Henry Newman, que nos pueden hacer comprender la tendencia racionalista gnóstica a desplazar la Revelación o la fe:

> "Esta confianza en nuestra capacidad de razonar no sólo lleva al orgullo, sino a la «necedad» y al error destructivo porque acabará oponiéndose a la Escritura. Quien imagina que puede encontrar la verdad por sí mismo desprecia la Revelación. Quien piensa que ha encontrado la verdad se siente a disgusto con la Revelación; teme que interfiera con sus supuestos descubrimientos, no desea consultar con ella"[126].

De forma similar advierte en otro lugar sobre este peligro racionalista de especular en un contexto de Revelación que bien podría ir dirigido a aquellos gnósticos:

> "Rationalism is a certain abuse of Reason; that is, a use of it for purposes for which it never was intended, and is unfitted. To rationalize in matters of Revelation is to make our reason the standard and measure of the doctrines revealed (…). And thus, a rationalistic spirit is the antagonist of Faith; for

[123] SAN J. H. NEWMAN, *Sermón 21: La Resurrección del cuerpo*, n. 336, 22 de abril de 1832; en *Sermones Parroquiales/1*, Víctor García Ruiz (trad.), Encuentro, Madrid, 2010, p. 262.
[124] Cf. *Evangelio de Felipe* 79, 18-30, en *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi II*, Fernando Bermejo (trad.), A. Piñero (ed.), Trotta, Madrid 1999, p. 47; cf. *Zostriano* 28, 20-30, en *Textos gnósticos Biblioteca de Nag Hammadi I*, Fernando Bermejo (trad.), A. Piñero (ed.), Trotta, Madrid 1997, p. 267.
[125] Cf. ÉTIENNE GILSON, *La Filosofía en la Edad Media*, p. 36.
[126] SAN J. H. NEWMAN, *Sermón 17: El que se tiene por sabio*, n. 264, 24 de octubre de 1830, *Sermones Parroquiales/1*, p. 214.

> Faith is, in its very nature, the acceptance of what our reason cannot reach, simply and absolutely upon testimony"[127].

Como se ve, el ejercicio inadecuado de la razón es responsable de gran parte de la urdimbre gnóstica. De hecho, "el racionalismo extremo desemboca en irracionalismo"[128], lo cual se evidencia en las teorías gnósticas. Esta "fascinación del gnosticismo"[129] supone "una fe encerrada en el subjetivismo, donde sólo interesa una determinada experiencia o una serie de razonamientos y conocimientos que supuestamente reconfortan e iluminan, pero en definitiva el sujeto queda clausurado en la inmanencia de su propia razón o de sus sentimientos"[130].

3. Desprecio de la materia, de lo natural, del cuerpo

En la antigüedad las miras hacia lo corporal no mostraban su mayor simpatía. Al cuerpo, y a la carne como su máxima concreción, se solían atribuir los grandes males que dificultan la vida humana. Esto ocurría de forma nítida en el gnosticismo, pero no *de motu proprio*, sino por clara influencia que recibió de las corrientes filosófico-religiosas contemporáneas que ya con anterioridad apuntaban hacia lo que el gnosticismo asentó.

3.1. Aportaciones selectas del legado pagano

En los siglos que abrazaron el nacimiento del cristianismo, no era extraño que la cultura filosófica de la época, marcadamente influida por Platón y la Estoa, transparentara cierta antipatía por la dimensión corporal, teniendo en cuenta que, en lo tocante al sincretismo del siglo II d. C., los platónicos eran igualmente estoicos[131]. Se ha llegado a afirmar que "nell'antiquità il corpo è disprezzato come «nemico» dell'anima"[132], lo cual podría ser la cabecera de este apartado. Así, podemos encontrar en el *Corpus Hermeticum*:

---

[127] SAN J. H. NEWMAN, *On the Introduction of Rationalistic Principles into Revealed Religion*, en *Essays Critical and Historical*, vol. 1, Longmans, Green and Co., London 1907, p. 31.
[128] DALMACIO NEGRO, "En torno a la mitología de los derechos humanos", *Verbo*, n. 499-500, 2011, (pp. 879-916) p. 887.
[129] FRANCISCO, *Evangelii Gaudium* 94. En *Gaudete et exsultate* 38 el papa lo denomina "fascinación engañosa".
[130] FRANCISCO, *Gaudete et exsultate* 36.
[131] Cf. A. ORBE, "La definición del hombre en la teología del siglo II", p. 523.
[132] TOMÁŠ ŠPIDLIK, "Corpo", *Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Angelo di Berardino (dir.), vol. 1 (A-F), Marietti, Genova-Milano 2006^2, p. 1194.

> "Es preciso que desgarres la túnica que te reviste: ese tejido de la ignorancia, ese sostén de la maldad, esos hilos de la perdición, esa tenebrosa prisión, la muerte viviente, el cadáver sensible, el sepulcro que te circunda, el ladrón que habita en ti (…) porque esa es la aborrecible túnica con que te has vestido. Esa túnica que te ahoga abajo, hacia ella, para que no puedas dirigir tu mirada y reconocer la belleza de la verdad y el bien que en ella reside"[133].

Cicerón nos regala unas líneas en su *Somnium Scipionis* donde se repite la concepción del cuerpo como cárcel de la que uno se desenvuelve en la muerte. Por ello afirma que, en realidad, los vivos son "qui e corporum vinculis tamquam e carcere evolaverunt" ("quienes salieron volando de las cadenas de los cuerpos como de una cárcel")[134] y que "corpore laxati illum incolunt locum" (liberados del cuerpo, habitan aquel lugar")[135].

Asimismo, encontramos en Séneca su concepción del cuerpo como "pesada carga"[136] a la que le sujetó la naturaleza[137], lo que le conduce a cierto desdén hacia el cuerpo[138], incluso después de muerto, pues anuncia con apatía estoica la suerte de su cadáver:

> "No me aterra –dirá [el sabio]– ni el garfio, ni el magullamiento, horrible a la vista, de mi cadáver abandonado a los escarnios. A nadie pido los últimos obsequios, a nadie encomiendo mis despojos. La naturaleza ha previsto que nadie quedase insepulto; a quien la crueldad ha dejado abandonado el tiempo lo cubrirá"[139].

En tónica similar, el estoico Marco Aurelio afirma: "Esto es todo lo que soy: un poco de carne, un breve hálito vital, y el guía interior. (…) En la idea de que eres ya moribundo, desprecia la carne: sangre y polvo, huesecillos, fino tejido de nervios, de

---

[133] *Corpus Hermeticum* VII, 2-3; Xavier Renau Nebot (trad.), BCG 268, Madrid 1999, p. 142
[134] CICERÓN, *Somnium Scipionis*, en *De Re Publica* VI, 14; Jorge Mainero (trad.), Losada, Buenos Aires 2006, pp. 254-255.
[135] *Id.* VI, 16; cf. también *Id.* VI, 15.
[136] Cf. *Epist. morales a Lucilio* 65, 16; Ismael Roca Meliá (trad.), Gredos, Madrid 1982, p. 271: "El alma que, oprimida con pesada carga (*gravi sarcina pressus*), desea liberarse de ella y regresar a quel estado que fue suyo. Porque este cuerpo es peso y castigo del alma (*corpus hoc animi pondus ac poena est*); cuando aquel la oprime, ella está abrumada, encadenada (*in vinclis est*)".
[137] Cf. *Epist. morales a Lucilio* 24, 17, p. 109: "La naturaleza me sujetó a esta carga pesada que es mi cuerpo" (*ad hoc me natura grave corporis mei pondus adstrinxit*).
[138] Cf. *Epíst.* 92, 34; Ismael Roca Meliá (trad.), BCG 129, Madrid 1989, pp. 154-155: "Del cuerpo el sabio o se aleja con serenidad, o salta fuera con valentía, y no le preocupa cuál será luego el final de sus restos".
[139] *Id*. 92, 35.

diminutas venas y arterias"[140]. Platón sostenía que "cuando el alma es atada al cuerpo mortal, en un primer momento se vuelve irracional"[141].

El platonismo evolucionó, incluso ya nacido el cristianismo, hacia un neoplatonismo protagonizado por Plotino que, fusionando temas cosmológicos platónicos y aristotélicos, añadió la tesis órfica y neopitagórica de que la materia es el principio del mal, es el mal mismo en tanto que privada de iluminación[142]. Resulta célebre el testimonio de Porfirio, al empezar su *Vita Plotini*, recordando el desdén de su maestro por su propio cuerpo al no asentir con la idea de perpetuar la imagen de su cuerpo:

> "Plotino, el filósofo contemporáneo nuestro, tenía el aspecto de quien se siente avergonzado de estar en el cuerpo. Como resultado de tal actitud, no soportaba hablar ni de su raza, ni de sus progenitores ni de su patria; y hasta tal punto tenía por indigno aguantar a un pintor o a un escultor que, pidiéndole Amelio permiso para que se le hiciera un retrato, le respondió: «¿Es que no basta con sobrellevar la imagen con que la naturaleza nos tiene envueltos, sino que pretendes que encima yo mismo acceda a legar una más duradera imagen de una imagen, como si fuera una obra digna de contemplación?»"[143].

Siendo tales las miras dualistas hacia el alma y el cuerpo no extraña la consiguiente concepción de la muerte como verdadera y anhelada liberación del cuerpo: "Y, al igual que tú aguardas el momento en que salga del vientre de tu mujer el recién nacido, así también aguarda la hora en que tu alma se desprenderá de esa envoltura"[144].

En definitiva, la filosofía pagana manifestaba muy naturalmente sus reparos y dificultades ante la idea de una creación del mundo y del hombre terreno por Dios, creyendo que donde hay materia hay pecado o al menos propensión a él, que la materia entraña corrupción y muerte y que el mundo/hombre material son indignos de (la creación de) Dios[145]. Sin embargo, los paganos no llegaban tan lejos con estos reparos sobre la creación como los gnósticos, como vamos a ver a continuación.

---

[140] *Meditaciones* II, 2; Ramón Bach Pellicer (trad.), Gredos, Madrid 2001, pp. 15-16.
[141] *Timeo* 44 B, Francisco Lisi (trad.), BCG 160, Madrid 1992.
[142] Cf. F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía I: Grecia y Roma*, Ariel, Barcelona 2009, pp. 460-461.
[143] PORFIRIO, *Vida de Plotino*, Jesús Igal (trad.), BCG 57, Madrid 1982, p. 129.
[144] MARCO AURELIO, *Meditaciones* IX, 3; cf. también XI, 3.
[145] Cf. A. ORBE, *Espiritualidad de San Ireneo*, PUG, Roma 1989, p. 4.

3.2. Acogida gnóstica del legado pagano

Tanta fue la influencia del platonismo sobre las herejías gnósticas que Tertuliano no se ahorraba improperios contra Platón, tachándolo de haberse convertido en "el especiero de todos los herejes"[146]. Aunque no fue poco el influjo platónico, Von Balthasar también hace caer en la cuenta de que "la gnosis fue una involución de la filosofía platónica"[147], en tanto que ésta abandonó el mito para adentrarse en el conocimiento del ser, mientras la gnosis se redirigió hacia el mito volviendo a la inteligencia prisionera del mito[148], propia de métodos prefilosóficos. En todo caso, el dualismo platónico sirvió de no pequeño molde para las componendas gnósticas. Ya Simone Pétrement aseguraba a mitad del siglo XX que "es un hecho generalmente reconocido que la Gnosis es dualista"[149]. Disertando sobre el dualismo de los gnósticos de San Hipólito (naasenos, peratas, sethianos, docetas…), Antonio Orbe declara que muchos de ellos ofrecen un esquema dualista: una región superior (reino de luz o divinidad) y otra inferior (reino de tinieblas o materia), pero añadiendo en medio al Hijo, al Logos como vínculo intermediario[150]. Por esto, Orbe concluye que "unos y otros cristianizan una teoría pagana"[151].

En los primeros siglos del cristianismo, en una atmósfera en la que el espíritu se atraía todos los mimos del pensamiento, hablar de espiritualidad o ser espiritual podía traer un acarreo de sospechas. Así lo apunta Orbe: "A propósito de la espiritualidad del siglo II, cuanto más uno blasona de 'espiritual' más se allega a los herejes"[152]. La literatura gnóstica (y marcionita), fuertemente influida por los prejuicios paganos hacia

---

[146] *De anima* 23, 5: "Doleo bona fide Platonem omnium haereticorum condimentarium factum".
[147] *Herrlichkeit. Klerikale Stile*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961; versión castellana: *Gloria. Una estética teológica*, vol. II: *Estilos eclesiásticos*; José Luis Albizu (trad.), Encuentro, Madrid 1986, p. 35.
[148] Cf. HENRI DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, p. 99: "También a veces la inteligencia queda prisionera del mito".
[149] *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris 1947, p. 150. Sobre el dualismo gnóstico, cf. C. H. DODD, *Interpretación del Cuarto Evangelio*, pp. 113-119; GIOVANNI FILORAMO, *A History of Gnosticism*, pp. 54-56.
[150] Cf. *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos I*, PUG, Roma 1958, p. 219.
[151] *Id.*, p. 220. Esta cristianización del dualismo platónico consistía en situar al Hijo en el puesto clásico del Demiurgo, intermedio entre el mundo inteligible y la materia.
[152] *Espiritualidad de San Ireneo*, Introd. XXXIX.

el mundo material[153], asociaba lo material con la ignorancia y el mal[154], y lo espiritual con el conocimiento de Dios; atribuía tristes orígenes a la materia y lo corpóreo asegurando que los elementos corpóreos proceden del estupor, de la angustia y de lo innoble[155]; combatía la salvación de la carne[156] y trataba de calzar tesis extrabíblicas en la Revelación, de donde manaba su característico desprecio a la materia, al cuerpo, a la naturaleza hílica del hombre.

Fruto de aquel dualismo heredado y reconvertido, tal era el desprecio gnóstico a la materia corporal que –asumiendo el platonismo hasta el final– consideraba el nacimiento como una desgracia, como una caída (*lapsus*). Tal caída presuponía un previo estado espiritual y superior. Por ende, siguiendo la influencia del platonismo y del orfismo[157], el cuerpo (σῶμά) era considerado como una cárcel (σῆμα)[158] y la muerte como una liberación de este pesado régimen[159]. Así, podemos encontrar en un evangelio apócrifo: "Dijo Jesús: «Miserable es el cuerpo que depende de un cuerpo, y miserable es el alma que depende de ambos»"[160]; y en un fragmento iranio maniqueo: "Mi alma llora dentro

[153] PLOTINO da muestras del desprecio gnóstico al mundo material, *Enéadas* II, 9, 5, 24ss: "Pero como no sienten respeto por esta creación ni por la tierra de acá, dicen que hay una «tierra nueva» reservada para ellos, a la que han de partir de acá. Y la identifican con el pla racional del cosmos. Sin embargo, ¿qué falta les hace a ellos instalarse allá, en el modelo de un cosmos que aborrecen?". Cf. también A. ORBE, *Introducción a la Teología de los siglos II y III*, p. 190.

[154] EPIFANIO DE SALAMINA asegura "que (Mani) ha llamado al mal «materia»" ("ὅτι ὕλην ταύτην κέκληκε"), *Panarion* II, 66, 17, 1.

[155] Cf. AH I, 5, 4.

[156] Cf. *Apócrifo de Santiago* 12, 13: "Ninguno de los que hayan traído puesta la carne se salvará"; *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi II*, F. García Bazán, (trad.), A. Piñero, (ed.), Madrid 1999; cf. AH IV, *pref*. 4 viene a exponer que el denominador común de todas las herejías consiste en combatir la salvación de la carne; cf. J. J. AYÁN, "Una sinfonía de la salvación", *Communio*, marzo-abril 1997, (pp. 162-168) p. 163; cf. AH I, 24, 4: "Tal redención no es «somática», puesto que el cuerpo es corruptible"; AH I, 24, 5: "La salvación afecta únicamente al alma humana; el cuerpo es corruptible por naturaleza"; AH I, 6, 1: "La materia no es capaz de salvación"; TEODORETO DE CIRO, *Haereticarum fabularum compendium* I, 26: PG 83, 380C: "Οὐδὲν γὰρ τῆς Ὕλης μόριον ἄξιον ὑπειλήφασι σωτηρίας" ("Dicen [los maniqueos] que ninguna porción de la Materia es digna de salvación"); EPIFANIO DE SALAMINA, *Panarion* 31, 1 "Οὐ οἳ σαρκὸς μὲν ἀπαγορεύουσιν ἀνάστασιν" ("Los valentinianos, quienes negaban la resurrección de la carne").

[157] Cf. *Fedón* 82d-83e; *Cratilo* 400b-c; W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, Princeton University Press 1993, p. 156: "The Orphic was an ascetic, this is to say, he believed that the source of evil lay in the body with its appetites and passions, which must therefore be subdued"; cf. también pp. 156-157.

[158] Doctrina asumida por los carpocratianos, cf. AH I, 25, 4: "Dicen que la cárcel es el cuerpo". Igualmente, los valentinianos, cf. *Apócrifo de Juan* 21, 10-11: "Ésta es la tumba, la nueva plasmación del cuerpo, el andrajo con que los facinerosos lo vistieron, la cadena del olvido"; cf. *id*. 31, 2-4 donde se asemeja la cárcel con el cuerpo.

[159] Cf. JUAN DE DIOS LARRÚ, "Los desafíos antropológicos del matrimonio a la luz de la creación en Cristo", *Scripta Theologica* 47/1, Pamplona 2015, (pp. 111-132) pp. 117-118.
Esta concepción del castigo del alma en el cuerpo proviene del *Cratilo* de PLATÓN, quien asimismo lo atribuye a Orfeo, cf. PLATÓN, *Cratilo* 400 B-C; cf. FILOLAO, *Fragm*. 44 B 14; *Gorgias* 493a; en CLEM. ALEJ., *Stromata* III, 16, 3 – 17, 1; TERTULIANO, *De anima* 53, 5.

[160] *Evangelio de Tomás* 87; *Los evangelios apócrifos*, Aurelio Santos Otero (ed.), BAC, Madrid 1999, p. 702.

(de este cuerpo)"[161], continuando después con "(mi cuerpo), una cárcel de angustia en un infierno constante"[162].

¿Cuál era la consideración propiamente gnóstica sobre el cuerpo? Serapión de Thmuis, obispo egipcio del siglo IV, sintetizaba con maestría en pocas líneas la concepción, claramente influida por el dualismo platónico, que predominaba sobre el cuerpo, especialmente en filas maniqueas:

> "El cuerpo lo portamos de Satanás, pero el alma de Dios. El cuerpo ha sido hecho de esta manera por naturaleza, como malo de cosa mala; el alma ha sido hecha buena por naturaleza, pues tiene su origen en el bien. Hay, por tanto, dos principios y dos substancias, y los dos principios son causas, una del cuerpo malo, otra del alma buena. Así pues, el alma es buena y el cuerpo es malo"[163].

Dando continuidad a esta perspectiva maniquea, uno de sus textos anunciaba orígenes demoníacos al cuerpo humano[164]. Otro texto dice textualmente que "este cuerpo es sucio y fue moldeado a partir de un molde de suciedad"[165]. Otro fragmento afirma: "no estarás más tiempo en un cuerpo apestoso. No soportarás esta pesadez en medio de las enfermedades"[166].

Por otro lado, dos eran los pivotes de la doctrina valentiniana, gnóstica por excelencia: la imposibilidad de la carne para la incorrupción, y la imposibilidad de que el Dios verdadero construyera el mundo material y plasmara al hombre de carne[167], a fin de cuentas, "excluir de la carne la Vida"[168], pues veía en la carne una materia perversa[169] a la que calificaban con estos atributos: *frivola*, *molesta*, *onerosa*, *sordida*, *inhonesta*,

---

[161] *Angad Rŏsnān* I, 11; en *El maniqueísmo. Textos y fuentes*; Fernando Bermejo Rubio y José Montserrat Torrents (eds.), Trotta, Madrid 2008, p. 325.
[162] *Id*. VIII, 14, p. 334.
[163] *Adversus Manichaeos* 12; Robert Pierce Casey (ed.), Harvard Theological Studies 15, Harvard University Press 1931; también en *El maniqueísmo. Textos y fuentes*; Fernando Bermejo Rubio y José Montserrat Torrents (eds.), Trotta, Madrid 2008, p. 427.
[164] *Kephalaion* 70, 175, 8-9; en *El maniqueísmo. Textos y fuentes*, p. 195: "Ochocientas cuarenta miríadas de arcontes [demoníacos] se hallan efectivamente como dueños del cuerpo del hombre". El corchete es nuestro.
[165] *Codex Manichaius Coloniensis* 81; en *El maniqueísmo. Textos y fuentes*, p. 99.
[166] *Huyadagmān* VII, 22; en *El maniqueísmo. Textos y fuentes*, p. 323.
[167] Cf. A. ORBE, *Teología de San Ireneo I*, BAC, Madrid-Toledo 1985, p. 88.
[168] AH V, 1, 2, 60: "uti excludant salutem carnis"; "ἵνα ἐκβάλωσι τὴν ζωὴν τῆς σαρκὸς"; cf. A. ORBE, *Teol. de San Ireneo I*, p. 88.
[169] Cf. SALVADOR VICASTILLO, "La 'Caro infirma' en la antropología de Tertuliano", *Espíritu* XXVI (1977), (pp. 113-120) p. 115.

criminosa, *peccatrix*, *futtilis*, *infirma*, *inbecilla*[170]. Consecuentemente, valentinianos junto con otros gnósticos acordaban en interpretar la aparición de la carne a raíz del pecado (en Gn 3, 21)[171], y convenían en que: "de la substancia material y diabólica hizo el Demiurgo[172] los cuerpos para las almas"[173]. Parecían compartir aquella sentencia de Proclo: "Raíz de la maldad es el cuerpo"[174]. De este modo, la carne se hacía responsable de todos los males que aquejan y someten al hombre, se emparentaba antropológicamente con el pecado y la muerte. Incluso más recientemente, afirmaba el cardenal Newman que "la conexión del pecado con el cuerpo es gnóstica"[175]. Tal era la insignificancia del cuerpo que era asemejado al de las bestias[176] bajo el argumento de equiparación de la generación sexual y del alimento material[177]. Según maniqueos, el alma procede de un buen principio, mientras el cuerpo, de un principio malo[178]. A un gnóstico la convivencia del alma con el cuerpo se le hacía violenta en doble sentido. Por un lado, el cuerpo hace violencia (al alma), la constriñe, la ata, la somete a una condición contraria a su propia naturaleza, la encadena a un compañero que además de extraño es parásito y enemigo. Por otro lado, el cuerpo hace violencia e induce la violencia en ella por medio de las pasiones y conflictos que éstas provocan. Como alguien ha apuntado, para el gnóstico "el mal radica en el mero hecho de vivir, y además de vivir en nuestro cuerpo"[179]. En definitiva, el cuerpo constituye para el gnóstico una cargazón, pesa sobre el alma y la vuelve pesada, es carga y sobrecarga que tira de ella hacia abajo, como cabestro que aprieta y ahoga no la deja

[170] Cf. *Id*.; TERTULIANO, *De resurrectione carnis* 4, 2; 5, 2; 8, 1; 9, 4; Ernest Evans (trad.), *Tertullian's Treatise on the Resurrection*, London 1960.
[171] Cf. A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, BAC, Madrid 1975, p. 57; cf. p. 54 y cf. nota a pie 118: SAN IRENEO, AH I, 5, 5; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Excerpta ex Theodoto* 51, 2 y 52; TERTULIANO, *Adv. Valentinianos* 24, 3.
[172] El Demiurgo es un dios inferior a quien atribuir la creación de este mundo, procedente del platonismo.
[173] HIPÓLITO, *Refutatio* VI, 34, 4: "ἐκ τῆς ὑλικῆς οὐσίας οὖν καὶ διαβολικῆς ἐποίησεν ὁ δημιουργός ταῖς ψυχαῖς τὰ σώματα".
[174] *Oráculos caldeos*, Francisco García Bazán (trad.), BCG 153, Madrid 2008, p. 117.
[175] *Milman's view of Christianity* 9; in *Critical and Historical Essays*, vol. 2, Longmans, Green and Co., London 1897, p. 231: "The connexion of sin with the body is Gnostic".
[176] Cf. *Libro de Tomás el Atleta* 138, 39-139, 10: "El Salvador dijo: Todos los cuerpos de los hombres y de las bestias son engendrados irracionales. (…) Por eso mismo no tiene esperanza de vida, ya que es un cuerpo bestial. Lo mismo que el cuerpo de las bestias perece, también perecerán estas formas modeladas. ¿Acaso no proceden de la relación sexual, como las bestias? Si también este cuerpo procede de la copulación, ¿cómo va a engendrar algo diferente de las bestias?".
[177] Cf. R. TREVIJANO, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, p. 253.
[178] Cf. TITO DE BOSTRA, *Adversus manichaeos* I, 13: PG 18, 1086.
[179] ELENA LÓPEZ ABELAIRA, *Mujer pagana / Mujer cristiana en* Ad uxorem *de Tertuliano*, Universidad de Málaga 2015, p. 93.

obrar con el dinamismo puramente espiritual propio de ella, lo cual la comprime en un estado de angustia (*ankhonê*)[180].

Como se puede ver:

> "en la antropología gnóstica todo el desprecio a la materia, a lo sensible, resultaba poco. La naturaleza y lo que de material recubre al hombre es sinónimo de negatividad, de sepulcro, de prisión, llamado inexorablemente a la destrucción. Las consecuencias en el ámbito moral eran evidentes y no se dejaban esperar. Lo salvable en el hombre es el espíritu, y éste prisionero en la materia"[181].

Hay quien todavía ve algo más, o al menos llega a ser más gráfico, sobre la postura gnóstica hacia el cuerpo: "A juicio del gnóstico, el cuerpo es malo, es la sede del mal, si es que no es el mal en sí mismo, y sólo puede ser objeto de odio, de un resentimiento que se traducirá en desprecio o en rebeldía"[182].

Se formaba así un "exacerbado dualismo –común a marcionitas y gnósticos–, aunque más mitigado en los segundos" que les conducía a la multiplicidad de especies, de hombres, desiguales y diversos según su origen y destino. Se establecía en la concepción valentiniana lo que Orbe denomina la mayor discriminación antropológica[183]: la célebre división tripartita de naturalezas entre hombres materiales (por su *plasma*, terrenales o brutos, con vida irracional), psíquicos (por su *psyche*, animales, con vida racional) y pneumáticos (por su *pneuma*, espirituales, con vida divina)[184]. Los materiales

---

[180] Cf. H.-CH. PUECH, "Phénoménologie de la Gnose", *En quête de la Gnose I. La gnose et le temps*, Gallimard 1978, (pp. 185-213) pp. 196-197.

[181] EUGENIO ROMERO POSE, "Antropología y teología en la época patrística", p. 71.

[182] H.-CH. PUECH, "Phénoménologie de la Gnose", p. 197: "Pour le gnostique, le corps est mauvais, le siège ou l'incarnation du mal, sinon le mal lui-même, et ne peut être qu'objet de haine, d'un ressentiment qui se traduira par le mépris ou par la révolte".

[183] Cf. *Teol. de San Ireneo III*, p. 122: "Tocante a los hombres, no hay mayor discriminación que la de los grandes gnósticos. *A natura*, difieren los tres linajes humanos: material, psíquico, espiritual. Los hombres se distribuyen en tres naturas diversas, desiguales en grado sustancial".

[184] Es lo que TERTULIANO llama *trinitas hominis*, cf. *Adversus Valentinianos* 17, 2; 29, 2; o *trinitas Valentiniana*, cf. *De anima* 21, 1. Para las tres naturalezas o estirpes (γένη) del hombre, *Sobre el origen del mundo* 112-116, en *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi I*; J. Montserrat Torrents (trad.); *Tratado Tripartito* 118, 14, *Biblioteca de Nag Hammadi I*; F. García Bazán, (trad.), Madrid 1997; AH I, 5, 5; I, 6, 1; I, 7, 5; CLEM. ALEJ., *Excerpta ex Theodoto* 54-57; EPIFANIO DE SALAMINA, *Panarion* 7, 1, 6-11; 31, 23, 1-4. Ofrecemos 31, 23, 1: "Ἀνθρώπων δὲ τρία γένη ὑφίστανται, πνευματικὸν χοϊκὸν ψυχικόν, καθὼς ἐγένοντο Κάϊν Ἄβελ Σήθ, <ἵνα δείξωσι> καὶ ἐκ τούτων τὰς τρεῖς φύσεις" ("Suponen tres géneros de hombres, espirituales, materiales, psíquicos, que correspondientemente fueron Caín, Abel, Set, y de éstos tres géneros"); ORÍGENES, *De principiis* I, 5, 3; I, 8, 2; III, 1, 23; Samuel Fernández (ed.), FuP 27, Madrid 2015; A. ORBE, *Introducción a la Teología de los siglos II y III*, pp. 212-218; A. ORBE, "La definición del hombre en la teología del siglo II", pp. 523-525; *Antropología de San Ireneo*, pp. 71-75; SAGNARD, *La*

son racionales y representados por el prototipo de Caín al ser terrenales (χοϊκοί) y por ende de la substancia del diablo y por ello hijos del diablo[185], están abocados a la destrucción total[186]. Los judíos y paganos eran quienes representaban a estos terrenales. En segundo lugar están los psíquicos (ψυχικοί), encabezados por Abel, son irracionales y prototipo de hombre animal, tendrán una recompensa relativa[187]. El tercer grupo, los espirituales, poseen el *noûs* (intelecto) o el *pneuma* (espíritu), son los que saben y se salvan sin esfuerzo ni méritos, por naturaleza y hagan lo que hagan, autodenominados "raza privilegiada", "simiente escogida"[188], "Iglesia elegida", "hijos de Rey" se consideran por encima del Bien y del Mal, igual si practican el ascetismo o si se entregan a la vida inmoral, pues su superioridad nativa es la base de su indiferencia[189]. Los gnósticos atribuían la naturaleza psíquica a los católicos, mientras se arrogaban para sí mismos la naturaleza espiritual, como señala San Ireneo:

> "Nos llaman psíquicos y nos describen como pertenecientes a este mundo, de manera que por medio de aquellas buenas obras podamos alcanzar la Mediedad, mientras que ellos, los denominados espirituales y perfectos, no las necesitan en absoluto"[190].

Así, los valentinianos (y basilidianos[191]), a través de Teódoto, tenían claro que únicamente el [hombre] espiritual (= ellos mismos) participa en la santidad[192] y se salva por naturaleza (de Set)[193] y por su γνῶσις (conocimiento)[194]; el psíquico, por su propia

gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée, Vrin, Paris 1947, pp. 172ss; A. PIÑERO, *Orígenes del cristianismo*, p. 63; cf. *Textos gnósticos I: Biblioteca de Nag Hammadi I*, pp. 68-72; KURT RUDOLPH, *Gnosis. The History and Nature of Gnosticism*, Robert McLachlan Wilson (translation editor), First Harper & Row Paperback Edition, San Francisco 1987, p. 186; ALDO MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, pp. 389-393 y 397-401; GIULIANO CHIAPPARINI, *Valentino gnostico e platonico*, pp. 375-377, 379.

[185] Cf. F. M. SAGNARD, *La gnose valentinienne*, p. 507.

[186] Cf. R. TREVIJANO, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, p. 201.

[187] Cf. *Exc. ex Theod.* 54, 1.

[188] AH I, 6, 4.

[189] Cf. H.-CH. PUECH, "Où en est le problème du gnosticisme?", pp. 166-167.

[190] AH I, 6, 4.

[191] Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* IV, 89, 4: "φύσει γὰρ σωζόμενον γένος ὑποτίθεται καὶ αὐτὸς ἐμφερῶς τῷ Βασιλείδῃ": ("En efecto, también éste [Valentín], como Basílides, supone una raza que se salva por naturaleza"). También cf. V, 3, 3: "(…) al salvarse uno por naturaleza, como prefiere Valentín, o al ser uno creyente o elegido por naturaleza, como reconoce Basílides".

[192] Cf. J. RIES, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, p. 264. Los corchetes y paréntesis son nuestros.

[193] Los gnósticos se autodenominan descendientes y herederos de (la naturaleza de) Set.

[194] Cf. R. TREVIJANO, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, p. 201.

libertad; y el material está determinado a perderse por naturaleza[195]. Ireneo gustaba de tirar del hilo de la argumentación gnóstica y, a este respecto, polemizaba que

> "el bien no tendría para ellos (= para los valentinianos) encanto, ni merecería estima la comunicación de Dios, ni sería grandemente apetecible el bien que proviene sin movimiento suyo propio y sin interés y afán (propio); un bien que se ofrece espontáneo y sin más. Los buenos no tendrían valor alguno, porque lo serían por naturaleza más que por voluntad, y gozarían de un bien espontáneo, no según elección. Por eso dejarían de entender esto mismo, (a saber) la hermosura del bien, y no disfrutarían de él[196]. (…) No suelen amarse las cosas que llegan sin más (espontáneas) como las que se adquieren con mucha diligencia"[197].

Por tanto, "los gnósticos habían visto su salvación *por* naturaleza desde la historia. En cambio, un eclesiástico como S. Ireneo de Lión, a finales del siglo II, ve la salvación *por* historia *en* naturaleza"[198].

> "Sólo el hombre animal, psíquico, está dotado por naturaleza de una índole no determinada a la salud del espíritu ni a la corrupción de la materia. Racional, decide según libre elección por voluntad (θέλημα) su propio destino, yendo al descanso compatible con su naturaleza"[199].

Por su parte, muy pocos[200] –los espirituales, los pneumáticos, los privilegiados, los que saben– alcanzarán el fin salvífico, siendo éstos los únicos que pueden ser denominados con toda propiedad hombres[201]. A esta última clase es a la que pertenece el

---

[195] Cf. *Exc. ex Theod.* 56, 3. Se instauraba así un duro determinismo antropológico y soteriológico según la natura que le cupo en suerte a cada uno;
ORBE sintetiza con maestría que, según la tesis valentiniana, o se es "espiritual" *a natura* o no se es de ningún modo, ya que lo "espiritual" residiría en la cualidad de sustancia, cf. *Teol. de San Ireneo I*, p. 422.
Por aclarar un poco más lo que suponía esta diversidad de naturalezas, esta distinción –prosigue Orbe en otro lugar– llevaba a valentinianos a distinguir entre fe sin obras y fe con obras. Los espirituales, merced a su natura iluminada, no necesitaban obras. Las dejaban para los psíquicos, quienes sí las necesitaban urgentemente en orden a su salvación; cf. AH I, 6, 2; cf. *Teol. de San Ireneo III*, p. 132. 122.
[196] AH IV, 37, 6.
[197] AH IV, 37, 7.
[198] RAMÓN TREVIJANO, "Las cuestiones fundamentales gnósticas", p. 245; cf. también TREVIJANO, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, p. 209.
[199] A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, p. 159; HERACLEÓN, *Fragm*. 46; cf. ORÍGENES, *Comentario de Juan* XX, 24.
[200] Cf. *Exc. ex Theod.* 56, 2, atiende a la máxima de que "lo malo", lo material, abunda; mientras que "lo bueno", lo espiritual, escasea: "Por eso son muchos los [hombres] materiales, y no tantos los psíquicos; y los espirituales son escasos".
[201] Cf. EUGENIO ROMERO POSE, "Antropología y teología en la época patrística", p. 71.

hombre verdadero y auténtico que, aunque encerrado en la corporalidad hílica, se aliena de ella, ya que el cuerpo es una dimensión accidental y no forma parte de la noción del hombre verdadero[202]. Por ello, hay quien sentencia hoy que "para los gnósticos la diferencia sexual no es un hecho originario, sino secundario"[203], dato a tener en cuenta para el curso de este trabajo en relación con el programa *gender*.

> "En conclusión: lo específico del hombre es el espíritu. Lo genérico *sarx-anima* (en la concepción tripartita) es perentorio. La *sarx* es extraña a la noción del hombre. Y todo ello justificado con un abundante y continuo recurso a las Escrituras"[204].

3.3. Breve *excursus* sobre el docetismo

En último lugar, podemos atender a otro grupo de herejes, según muchos no propiamente gnósticos, pero sí contemporáneos e incluso posiblemente previos al gnosticismo cristiano, con una doctrina teológica mucho menos elaborada pero coincidente en la negación del valor de la carne. Se trata del docetismo. Los docetas toman su nombre de aquello que más les define, esto es, del verbo griego δοκεῖν (aparecer, aparentar) en alusión a que la Encarnación del Verbo y la materialidad de su persona eran una mera apariencia, por lo que su pensamiento se condensaba en el rechazo al realismo y la materia crasa de la carne de Cristo[205]. Se podría decir que son de los primeros herejes de la era cristiana, pues ya aparecen en fuentes tan primarias como el Nuevo Testamento[206]. Contra éstos escribía San Ignacio de Antioquía diciendo que Cristo "padeció verdaderamente, así como resucitó verdaderamente"[207]. Asimismo Hipólito[208],

---

[202] Cf. J. J. AYÁN, "La novedad de una visión sobre el cuerpo y la sexualidad: el testimonio de los Padres de la Iglesia", *En la Escuela del Logos. A Pablo Domínguez in Memoriam*, Collectanea Matritensia 6, Facultad de Teología San Dámaso 2010, p. 434; cf. A. ORBE, "La definición del hombre en la teología del siglo II", pp. 567-574; ORBE, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Ciudad Nueva – PUG, FPE, Madrid-Roma 1994, pp. 648-653.

[203] JUAN DE DIOS LARRÚ, "Los desafíos antropológicos del matrimonio a la luz de la creación en Cristo", p. 118.

[204] EUGENIO ROMERO POSE, "Antropología y teología en la época patrística", p. 71.

[205] Cf. A. ORBE, *Cristología gnóstica I*, BAC, Madrid 1976, p. 388.

[206] El apóstol San Juan ya habla en su Primera Carta, datada en el final del s. I d.C., de falsos profetas a quienes denomina anticristos por no confesar a Cristo en la carne, cf. *1Jn* 4, 1-3, de donde se deduce claramente que se dirige al movimiento de los docetas.

[207] Cf. *A los esmirniotas* 2; *A los tralianos* IX, 2. El adverbio ἀληθῶς ("verdaderamente") es importante y frecuente en todas estas aportaciones para probar la integridad humana de su muerte y resurrección y rebatir la apariencia del docetismo.

[208] Cf. *Refutatio omnium haeresium* VIII, 8-11. Hipólito gusta de ironizar con el origen de su nombre, afirmando que se denominan tales porque "tienen una viga en el ojo" (τὴν δοκὸν ἐν τῷ ὀφθαλμῷ ἔχοντες) que les ciega y les impide ver correctamente a Cristo, cf. *Refut.* VIII, 8; VIII, 11.

y también San Ireneo: "Vani enim sunt qui putative dicunt eum apparuisse"[209]. De modo similar más tarde Gregorio de Elvira: "Multi sunt haeretici qui eum (Christum) carnem hominis induisse negant, sed phantasma fuisse dicunt"[210]. Mientras los ebionitas, quienes tampoco eran gnósticos[211], hacían de Jesús solo hombre[212], los docetas se inclinaban por el lado opuesto poniendo entre interrogantes la humanidad de Cristo y admitiendo exclusivamente su divinidad, aunque no sabían cómo podía conjugarse con una humanidad verdadera, por lo que sostenían que Cristo aparece como hombre pero no es hombre, vivió aparentemente, padeció, murió y resucitó en apariencia. Traían tesis distintas, pero coincidían, por ejemplo, con Marción en negar la natura hílica de Jesús. Por ello, aunque los docetas no eran rigurosamente gnósticos[213] sí que compartían con diversas corrientes gnósticas la imposibilidad de la Encarnación del Verbo[214], o al menos la deslegitimación de este concepto como una cuestión de apariencia, una ilusión (φαντασία) que nada tiene que ver con la realidad. Esta desconexión con la realidad es el punto que interesa a nuestro estudio y que retomaremos más tarde. Por otro lado, Tertuliano hace ver que los herejes gnósticos atribuían a la carne de Cristo cuatro cualidades: "espiritual, animal, sidérea e imaginaria"[215], próximas al docetismo, pero no docetas en rigor. De modo similar, veremos más abajo, en un capítulo aparte, cómo estas cualidades carnales no se quedan ancladas en Cristo, sino que son ampliamente desarrolladas hacia la protología y constitución antropológica de cada hombre.

---

[209] AH V, 1, 2; A. ORBE, *Teol. de San Ireneo I*, pp. 80-82: "Vanos son quienes afirman de Él que se dejó ver en apariencia"; AH V, 19, 2: "Otros, a su vez, por ignorar la dispensación de la Virgen, dicen fue engendrado por José"; AH III, 18, 6-7: "¡No! Lo que parecía, eso era" (III, 18, 7).

[210] *Tractatus de libris sanctarum Scripturarum* XIV, 8; Joaquín Pascual Torró (ed.), FuP 9, Madrid 1997: "Hay muchos herejes que niegan que Él (Cristo) se vistió de la carne humana y afirman, al contrario, que era un fantasma". El paréntesis es nuestro.

[211] Cf. A. ORBE, *Cristología gnóstica I*, pp. 366 y 378.

[212] Según el ebionismo, Jesús había nacido de María y de José, con lo cual afirmaban de él que "era un hombre igual a los demás" (HIPÓLITO, *Refut.* VII, 34: "καὶ αὐτὸν ὁμοίως ἄνθρωπον εἶναι [κοινὸν] πᾶσι λέγουσιν"); EPIFANIO DE SALAMINA, *Panarion* 30, 2, 2: "ἐκ παρατριβῆς καὶ σπέρματος ἀνδρός, τουτέστιν τοῦ Ἰωσήφ, τὸν Χριστὸν γεγεννῆσθαι ἔλεγεν" ("Sostenía que Cristo había nacido de la unión sexual y de la semilla de un hombre, esto es, de José"), reconociendo únicamente su humanidad; SAN AGUSTÍN, *De haeresibus* 10: "Ebionaei Christum etiam ipsi tantummodo hominem dicunt" ("Los ebionitas afirman igualmente que Cristo es sólo hombre").

[213] Sin embargo, J. MONTSERRAT TORRENTS afirma que "los gnósticos eran todos docetas, pero discrepaban en atribuir al cuerpo de Cristo sustancia espiritual (Axiónico y Bardesanes) o sustancia psíquica (Tolomeo y Heracleón), según explica el valentiniano de HIPÓLITO, *Refut.* VI, 35, 5", cf. *Los gnósticos I*, p. 125, nota 103. FABRIZIO FIORINI sí los enmarca dentro del gnosticismo, cf. *I figli della conoscenza*, p. 49.

[214] De hecho, y quizás por ello, A. ORBE titula el capítulo 12 de su *Cristología gnóstica I* como "El docetismo gnóstico", pp. 380-412.

[215] *De carne Christi* 15; E. Evans 1956. Dos de ellas de la cristología valentiniana y otras dos de la cristología marcionita, en conjunto las cuatro se oponen a la caro materialis entrañando una sustancia astral, sideral, superior a la hílica, cf. A. ORBE, *Cristología gnóstica I*, p. 393.

4. Rechazo a las pertinencias del cuerpo

Esta repulsión hacia lo carnal y material arrastraba consigo un rechazo moral a todas aquellas cualidades, prácticas, costumbres y venias que atañen a la dimensión corporal: las relaciones matrimoniales, la procreación, los manjares conviviales (carne, vino…), esto es, un tenor de vida procedente del paganismo que rehúsa cualquier deleite que produzca cualquier tipo de satisfacción corporal[216]. Como resumía el filósofo pagano egipcio, Alejandro de Licópolis, las consecuencias de la doctrina maniquea: "Si la Materia es el mal, sus tendencias son enteramente malas"[217].

Se puede constatar claramente una óptica negativa, un menosprecio a las contingencias de la carne que extrañamente se conjugan con la paradójica absolutización de la carne. Ésta es la paradoja: afirmar sólo la carne lleva a un recorrido que conduce al final a excluir la carne. Y así suele ocurrir con toda absolutización. Esta desestimación de la carne se desdoblaba en consecuencias y desvaríos morales por ambos extremos: 1. el ascetismo riguroso, purismo o espiritualismo con su repugnancia al matrimonio o antisomatismo[218], por un lado; 2. y el libertinaje licencioso y disoluto con su enaltecimiento de la fornicación, por otro[219]. Al partir ambas tendencias del carácter esencialmente malo de la materia, unos concluían que había que maltratarla, y otros que había que mancharla de forma indiferente, es decir, unos optaban por una peculiar continencia, y otros por la concupiscencia, ambas con una raíz común. Conclusiones que se extendían lógicamente al matrimonio, a la procreación, y a la familia[220]. El denominador común de ambas consideraciones estaba en la persuasión de que la

[216] CLEM. ALEJ., *Stromata* III, 60, 1: "Ellos [los paganos], por el contrario, en virtud del odio que tienen hacia la carne, aspiran a librarse de la unión conyugal y de la necesidad de nutrirse de los alimentos convenientes; ingratos, necios y ateos, practican una irracional continencia, como el resto de los otros paganos".
[217] *Contra las doctrinas de Mani* 9; en *El maniqueísmo. Textos y fuentes*, p. 392.
[218] Cf. *Corpus Hermeticum* VII, 2-3.
[219] Cf. ROMANO PENNA, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo*, pp. 210-211.
[220] Cf. MARCELO MERINO RODRÍGUEZ, "La feminidad en la Escuela de Alejandría", *Masculinidad y feminidad en la Patrística*, Domigo Ramos-Lissón, Pedro-Juan Viladrich y Javier Escrivá-Ivars (eds.), Instituto de Ciencias para la Familia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1989, (pp. 25-61), p. 30.

"substancia o natura de la carne" es mala[221]. De ambas posturas[222] trata Clemente Alejandrino en los libros III-IV de sus *Stromata*.

Antes de acometer ambas inclinaciones habría que preguntarse qué es lo que hace que ambos extremos se toquen. Parece ser que el quicio común de ambos comportamientos radica en unas disquisiciones sobre la libertad entendida bajo dos términos: (αὐτ)ἐξουσία y ἐλευθερία. La ἐλευθερία (libertad, independencia) no poseía la acepción del libre albedrío, sino que se entendía como liberación o redención de una esclavitud[223] (ἀπολύτρωσις, *redemptio*, rescate). La consecución de la gnosis era tomada como acto de libertad/liberación y salvación[224]. La (αὐτ)ἐξουσία[225] (libertad, licencia, poder, facultad, dominio de sí) tenía un sentido de libertad positiva como poder absoluto o licencia para todo aquello cuanto se antojara y que daba pie al amoralismo gnóstico[226] de aquéllos que vivían αὐτεξουσίοι. De hecho, afirma Stefano Abbate que, para el gnóstico, "el camino hacia la libertad se realiza a través de la negación del orden natural, de la recta razón y de la moral comúnmente aceptada". De ahí se explica su anomismo, importándole poco si su actuación se manifestaba como libertinaje desenfrenado o como un ascetismo instrumental[227].

4.1. Puritanismo gnóstico

Nos ocupamos del primer grupo, constituido por satornilianos, naasenos, encratitas, maniqueos, marcionitas, montanistas, principalmente, aunque nos ocuparemos sólo de algunos de ellos.

---

[221] Cf. SAN AGUSTÍN, *De civit. Dei* X, 24; Orbe aplica la cita agustiniana, propia del desprecio gnóstico hacia la materia, a los adversarios anónimos de la Salus carnis, denunciados por San Ireneo en el libro V; cf. A. ORBE, "Adversarios anónimos de la *Salus carnis* (Iren., adv. haer. V, 2, 2s)", *Gregorianum* 60 (1979), Fasc. 1, (pp. 9-53) p. 29.

[222] Acerca de las dos direcciones (ascetismo estricto y libertinaje extremo) insertos en el uso de la *eleuthería* o la *exousía* gnóstica, cf. observaciones en H. CH. PUECH y A. VAILLANT, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, Paris 1945, pp. 333-335; H. J. SCHOEPS, "Gnostischer Nihilismus", *Aus frühchristlicher Zeit, Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Tubinga 1950, pp. 255-270; cf. todo en H.-CH. PUECH, "La gnose et le temps", pp. 262-263, nota 1; H. JONAS, *The Gnostic Religion*, p. 46; GIOVVANI FILORAMO, *A History of Gnosticism*, cap. XI: Ascetis and Libertines, pp. 173-189.

[223] Cf. A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, p. 162.

[224] Cf. *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi I*, Introd. general, p. 75; cf. *Evangelio de Felipe* 84, 11: "La ignorancia es esclava, la gnosis es libertad".

[225] Cf. TERTULIANO, *De anima* 21, 6.

[226] Cf. H.-CH. PUECH, "La gnose et le temps", pp. 262-263; para lo concerniente a la libertad bajo los términos (αὐτ)ἐξουσία y ἐλευθερία, cf. A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, pp. 149-165.

[227] Cf. La destrucción de la naturaleza por parte de la gnosis. Dios, cosmos, hombre, p. 412.

- Satornilo (o Saturnino)[228] afirmaba que el matrimonio y la procreación proceden de Satanás, y muchos de sus seguidores se abstenían de comer carne de animales[229], seduciendo a muchos con el engaño de esta abstinencia[230]. Ésta era la concepción principal de los naasenos, quienes consideraban el espíritu como un muerto encarcelado por la prisión corporal, de donde emanaba todo su régimen ascético: ayunos y abstinencia sexual[231].

- Los marcionitas sostenían que "la naturaleza es mala (φύσιν κακὴν), porque proviene de una materia mala (ἔκ τε ὕλης κακῆς) y de un demiurgo justo"[232], y por ello la condenaban, se abstenían del matrimonio[233] prohibiéndolo junto a la procreación[234], vivían la continencia[235] o en celibato[236] no por deliberado propósito, sino por odio contra el Creador[237] que es malo[238]. De hecho, Tertuliano recriminaba a Marción su odio declarado a la criatura nacida, cuestionando que el hereje pudiera amar a alguien: "odisti nascentem hominem, et quomodo diligis aliquem?"[239] Este odio al Creador, a la creación, a su dispensación natural y material era la bisagra común tanto para impedir la vida como para buscar la muerte[240].

---

[228] Cf. SAN JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 35, 6; S. IRENEO, AH I, 24, 1-2; HIPÓLITO, *Refut.* VII, 28; TERTULIANO, *De anima* 23, 1; EUSEBIO DE CESAREA HE IV, 22, 5; EPIFANIO DE SALAMINA, *Panarion* I, 23.

[229] Cf. EPIFANIO DE SALAMINA, *Panarion* 23, 2, 5: "τὸ γαμεῖν δὲ καὶ τὸ γεννᾶν ὁ αὐτὸς ἀγύρτης ἐκ τοῦ Σατανᾶ ὑπάρχειν λέγει, ὅθεν καὶ οἱ πλείους αὐτῶν ἐμψύχων ἀπέχονται" ("Este impostor dice que el matrimonio y la generación son de Satanás, por lo que muchos de ellos se abstienen de carne animal").

[230] Cf. AH I, 24, 2; HIPÓLITO, *Refutatio* VII, 28, 7: "Τὸ δὲ γαμεῖν καὶ γεν(ν)ᾶν ἀπὸ τοῦ Σατανᾶ φησιν εἶναι".

[231] Cf. FABRIZIO FIORINI, *I figli della conoscenza*, p. 48.

[232] CLEM. ALEJ., *Stromata* III, 12, 1.

[233] Cf. TERTULIANO, *Adv. Marcionem* I, 29, 1-2; E. Evans (trad.), *Tertullian Adversus Marcionem*, Clarendon Press, Oxford 1972.

[234] Cf. HIPÓLITO, *Refut.* VII, 30, 3: «κωλύεις γαμεῖν», τεκνοῦν ("prohíbes casarse, tener niños").

[235] Cf. A. ORBE, "Marcionitica", *Augustinianum* 31 (1991), Fasc. 2, (pp. 195-244) p. 199: "Condena el acto matrimonial; la continencia es necesaria".

[236] Cf. *Epifanio de Salamina* 42, 3, 3: "παρ' αὐτῷ δὲ τῷ Μαρκίωνι καὶ παρθενία κηρύσσεται" ("Marción también ordena la virginidad".

[237] Cf. CLEM. ALEJ., *Stromata* III, 12, 1-3.

[238] Cf. HIPÓLITO, *Refut.* VII, 30, 2; VII, 31, 6; CLEM. ALEJ., *Stromata* IV, 89, 4: "el origen de la muerte sería obra del creador del mundo".

[239] *De carne Christi* 4, 2.

[240] ORBE recuerda en varias publicaciones que Marción "recomienda el martirio espontáneo por odio a la sarx y desestima de quien la modeló", "Marcionitica", p. 199. Por lo cual, "Marción recomendaba a los suyos que se presentaran espontáneamente a los tribunales, en busca del martirio: por amor al Cristo bueno, y odio al Demiurgo, origen del mundo material (y del mal)", p. 230. Idem en "Hacia la pneumatología de Marción", *Compostellanum* 36 (1991), Fasc. 1-2, (pp. 7-42) p. 37. Cf. también *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos V*, Analecta Gregoriana, Roma 1956, p. 265: "Los marcionitas, por odio al Demiurgo, autor del mundo material y de la carne, aprovecharon gustosos las circunstancias de persecución para librarse de su tiranía, mediante la muerte a la carne".

- Los encratitas[241], liderados por Taciano[242] e inspirados en Satornilo y Marción[243], promovieron igualmente el rechazo y prohibición del matrimonio[244] por ser corrupción[245] y por ser obra del diablo[246], impidiendo que cualquier hombre o mujer casado entrara en sus círculos[247]. Entre ellos, tal era el desprecio a lo creado, al matrimonio, a la generación, que, bajo pretexto de continencia (ἐγκράτεια), junto con los marcionitas, eludían "traer al mundo a otros seres destinados a la infelicidad, ni suministrar pasto a la muerte"[248], temían el aumento de la población[249], y acababan optando por la φθορά (destrucción, ruina, disolución, corrupción) que entraña y supone la negatividad de toda génesis[250]. Y, desde luego, este sector gnóstico no estaba de ningún modo dispuesto a colaborar con la obra de la creación y su creador:

---

[241] La visión pesimista de la vida es un punto central de los encratitas, cf. JEAN-PAUL BROUDÉHOUX, *Mariage et Famille chez Clément d'Alexandrie*, Théologie historique 11, Beauchesne, Paris 1970, p. 54; en CLEM. ALEJ., *Stromata* III, 45, 1, Marcelo Merino Rodríguez (trad.), FuP 10, Madrid 1998, p. 381, nota a pie 2.

[242] Cf. EPIFANIO DE SALAMINA, *Panarion* II, 47, 1, 1: "Ἐγκρατῖταί τινες οὕτω καλούμενοι τοῦτον τὸν Τατιανὸν διαδέχονται" "Siguen a este Taciano unos llamados encratitas"; AH I, 28, 1; SAN AGUSTÍN los identifica con los mismos seguidores de Taciano, *De haeresibus* 25: "Tatiani a Tatiano quodam institui, qui et Encratitae appellati sunt", aunque reconoce su diferenciación según Epifanio.

[243] Cf. AH I, 28, 1.

[244] Cf. HIPÓLITO, *Refutatio* VIII, 20 1: "γαμεῖν κωλύοντες"; EPIFANIO, *Panarion* II, 47, 9, 7: "κωλυόντων γαμεῖν"; SAN AGUSTÍN, *De haeresibus* 25: "nuptias damnant".

[245] Cf. *Stromata* III, 45, 1; cf. HIPÓLITO, *Refut*. VIII, 16, 1: "γάμον δὲ φθοράν εἶναι παραπλησίως Μαρκίωνι λέγει".

[246] Cf. EPIFANIO, *Panarion* II, 47, 1, 6: "τὸν δὲ γάμον σαφῶς τοῦ διαβόλου ὁρίζονται" ("Públicamente definen el matrimonio una obra del diablo".

[247] Cf. SAN AGUSTÍN, *De haeresibus* 25: "nec recipiunt in suorum numerum coniugio utentem, sive marem, sive feminam".

[248] CLEM. ALEJ., *Stromata* III, 45, 1; cf. MANUEL MIRA, "Matrimonio y familia en los Padres de la Iglesia", p. 93. El alejandrino continúa explicando el origen de este pensamiento antinatalista, indicando que cuando Salomé preguntó al Señor cuánto tiempo tendría poder la muerte (*Evang. Egip. Fragm.* 1), él le respondió que "la muerte tendrá poder mientras las mujeres sigan engendrando" (*Exc. ex Theod.* 67, 2) dando a entender –explica Clemente– que "a un nacimiento le sigue una muerte de modo universal" (*Stromata* III, 45, 3). En esta premisa se apoyaban marcionitas, encratitas y valentinianos orientales para defender un antinatalismo supuestamente propuesto por el Señor.

Por ello, el alejandrino subraya la coherencia de los marcionitas entre su teoría y su praxis que "es lógico que, en virtud de ese principio, no quieran poblar el mundo creado por el demiurgo, y deseen abstenerse del matrimonio" (*Stromata* III, 12, 2);

Cf. SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum Manichaeum* XV, 7: "Tú, por el contrario, aprendiste en la enseñanza de los demonios a considerar a tus padres como enemigos porque te ligaron a la carne mediante la unión conyugal".

[249] Cf. TERTULIANO, *Adv. Marcionem* I, 29, 7: "Iam vero sementem generis humani compescere totum, nescio an hoc quoque optimo deo congruat."; I, 29, 8: "Timet forsitan redundantiam subolis, ne laboret plures liberando, ne multos faciat haereticos".

[250] Cf. J. RIES, "Gnosticisme, manichéisme, encratisme: découvertes récentes et recherches actuelles", en *Revue Théologique de Louvain*, 1985, pp. 122-126 (p. 124). Esta afirmación forma parte del documento final que sintetiza el Coloquio Internacional celebrado en Milán, del 20 al 23 de abril de 1982: *La tradition de l'enkrateia: motivations ontologiques et protologiques*.

> "Intercourse, and especially intercourse undertaken to produce children, collaborated with the headlong expansion of the Kingdom of Darkness at the expense of the spiritual purity associated with the Kingdom of Light"[251].

- Esta tendencia encratita y marcionita sobre la continencia se manifestaba plenamente en los medios gnósticos, por lo que era asimismo predicada (e incluso recrudecida) en contornos maniqueos[252], sobre quienes nos detenemos un poco más. Mani es posiblemente uno de los líderes gnósticos de quien más información disponemos en la actualidad[253]. Hay quien ha dicho que "la Iglesia de Mani terminó por absorber a todos los conventículos gnósticos, lo que explica la desaparición de éstos en el siglo IV"[254] o quien también de forma similar ha afirmado que "la última gran derivación del gnosticismo en la Antigüedad es el maniqueísmo"[255]. Entre los seguidores de Mani se establecía una división entre los *electi*, de primera categoría, quienes renunciaban a vínculos familiares y al matrimonio[256] entre otros bienes; y los *auditores*, de segunda categoría, a quienes, aunque se les toleraba la unión conyugal, les era mal vista y sometida a todo tipo de cláusulas para evitar la concepción de un niño[257], como por ejemplo

---

[251] P. BROWN, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York 1988, p. 391: "La unión sexual, y en especial la unión sexual destinada a producir niños, colaboraba con la imprudente expansión del Reino de las Tinieblas a expensas de la pureza espiritual asociada al Reino de la Luz"; cf. JOHN THOMAS NOONAN, *Contraception. A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Harvard University Press, Cambridge 1965, pp. 106-126.

[252] Cf. J. RIES, "Gnosticisme, manichéisme, encratisme", p. 124. Asimismo, entre los priscilianistas, herederos ideológicos del maniqueísmo, cf. SAN AGUSTÍN, *De haeresibus* 70, 2.

[253] Sobre su persona, su origen, su época, su vida, sus obras, su pensamiento, sus influencias, sus ritos y su propia doctrina, cf. JOHANNES VAN OORT, "Mani", *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, pp. 756-757; FERNANDO BERMEJO, *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, Trotta, Madrid 2008; L. J. R. ORT, *Mani. A Religio-Historical Description of his Personality*, E. J. Brill, Leiden 1967. Asimismo, a diferencia de otros grupos gnósticos, hoy conservamos una abundante producción literaria maniquea. El volumen *El maniqueísmo. Textos y fuentes* da buena cuenta de ello; FABRIZIO FIORINI, *I figli della conoscenza*, pp. 59-66.

[254] J. RIES, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, p. 266. El cardenal francés explica que Mani fundó su propia Iglesia, calcando el modelo de la Iglesia cristiana, pretendiendo que fuera la verdadera Iglesia de Jesús y la "Iglesia santa del Paráclito".

[255] R. TREVIJANO, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, p. 194.

[256] Más que renunciar *de motu proprio*, con anterioridad les estaba vedado. En el corazón del maniqueísmo se poseía la certeza de que necesitaban "un camino de liberación de la tiranía del impulso sexual" y brillaba la convicción de que "la represión de la actividad sexual era el camino real hacia el cielo"; cf. HENRY CHADWICK, "The attractions of Mani", p. 216. Sobre los electi, cf. FERNANDO BERMEJO, *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, pp. 154-157.

[257] Cf. SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum* XV, 7: "Lo que más detestáis en el matrimonio es la procreación de hijos, y así hacéis adúlteros frente a sus esposas a vuestros *auditores*, cuando se guardan de que las mujeres con las que se unen no conciban"; cf. ALEJANDRO DE LICÓPOLIS, *Tractatus de placitis manichaeorum* IV; cf. H. CHADWICK, "The attractions of Mani", p. 207; cf. p. 219: "Manichee doctrine discouraged marriage but tolerated liaisons (…). The Manichees opposed procreation; they tolerated sexual contact provided that steps were taken to avert conception. At least for the Hearer a sexual partner was tolerated, but this partner could be a legal wife as well as concubine".

mantener relaciones únicamente fuera del periodo fecundo de la mujer[258]. Por tanto, si se recuerda esta oposición antinomista con la creación y con el Creador y se sobreentiende que la relación sexual es vehículo de procreación y alimento para este mundo, resulta lógicamente coherente que la doctrina maniquea admitiera permisivamente, al menos a los *auditores*, por un lado la condescendencia de tolerarles relaciones sexuales espontáneas para mitigar la concupiscencia[259], pero por otro lado en ningún caso consintiera la procreación o nacimiento de nuevos hijos[260]. ¿Acaso no recuerda esta continencia maniquea a aquella otra continencia que proponía posteriormente Thomas Robert Malthus con el fin de mitigar el crecimiento demográfico?[261]

Con esta postura llegaban los maniqueos a un extremo más lejano incluso que los estoicos, quienes, a pesar de sus interrogantes sobre la materia, sí valoraban positivamente la procreación[262]. De hecho, San Agustín gustaba de recordar y denunciar a los maniqueos que, según su pensamiento, la procreación de los hijos era como algo aún más criminal que la unión misma de los sexos[263]; y de matizarles escrupulosamente la abismal diferencia entre la *continentia* (ἐγκράτεια) gnóstica (= maniquea) y la *chastitas* cristiana

---

De este modo, como dice J. KEVIN COYLE: "Sex was therefore forbidden to the Manichaean Elect; and procreation to all Manichaeans (…). Sex, then, was deliberately dettached from procreation": "Augustine and Manichaeism Contraception", *Manichaeism and its Legacy*, en Nag Hammadi and Manichaean Studies, vol. 69, Johannes Van Oort & Einar Thomassen (eds.), Brill, Leiden-Boston 2009, p. 284.

[258] Cf. SAN AGUSTÍN, *De moribus manichaeorum* II, 18, 66; *De haeresibus* 46, 13; cf. J. COYLE, *Manichaeism and its Legacy*, p. 288: "Manichaean advice on birth control was apparently limited to telling Hearers to avoid sex during woman's fertile period".

[259] Así se lo evidenciaba SAN AGUSTÍN, *De moribus manichaeorum* II, 18, 65: "Si vosotros pretendéis tener una mujer, no es para engendrar hijos, sino para satisfacer la concupiscencia. Pero el matrimonio, según las leyes nupciales, es la unión de un hombre y de una mujer con el fin de engendrar hijos"; *Contra Faustum* XV, 7: "Se unen a las mujeres en un acoplamiento impúdico sólo para saciar su pasión"; cf. FABRIZIO FIORINI afirma que los *auditores* se privaban de la continencia para dar a luz nuevos *electi* para salvaguardar las generaciones futuras y para que un día todos lleguen a ser *electi*, momento en que el mundo acabará y la luz será liberada de las tinieblas, cf. *I figli della conoscenza*, p. 61.

[260] Cf. FERNANDO BERMEJO, *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, pp. 157-158: "Así, era tolerado que los auditores se casaran y mantuvieran relaciones sexuales, pero éstas nunca fueron fomentadas, y el ideal debió ser que careciesen de resultado reproductivo; de hecho, a los auditores parece habérseles aconsejado abstenerse de mantener relaciones durante el período más fértil de la mujer, como medida contraceptiva".

[261] T. R. MALTHUS, *An Essay on the Principle of Population* (1798); versión castellana: *Ensayo sobre el principio de la población*; Teodoro Ortiz (trad.), Fondo de Cultura Económica, México (1951) 1986, pp. 437-446.

[262] Cf. CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal* III, 19, 62-64: "Puede comprenderse esto, en primer lugar, por la configuración misma de los miembros del cuerpo, que por sí mismos declaran que la naturaleza tuvo en cuenta la procreación. En efecto, no podía ser congruente que la naturaleza deseara la procreación, y no se preocupara del amor a los seres procreados. (…), así también es evidente que la naturaleza misma nos impulsa a amar a nuestros hijos".

No está de menos advertir que esta cita ciceroniana da cuenta del buen hacer de su autor respecto a la naturaleza, como veremos más adelante, y que, a pesar de esta bienvenida de muchos paganos a la procreación, ésta iba conjugada con otras muchas costumbres infanticidas como la exposición del niño romano.

[263] Cf. SAN AGUSTÍN, *De moribus manichaeorum* II, 18, 65.

propia de cenobitas, anacoretas, clérigos y comunidades de hombres y mujeres[264]. Clemente de Alejandría hizo lo propio al distinguir la continencia de los católicos y la de los encratitas y paganos: "Nosotros, pues, abrazamos la continencia por el amor que tenemos al Señor y por la belleza misma que posee (…). Ellos, por el contrario, en virtud del odio que tienen hacia la carne, aspiran a liberarse de la unión conyugal"[265]. Así, el contraste entre ambas abstinencias se manifestaba solo: la continencia de aquéllos estribaba en el odio a la carne y su consecuente rechazo al matrimonio y los frutos propios del connubio; la abstinencia de los cristianos radicaba en la *charitas* y por eso se le denominaba *chastitas*. Valga también esta distinción agustiniana para el neomalthusianismo actual que, devorado por un verdadero temor al crecimiento poblacional y por un odio al ser humano, va más allá que el propio Malthus.

Lógicamente, el mito del dualismo maniqueo[266] está detrás de esto. Como afirma el filósofo pagano Simplicio: "Al no querer decir que Dios es la causa del Mal, establecieron un principio propio del Mal"[267]. Así, al considerar los maniqueos el mal como una naturaleza positiva inserta en el hombre[268], haciéndose víctimas del principio del mal ínsito en el interior del hombre, eliminaban la previa responsabilidad y voluntad del hombre sobre su pecado, lo que desembocaba en un ambiente de dejadez espiritual y resignación ante esta naturaleza que nos predestina al mal sin posible reacción del hombre. De este modo, lo que los maniqueos llamaban *natura*, San Agustín lo llamaba *vitium*[269] *(naturae)*.

Igualmente, podemos encontrar en un antiguo texto cristiano que denuncia un espiritualismo herético y misántropo:

> "Hay quienes rechazan el matrimonio por considerar que no es obra de Dios; otros sienten repugnancia por algunos alimentos; otros fornican

[264] Cf. *De moribus Ecclesiae catholicae* I, 31, 65-32, 69.
[265] *Stromata* III, 59, 4-60, 1.
[266] Cf. FABRIZIO FIORINI, *I figli della conoscenza*, pp. 60-61.
[267] *Comentarius in Epicteti Enchiridion*; versión francesa: *Commentaire sur le Manuel d'Épictète. Introduction et édition critique du texte grec*; Ilsetraut Hadot (ed.), Brill, Leiden, 1996, p. 326 (texto 2.1.2.); cit. en FERNANDO BERMEJO, *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, p. 49.
[268] Según el mito maniqueo, creían que hay dos almas en el cuerpo, cf. SAN AGUSTÍN, *De vera religione* 9, 16; Victorino Capánaga (trad.), *Obras Completas IV*, BAC, Madrid 1956: "Duas animas esse in uno corpore existimant: unam de Deo, quae naturaliter hoc sit quod ipse; alteram de gente tenebrarum, quam Deus nec genuerit, nec fecerit, nec protulerit, nec abiecerit; sed quam suam vitam, suam terram, suos fetus et animalia, suum postremo regnum habuerit, ingenitumque principium".
[269] Cf. *De natura et gratia* 54, 63.

desvergonzadamente, como los que ahora se denominan con el falso nombre de nicolaítas"[270].

Y en otro lugar:

"Otros desprecian algunos alimentos y dicen que el matrimonio y la procreación son algo malo y una invención del diablo. Y por su maldad, porque son impíos, no quieren resucitar de entre los muertos por lo que denigran la resurrección al decir: «Somos santos que no queremos comer ni beber»"[271].

4.2. Libertinaje gnóstico y reflexiones sobre ambos grupos

El segundo grupo, de carácter libertino, estaba especialmente protagonizado por simonianos, marcosianos, valentinianos, nicolaítas, carpocratianos[272]… Al parecer, los simonianos vivían instalados en la lujuria[273]. Los marcosianos malograban y corrompían a mujeres a través de logradas argucias mágico-rituales[274]. Los valentinianos, al saberse de naturaleza espiritual, consideraban que se salvaban por naturaleza y no les era necesaria la buena conducta que sí necesitaban otros (los creyentes de la Iglesia) por ser psíquicos, argumentando con el ejemplo que dice que, así como el oro que se arroja al barro no pierde su naturaleza dorada, de modo análogo tampoco ellos perdían su perfección espiritual entregándose a cualquier acto licencioso o material[275]. Por esto, se permitían ciertas licencias rebasando prohibiciones, no absteniéndose de ciertas carnes, frecuentando espectáculos cruentos, corrompiendo a mujeres[276]. Los nicolaítas seguían la máxima de su maestro Nicolás: "Es necesario abusar de la carne"[277], profesando la

[270] *Constituciones Apostólicas* VI, 8, 2.
[271] *Id*. VI, 26, 3.
[272] Cf. CLEM. ALEJ., *Stromata* III, 5, 1.
[273] Cf. AH I, 23, 4.
[274] Cf. AH I, 13, 3; I, 13, 6-7; cf. F. M. SAGNARD, *La gnose valentinienne*, p. 82.
[275] Cf. AH I, 6, 2.
[276] Cf. AH I, 6, 3.
[277] *Stromata* II, 118, 3: "δεῖν παραχρῆσθαι τῇ σαρκί"; cf. III, 25, 7; III, 26, 6-7. Como apunta Marcelo Merino (FuP 10, p. 263, nota 63), el significado παραχρῆσθαι apunta al sentido de abusar de una cosa, maltratar una cosa, consumirla, anularla. Se puede consultar más en F. DRACZKOWSKI, *Errori di base nell'esegesi eterodossa secondo l'insegnamento di Clemente Alessandrino*, en S. FELICI (ed.), *Esegesi e catechesi nei Padri (secc. II-IV)*, Bibl. Di Scienze Religiose 106, Roma 1993, pp. 102-103. Por otro lado, GIOVANNI CASADIO, abre la posibilidad de atribuir al verbo παραχρῆσθαι de Clemente un sentido más encratita que nicolaíta, ya que entre unos y otros abusar no tendría la misma significación que maltratar, por motivo de un supuesto interés del alejandrino de preservar el honor del diácono Nicolás, nombrado por los apóstoles; cf. *Vie gnostiche all'immortalità*, Morcelliana, Brescia 2000², pp. 98-99, nota 97. Varias fuentes indican que Nicolás, tras ser reprendido de envidioso por los Apóstoles, condujo su mujer en medio

fornicación[278]. Los carpocratianos[279] llevaban una vida lujuriosa[280] y sostenían que las mujeres debían ser tomadas en común[281]. En definitiva, este segundo grupo tenía como enemiga a la Naturaleza por vincular la sexualidad con la procreación[282], lo cual era algo indeseado, como ya se ha visto.

Asimismo, un texto antiguo recoge en el mismo saco a quienes desvariaban por un lado y por otro:

> "Unos enseñan que se ha de rechazar el matrimonio y abstenerse de la carne y del vino, pues consideran repugnante el matrimonio, el nacimiento de los niños y la ingestión de alimentos, de modo que algunos, como si fueran santos, hacen creíble su perversa opinión, como si fuese digna de estima. Otros legislan la abstención de la carne (…). Otros enseñaban que sólo hay que abstenerse de la carne de cerdo (…). Otros enseñan a fornicar desvergonzadamente, menospreciar la carne, pasar por todas las acciones impías, porque sólo así el alma puede escapar a los poderes cósmicos"[283].

Tras consultar estos fragmentos se desvanecen los llamativos comentarios de Jacqueline Kelen, quien afirma erróneamente: "Aujourd'hui, on sait que les Gnostiques des premiers temps du christianisme vivaient librement et en égalité de communauté avec les femmes", tildando a San Ireneo, Tertuliano, San Epifanio y demás Padres de la Iglesia coetáneos de misóginos radicales[284] por refutar aquellos procedimientos gnósticos. Según este criterio, no son pocos los que, ante la explicación de los Santos Padres sobre ambas tendencias gnósticas expuestas (ascética y licenciosa), creen que los comentarios patrísticos están basados en una incomprensión sobre las mitologías gnósticas[285], en otras

---

de ellos y les invitó a que la tomaran por esposa, cf. EUSEBIO DE CESAREA, HE III, 29, 1-4; SAN AGUSTÍN, *De haeresibus* 5.

[278] Cf. AH I, 26, 3; HIPÓLITO, *Refut*. VII, 36, 3; EPIFANIO DE SALAMINA, *Panarion* 25, 1, 4-6.

[279] Seguidores de CARPÓCRATES y su hijo EPÍFANES. El primero era un alejandrino de mediados del siglo II. Ireneo ofrece información en AH I, 25, 1ss. Ambos fundaron el carpocratismo, doctrina resultante de una mezcolanza entre el platonismo y un cristianismo superficial. J. Montserrat Torrents no lo considera gnóstico al echar de menos ciertas notas gnósticas esenciales: cf. *Los gnósticos I*, p. 63.

[280] Cf. AH I, 25, 3.

[281] Cf. CLEM. ALEJ., *Stromata* III, 5, 1.

[282] Cf. A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, p. 27.

[283] *Id.* VI, 10, 2-3.

[284] Cf. JACQUELINE KELEN, "La femme dans la gnose", *Revue 3e Millénaire*, Ancienne série, Nº 13, Mars-Avril 1984. De modo muy similar MADELEINE SCOPELLO parece desacreditar los testimonios de los Santos Padres: "They are full of malevolent, polemical tones", cf. "Jewish and Greek Heroines in Nag Hammadi Library", *Images of the feminine in Gnosticism*, Karen L. King (ed.), First Trinity Press International edition, Harrisbourg 2000, (pp. 71-90) p. 88.

[285] DEIRDRE J. GOOD, "Gender and Generation: Observations on Coptic Terminology, with particular attention to Valentinian Texts", *Images of the feminine in Gnosticism*, (pp. 23-40) p. 23: "Other scholars

palabras, que los Padres de la Iglesia no sabían interpretar los enredos mitológicos de las sectas gnósticas y por ello se aventuraban a denunciar sus desvaríos morales por uno y otro extremo. ¿Acaso no será al revés? ¿No será que estos estudiosos (*scholars*), al no comprender estas minuciosas explicaciones expuestas con todo detalle por los contemporáneos –San Ireneo, Hipólito, Tertuliano, Clemente Alejandrino…– resuelvan que los Padres en realidad no lo comprendían y que ellos vienen ahora a dilucidar (= reinterpretar) lo que aquéllos no supieron?

De todos los textos propuestos, asimismo se puede deducir la superioridad moral que se concedían los gnósticos confiados en su naturaleza espiritual superior que les justificaba para relativizar el valor de la carne y así entregarse a cualquier desorden o para rechazar los dones inocentes y naturales del régimen vital. Así podemos observarlo en un párrafo de un estudioso del siglo XX:

> "(el gnóstico) puede acogerlo y absorberlo todo sin verse jamás mancillado, entregarse a todo tipo de acción sin que ninguna pueda nunca imputársele como pecado. Salvado por naturaleza y no por las obras, ninguno de los actos que le es lícito llevar a cabo indiferentemente en un mundo ajeno es susceptible de alterar o de hacerle perder su condición de ser elegido y salvado"[286].

De forma semejante, encontramos en otro fragmento la concepción del pecado entre estos autores, la cual explica la permisividad de los desórdenes morales mencionados arriba:

> "El pecado genesíaco, según los mitos gnósticos, tiene fácil interpretación. Los espirituales, los gnósticos, pueden transgredir el mandato y así gustarán del saber, de la ciencia del bien y del mal. Transgrediendo se sentirán libres de las ataduras de la legislación del Creador (no verdadero Dios), del mandato anexo al Ignorante, el cual no intenta otro fin que esclavizar a los materiales

have indicated that the discrepancy between patristic accounts of licentious gnostic behavior and the ascetic tone of many of the Nag Hammadi documents might be due to patristic misunderstanding of gnostic mythologies which included accounts of sexual relations between divine entities"; FREDERICK WISSE, "Flee Feminity: Antifemininity in Gnostic Texts and The Question of Social Milieu", *Images of the feminine in Gnosticism*, (pp. 297-307) p. 299: "The assumption made already by the ancient heresiologists that these texts expressed the official teachings and practices of various sects appears to be mistaken".

[286] H.-CH. PUECH, "La gnose et le temps", pp. 262-263: "il peut tout accueillir et absorber sans en être jamais souillé, se livrer à toute espèce d'action sans qu'aucune puisse jamais lui être imputée à péché. Sauvé par nature et non par les oeuvres, nul des actes qu'il lui est loisible d'accomplir indifféremment dans un monde étranger, n'est susceptible d'alterer ou de lui faire perdre sa condition d'être élu et sauvé".

> y a los psíquicos. Pecar significa morir a las imposiciones demiúrgicas y pecar es igual a convertirse en dioses (= resucitar) y la mejor demostración del desprecio que se tiene a lo mundano. Pecar es superar el dominio demiúrgico y anticipar la resurrección y la teleiosis del hombre"[287].

Entre tales disquisiciones y finos razonamientos justificaban los gnósticos sus desvaríos morales. Esta tendencia a exonerar la gravedad del propio desorden moral no quedó anclada en el gnosticismo, es algo que ha continuado a lo largo de los siglos hasta hoy y que ha enraizado en pensamientos incluso eclesiales. Véase, por ejemplo, la ilación entre este discurrir gnóstico y la teoría moral teleológica-consecuencialista-proporcionalista[288] que no reconoce ningún acto concreto como intrínsecamente malo, teoría que saltó al escenario en el siglo XX y que se opuso vigorosamente, a través de renombrados eclesiásticos, a la publicación y contenido de la Encíclica *Humanae Vitae* de San Pablo VI, y posteriormente a la *Veritatis Splendor* de San Juan Pablo II.

Antes de poner broche a estas tendencias gnósticas conviene resaltar que éstas, a pesar de ser diametralmente opuestas a los principios del cristianismo, curiosamente se erigían y justificaban con pretextos cristianos mezclados con otros múltiples razonamientos y secuencias mitológicas que no tenemos la oportunidad de exponer aquí, dada su gran extensión, y que están recogidas por la literatura patrística y desarrolladas por otros eruditos del siglo XX. Por tanto, parece ser que necesitaban la autoridad de Cristo y del cristianismo para acabar oponiéndose a ellos perpetrando esta autoridad.

5. Nihilismo gnóstico como germen del existencialismo moderno

A lo largo de este capítulo presentamos nuestra discrepancia con R. Trevijano en su crítica sobre la visión existencialista (Hans Jonas) del gnosticismo. Trevijano, junto a otros, la tacha de subjetiva y anacrónica[289]. Sin embargo, no creemos que este análisis existencialista del gnosticismo sea "tratar subjetivamente un objeto construido subjetivamente" y por ello anacrónico. De hecho, vemos en esta perspectiva un filón considerable entre las antropologías que contrastamos, como trataremos de demostrar.

[287] E. ROMERO POSE, "La tentación de la gnosis ayer y hoy", p. 203.
[288] Cf. SAN JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor* 74-75.
[289] Cf. *La Biblia en el cristianismo antiguo*, pp. 189 y 203.

Después de haber oteado ambas tendencias gnósticas, tampoco es difícil entrever el gozne común del desprecio de la carne y lo material que parece brotar de una anterior negación al orden creado. Tanto es así que un gran entendido en la materia como Henri-Charles Puech ha llegado a sentenciar que "la actitud gnóstica es principalmente negación"[290], y esta negación incluye sus dos formas: negativa y negadora[291]. La delgada línea entre la consideración gnóstica sobre el cuerpo y el nihilismo-existencialista es casi inexistente, de hecho, nos atreveríamos a afirmar que dicha línea apenas es palpable. De hecho, Puech asocia el nihilismo con las prácticas de los "gnósticos libertinos" que, liberados de toda ley natural o moral usan y abusan de su cuerpo y del mundo para profanarlos, "agotarlos", negarlos y aniquilarlos[292]. H. Jonas afirma que la propensión al libertinaje expresa mejor que el ascetismo el carácter *nihilista* contenido en la negación gnóstica del cosmos[293], con lo cual deja caer que el nihilismo negador está presente en ambos, aunque se acentúe más en el primero. El fruto –y tal vez incluso la raíz– de este negacionismo viene a ser un desencadenamiento de rechazos al mundo material, reino de tinieblas y de error, plenitud del mal ("ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμα ἐστι τῆς κακίας")[294]. De hecho, era tanta la negación, como consecuencia de tanta convicción de la maldad, de la inconveniencia, de la incompetencia y del carácter fallido de este mundo, que había que oponerse al mundo (y a su demiurgo malo) como ya lo hiciera un día la serpiente (ὄφις)[295]. Todo esto hace gala del anticosmismo gnóstico[296], esto es, la actitud de impugnar, ignorar oponerse a la vida, al mundo, al *ordo creationis*, y tratar de derribar todas las estructuras divino-humanas que lo sostienen. Por ejemplo, según la perspectiva maniquea, al

[290] HENRI-CHARLES PUECH, "La gnose et le temps", p. 216: "L'attitude gnostique est principalment négation".
[291] *Id.*
[292] Cf. *En quête de la gnose I. La Gnose et le temps*, Préface, p. XXIII: "nihilisme des «gnostiques libertines» qui, affranchis de toute loi naturelle ou morale, usent et abusent de leur corps et du monde pour les profaner, les «épuiser», les nier et les anéantir".
[293] Cf. *The Gnostic Religion*, p. 46.
[294] *Corpus Hermeticum* VI, 4, en *Hermetica. The ancient greek and latin writings which contain religious or philosophical teachings adscribed to Hermes Trismegistus*, vol. II, Walter Scott (ed.), Oxford University Press 1925, p. 177; cf. H. JONAS, *The Gnostic Religion*, p. 58; cf. H.-CH. PUECH, "Phénoménologie de la Gnose", p. 202.
[295] Tal era la doctrina de los ofitas o naasenos (del hebreo Nahash [serpiente]) según HIPÓLITO, cf. *Refut*. V, 6, 3: "(οἱ) ἐπικληθέντες Ναασσηνοί, τῇ Ἑβραΐδι φωνῇ οὕτως ὠνομασμένοι - νάας γὰρ ὁ ὄφις καλεῖται·"; cf. ROMANO PENNA, *op. cit.* p. 210. El término "ofita" (Adorador de la Serpiente) les fue puesto por los heresiólogos para señalarles como seguidores de la serpiente diabólica, cf. EPIFANIO, *Panarion* I, 37, 1, 2: "Ὀφῖται δὲ καλοῦνται δι' ὃν δοξάζουσιν ὄφιν"; FABRIZIO FIORINI, *I figli della conoscenza*, p. 47.
[296] Cf. RÉMI BRAGUE, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard 1999; versión castellana: *La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del universo*; José Antonio Millán Alba (trad.), Encuentro, Madrid 2008, pp. 96-98.

universo le ocurría algo similar a lo que ocurre con el cuerpo: la sustancia de ambos es demoníaca[297], el odio a uno conlleva al odio hacia el otro.

Dado que "el nihilismo es un estado del espíritu obsesionado por la Nada"[298], tanto desprecio hacia la Creación sólo puede deberse a un nihilismo desorbitado. Así, "la Creación sería la negación de la Nada"[299], razón suficiente por la que la Creación constituye un obstáculo en la pendiente nihilista hacia la Nada. Son numerosos los fragmentos y expresiones que translucen esta zozobra que el gnóstico siente a causa del mundo. Así, textos valentinianos hablan de "[la gran] amargura del mundo"[300], "hartura del mundo"[301], "ceguera del mundo"[302]; así como otros no valentinianos[303]. Debido a este anticosmismo, los valentinianos gustaban de distinguirse como quienes están "en el mundo" (ἐν κόσμῳ) de aquellos otros (psíquicos e hílicos) que son "del mundo" (ἀπὸ κόσμου)[304]. Dado que "los gnósticos viven en un mundo de exilio en el cual constituyen una raza separada, la raza de los espirituales"[305], es lógico inferir, como asegura un entendido en la materia, que

> "el gnóstico es el que se siente impelido a buscar la liberación de un mundo que es visto como fuente de toda negatividad y que no acarrea otra cosa que no sea la opresión. En la experiencia fundante del gnóstico se *experimenta* el dato primigenio de sentirse exiliado, *extranjero*, en la escena terrestre. No sería muy desacertado calificarlo como un existencialista *ante litteram*"[306].

Se contempla fácilmente aquí el germen de un existencialismo moderno que considera la vida como una pesadumbre continua hasta llegar al descanso de la muerte, aunque como veremos, no todo son semejanzas. La condición vital sería como un *lapsus* en el régimen de muerte que siempre ha predominado y que acabará rigiendo de nuevo, al cual no hay que concederle ni un hálito de vida. Brilla por su presencia, por ejemplo,

---

[297] Cf. FERNANDO BERMEJO RUBIO, *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, p. 169.
[298] DALMACIO NEGRO, *El mito del hombre nuevo*, p. 143.
[299] *Id.*, p. 142.
[300] *La interpretación del conocimiento* 6, 17, en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III*; José Montserrat Torrents (trad.).
[301] *Id.* 9, 25.
[302] *Exposición Valentiniana* 42, 10-11, en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III*; Fernando Bermejo Rubio (trad.). Afirma el traductor que "la ceguera es una de las metáforas empleadas por los gnósticos para expresar el estado de perdición del hombre en el mundo", p. 266.
[303] *Zostriano* 3, 20-28.
[304] Cf. SAN IRENEO, AH I, 6, 4.
[305] J. RIES, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, p. 264.
[306] E. ROMERO POSE, "La tentación de la gnosis ayer y hoy", p. 199.

el "nihilismo de un Basílides, para quien todo ser, toda cosa, el universo en la totalidad de su devenir están destinados a hallar en la noche de la «Gran Ignorancia», en la paz del «no ser», su culminación"[307]. No sin razón, hay quien ha visto que el mundo de la natura es en general para los gnósticos la perfecta expresión de la nada activa (nietzscheana) en cuanto potencia del mal, buscando únicamente mantener e incrementar el no-ser, considerando que el nacimiento y la asidua propagación de la vida no es más que una falsificación del proceso generador divino, y donde se esconde una encarnizada voluntad de afirmación de lo negativo que es, en realidad, violencia y ruina; y todo esto no deja de anticipar ciertas ideas de Schopenhauer y Nietzsche[308].

Según el gnóstico, para el mundo caben las mismas definiciones que para la materia, es una cloaca, un desierto, caos confuso, caos amargo:

> "Es una ruina que se desploma sobre sí misma, el lugar de la caducidad, de la imperfección y de la muerte. Se le declara feo, horroroso, carente de valor. (…) Por mucho que el gnóstico denuncie la fealdad, la mediocridad, la nada del mundo, no deja por ello de sentirse aplastado y amenazado por él, arrojado y encerrado en él, sin esperanza inmediata ni aparente posibilidad de evasión"[309].

Este existencialismo se muestra más patente en el fragmento de una homilía de Valentín, recogida por Clemente de Alejandría, en la que felicita a sus oyentes por acoger la muerte y les propone disolver el mundo, pero sin ser ellos disueltos, dominando así la creación y toda suerte de corrupción:

> "Desde el principio sois inmortales, sois hijos naturales de la vida eterna; habéis querido compartir la muerte entre vosotros para aniquilarla y consumarla, para que la muerte sea absorbida entre vosotros y por vosotros[310].

---

[307] Cf. H.-CH. PUECH, *En quête de la Gnose I*, Préface, p. XXIII: "nihilisme d'un Basilide pour qui tout être, toute chose, l'univers pris dans la totalité de son devenir, sont destinés à trouver dans la nuit de la «Grande Ignorance», dans la paix du non-être, leur accomplissement définitif".

[308] Cf. A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, p. 316.

[309] H.-CH. PUECH, "Phénoménologie de la Gnose", p. 199: "Il (le monde) est une «ruine» qui s'écroule sur elle-même, le lieu de la caducité, de l'inachèvement et de la mort. Il est declaré laid, affreux, sans valeur. (…) Le gnostique a beau dénoncer la hideur, la mediocrité, le néant du monde, il ne laisse pas de s'y sentir écrasé et menacé, jété et enfermé, sans espoir immédiat ni possibilité apparente d'évasion".

[310] Parece que se refiere al acogimiento de la muerte como forma de *aniquilar* [reducir a *ni(c)hil*] el actual régimen de vida.

> Efectivamente, cuando disolváis el mundo, pero sin que seáis vosotros disueltos, dominaréis sobre la creación y sobre toda destrucción"[311].

De este modo, para el gnóstico:

> "Es nuestro nacimiento el que nos introduce en esta cautividad envilecedora dentro del cuerpo y del tiempo, y es nuestra existencia terrena la que nos mantiene en ella. Pero la dolorosa aventura no se detiene ahí. Suscitado por el Creador o por la Materia, el instinto de la generación impulsa a la humanidad carnal a crecer y a multiplicarse: venidos al mundo, arrojados en los lazos del mundo introducimos por nuestra parte en el mundo nuevos cautivos, de los que seguirán naciendo indefinidamente otros esclavos. (…) Perspectiva desesperante, en virtud de la cual, más que nunca, la existencia se presenta como un «devenir de muerte»"[312].

Resulta que tanto para el gnosticismo como para el existencialismo/nihilismo la concepción del tiempo es también una clave para comprender el respectivo pensamiento[313].

> "Finalmente, y como su existencia se halla a la vez dispersa y constreñida, el gnóstico acabará por manifestar frente al tiempo la misma repugnancia y la misma hostilidad que frente al cuerpo. El tiempo es también algo malo y la existencia es el mal por el hecho de hallarse sumergida en el tiempo, prisionera del tiempo y víctima de su engañosidad. Por esta razón, el gnóstico no aspira sino a verse liberado del tiempo"[314].

---

[311] Cf. *Stromata* IV 89, 2-3.

[312] H.-CH. PUECH, "La gnose et le temps", pp. 246-247: "Cette captivité avilissante dans le corps et le temps, la naissance nous y introduit et notre existence terrestre nous y maintient. Mais la douloureuse aventure ne s'arrête pas là. Suscité par le Créateur ou par la Matière, l'instinct de la génération pousse l'humanité charnelle à croître et à multiplier: venus au monde, jetés dans les liens du monde, nous mettons au monde à notre tour de nouveaux captifs, dont d'autres esclaves naîtront indéfiniment. (…) Perspective désespérante, par quoi, plus que jamais, l'existence apparaît comme un «devenir de mort»".

[313] Cf. *Id*., pp. 267-268.

[314] H.-CH. PUECH, "Phénoménologie de la Gnose", pp. 198-199: "Finalement, parce que son existence y est à la fois dispersée et contrainte, le gnostique manifestera à l'endroit du temps la même répugnance et la même hostilité qu'à l'égard du corps. Le temps est, lui aussi, chose mauvaise, et l'existence est mal du fait qu'elle est immergée dans le temps, prisonnière du temps et victime de sa duperie. Aussi le gnostique n'aspire-t-il qu'à être délivré du temps".

Como se ve, el hombre gnóstico sentía un "arrojamiento al mundo"[315]. Ésta era la sensación común a valentinianos y mandeos en cuyos sentimientos predominaba la repugnancia hacia los principales acontecimientos de nuestra vida carnal (concepción, nacimiento, enfermedades, muerte, etc.) y en lo referente a las diversas manifestaciones de la vida sexual[316]. Las causas y dimensiones de la angustia existencial del gnóstico se propagan entre sí y se multiplican:

> "El gnóstico percibe y concibe sucesivamente su existencia como «arrojada», oprimida, cautiva, en el cuerpo, y tiende en consecuencia, a considerarla como humillada, penosa, dolorosa, a causa del cuerpo, del tiempo y del mundo. Será así como concluya por decir que, para él, la existencia es mala porque se le presenta contenida en el cuerpo, el tiempo y el mundo, así como sometida a ellos, o que considera malos y condena el cuerpo, el tiempo y el mundo porque experimenta la existencia como malestar y como mal"[317].

Esta impresión de sentirse "arrojado" es imprescindible para entender al gnóstico. Otra palabra clave, muy frecuente en los fragmentos gnósticos es la sensación de saberse "otro", "extraño" o "extranjero" (en griego: *állos, héteros, xénos, allótrios, allogenés*; latín: *alius, alienus, extraneus*)[318], o incluso "peregrino"[319]. Eric Voegelin, a partir de

---

[315] Cf. *Evangelio de María* 16, 20; *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi II*, A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán (eds.), Trotta, Madrid 1999, pp. 136-137: "A un mundo he sido precipitada…".

[316] Cf. H.-CH. PUECH, "Phénoménologie de la Gnose", p. 194: "Selon une expression commune aux valentiniens et aux mandéens, il (le gnostique) a l'impression d'avoir été «jété». Ses sentiments, faits avant tout de répugnance, à l'endroit des principaux événements de notre vie charnelle (conception, naissance, maladies, mort, etc.) et singulièrement, des diverses manifestations de la sexualité". El primer paréntesis es nuestro.

[317] H.-CH. PUECH, "Phénoménologie de la Gnose", p. 202: "le gnostique saisit et conçoit sucessivement son existence comme «jetée», oppresée, captive, dans le corps, puis dans le temps ou le devenir, enfin dans le monde, et tend, en conséquence, à la tenir pour humiliée, pénible, douloureuse, du fait du corps, du temps, du monde. Il revient finalment au même de dire que, pour lui, l'existence est mauvaise parce qu'elle lui paraît englobée dans le corps, le temps et le monde et assujettie à eux, ou qu'il estime mauvais et condamne le corps, le temps et le monde parce qu'exister est éprouvé par lui comme un malaise et comme un mal".

[318] Cf. *Id*., pp. 207-209. Se puede apreciar este sentimiento de extrañeza o extranjería en este mundo en *El Canto de la Perla*, *El Canto del Alma* y en los capítulos 109-111 de los *Hechos de Tomás*. Además. Puech ofrece una serie de acepciones y connotaciones con matices distintos que entraña esta experiencia gnóstica de "ser extraño" o "extranjero", cf. *Phénoménologie*, pp. 260-263; FERNANDO BERMEJO, *La escisión imposible. Lectura del gnosticismo valentiniano*, Universidad Pontificia de Salamanca 1998, p. 182.

[319] Cf. EUGENIO ROMERO POSE, "El pensamiento teológico de San Ireneo de Lión", p. 591: "El gnóstico se *experimenta* exiliado, extranjero, en la escena terrena. Entre los términos más queridos por él se encuentra el de *peregrino*. Al encontrarse en una situación que le es extraña, se siente extrañado y extraviado. En su peregrinación tiene que hallar una salida a este callejón que es el mundo. El gnóstico como errante y peregrino tiene que *tomar conciencia* de dónde viene para volver a sus orígenes, tiene que *despertar* para regresar. Esta experiencia que se puede calificar de existencialista obliga al gnóstico a *saber*, a *despertar*, a *tomar conciencia*…".

fragmentos mandeos, ha expresado con total acierto, por si todavía quedara duda, la condición apesadumbrada del gnóstico ante la situación vital:

> "La vivencia del mundo como un lugar extraño, mundo en el cual el hombre se ha extraviado y desde el cual es preciso que vuelva a encontrar el camino a casa, hacia el otro mundo del que procede: «¿Quien me ha arrojado al sufrimiento del mundo?», pregunta en los textos gnósticos la «Gran Vida», que es asimismo la «primera vida, extranjera, que proviene de los mundos luminosos». Es extraña en este mundo, y este mundo es para ella el extranjero. «Este mundo no fue creado a pedido de la vida», y «no has venido por voluntad de la Gran Vida». Por eso la pregunta: «¿quien me ha traido ala malvada tiniebla?», y el ruego: «redímenos de la tiniebla de este mundo al que hemos sido arrojados». El mundo ya no es aquel bien ordenado, el kósmos en el que el hombre helénico se sentía en casa, tampoco es el mundo judeo-cristiano que Dios creó y halló bueno. El hombre gnóstico ya no tiene la voluntad de conocer, admirando, el orden esencial del kósmos; el mundo se le ha vuelto una prisión de la que intenta escapar. «Sin salida yerra nuestra alma desaventurada en el laberinto lleno de tormentos al que ha ido a parar [...] Intenta escaparle al amargo caos y no sabe camo ha de salir». Por eso la pregunta, confusa y en lamentos, a la Gran Vida: «¿por qué has creado este mundo, por que has apartado a las generaciones de tu centro?». De este posicionamiento emerge la fórmula programática de la gnosis que nos ha transmitido Clemente de Alejandria: la gnosis es «el conocimiento de quiénes eramos, en qué nos convertimos; dónde estábamos y adónde fuimos arrojados, hacia dónde vamos con tanto apremio y de qué seremos redimidos; qué es nacimiento y qué es renacimiento»"[320].

Este "arrojamiento" que caracteriza al gnóstico no deja de coincidir con el moderno *Geworfenheit*[321] existencialista de la experiencia vital de Heidegger, o más bien era éste

[320] ERIC VOEGELIN, *Science, Politics and Gnosticism*, Introduction, en *The collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 5, Manfred Henningsen (ed.), University of Missouri Press Columbia and London 2000, pp. 254-255. Los fragmentos mandeos entrecomillados los toma del *Ginza* (Tesoro), texto sagrado del mandeísmo, en una traducción alemana de Mark Lidzbarski: *Ginza, der Schatz, oder das grosse Buch der Mandäer* (1925). El fragmento de Clemente de Alejandría pertenece a sus *Excerpta ex Theodoto* 78, 2.

[321] *Gewonferheit* es el término alemán, de corte puramente existencialista, acuñado por Martin Heidegger para significar el 'arrojamiento al mundo' (*Thrownness to the world*) que sienten los hombres "arrojados" (*geworfen*) a su existencia. Afirma H. JONAS que este término heideggeriano, hasta donde alcanza a ver, es originalmente gnóstico: cf. "Gnosticism and Modern Nihilism", *Social Research*, 19 (1952), (pp. 430-452)

quien acogía aquella postura originalmente gnóstico-nihilista. Hans-Georg Gadamer considera que "en la palabra «Geworfenheit» se encuentra todavía un matiz más, el cual tiene un origen más bien histórico. Se trata de un factor gnóstico"[322]. Estas posiciones hacia la vida o, más bien, hacia la muerte, hacen cuanto menos plantearse su influjo gnóstico sobre la filosofía heideggeriana del *Sein zum Tode* (el Ser *para*/*hacia* la Muerte). Y afirma H. Jonas, precisamente relacionando y diferenciando este arrojamiento propiamente gnóstico y heideggeriano del Ser *para* la muerte:

> "In the Mandaean literature it is a standing phrase. Life has been thrown into the world, light into darkness, the soul into the body. It expresses the original violence done to me in make me be where I am and what I am, the pasivity of my choiceless emergence into an existing world whose law is not mine"[323].

Sin embargo, Jonas, sigue su párrafo contrastando este arrojamiento con un sentido puramente filosófico, que ya adelantó San Agustín en el siglo V, de lo que significa ser arrojado en la temporalidad del mundo:

> "But the image of the throw also imparts a dynamic character to the whole of the existence thus initiated. In our formula this is taken up by the image of speeding toward some end. Ejected into the world, life is a kind of trajectory projecting itself forward into the future"[324].

---

p. 446. Una versión ampliada en alemán, «Gnosis und Moderner Nihilismus», apareció en *Kerygma und Dogma*, 6 (1960), pp. 155-171. Más tarde, a partir de ediciones posteriores (1963, 1991, 2001) de su libro *The Gnostic Religion* (1958), es adjuntado como epílogo variando ligeramente el título, en nuestra opinión más acertado: "Gnosticism, Existentialism, Nihilism", pp. 320-340. Para H.-G. GADAMER, el término *Geworfenheit*, en el sentido de Heidegger y de Jonas, significa "haber-sido-deyecto del alma hacia el mundo", asociándolo asimismo con la antropología gnóstica, cf. *Hermeneutik im Rückblick*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1995; versión castellana: *El giro hermenéutico*; Arturo Parada (trad.), Cátedra, Madrid 1998, p. 23.

[322] *El giro hermenéutico*, p. 23.

[323] Cf. *Gnosticism and Modern Nihilism*, p. 446. A nuestro juicio esta concepción del Ser *para* la muerte sería propiamente un concepto tan nihilista como gnóstico, y que presenta la vida como futuro pasto *para* la muerte. Se trata de una visión expresada por Heidegger a través del término *Verfallenheit* (proceso de arruinamiento, expiración, decaimiento [hacia la devastación, hacia la muerte]), cf. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1967, § 38. *Das Verfallen und die Geworfenheit*, pp. 175-180.

[324] *Gnosticism and Modern Nihilism*, p. 446; como hemos dicho, SAN AGUSTÍN elaboró una célebre y bella exposición de la temporalidad y el paso del tiempo en la vida humana, afirmando que el futuro todavía no existe, el pasado ya tampoco, lo único que *es* y existe es el *instante* presente (*Augenblick* de Heidegger, término muy tratado durante la segunda mitad de su *Sein und Zeit*; también lo que Husserl llama "isla del tiempo"), aunque fugazmente ya que es absorbido rápidamente por el pasado y continuamente se dirige hacia el futuro que acaba en inevitable muerte; cf. *Confesiones* XI, 14, 17: "¿Cómo decimos que existe éste (el tiempo presente), cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser?". SAN CIPRIANO DE CARTAGO se expresaba desde una óptica similar, *Ad Demetrianum*, Juan Antonio Gil-Tamayo (ed.), BAC, Madrid 2013: "Sic in ortu adhuc suo ad finem natiuitas properat" ("Desde que nacemos caminamos a paso ligero hacia nuestro

Esta diferencia entre ambos nihilismos, esta despreocupación por la naturaleza que constituye el verdadero abismo del nihilismo moderno, es lo que le hunde en una incoherencia sin precedentes, pues como dice Jonas:

> "What is the throw without the thrower and without a beyond whence it started? Rather should the existentialist say that life –conscious, caring, knowing itself– has been «thrown up» *by* the nature"[325].

El problema de Dios tampoco es anodino. Mientras que el Dios gnóstico tenía más de *nihil* que de *ens*[326], al existencialista moderno no le resulta una cuestión crucial, lógicamente tiende a negarlo, o a matarlo (Nietzsche), o a omitir su existencia ya que nada cambia con ella (Sartre), pero, en tal caso, admite la incomodidad de que Dios no exista, ya que eso ausenta los valores objetivos[327] y, ante la ausencia de esencia, fuerza al hombre a tener que crear la realidad a través de su libertad[328]. Afirma Jonas con ingenio que, mientras el nihilismo canta el famoso grito nietzscheano "Dios ha muerto", los gnósticos reproducirían el paralelo a su modo: "El Dios del cosmos (de la materia, de la creación), ha muerto"[329]. Como vemos, esta continua negación por ambas partes equipara el antinomismo de los gnósticos con el de Sartre[330], reinando en ambos un subjetivismo convencional. Si tal es la desazón de la experiencia vital, si tal es la desesperanza ante la

---

fin"). Algo similar anotó ya ARISTÓTELES en su *Metafísica* V, 16: 1021b 28-29: "Y por eso también se llama metafóricamente «fin» a la muerte, porque aquél y ésta son extremos. Extremo es el fin y aquello para-lo-cual".

Quizás un existencialista/nihilista se sentiría muy cómodo con estas líneas de San Agustín y San Cipriano, pero es importante matizar que ambos obispos africanos no escriben desde la angustia, vaciedad, desesperanza propia del nihilismo, sino que lo exponen como hombres libres y agradecidos por esta vida teniendo en cuenta que el ser humano se dirige hacia un *télos* que colma todo de sentido. En esto coincidía estos obispos con los gnósticos y no con el nihilismo, ya que también hay que conceder al gnosticismo que, aunque tuviera el sentimiento de sentirse arrojado en el mundo, creía que el hombre tenía un origen en la eternidad y, por tanto, una meta en la eternidad, cf. H. JONAS, *Gnosticism and Modern Nihilism*, p. 447. Por esto afirma PUECH que "la actitud del gnóstico en presencia del tiempo se confunde, de hecho, con su actitud general ante la condición que le ha tocado al hombre acá abajo, y, por ello, ante el mundo en su totalidad", "La gnose et le temps", p. 215.

Para más sobre el tiempo, cf. JOSEF SEIFERT, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafísica classica e personalistica*, Rocco Buttiglione (trad.), Sezione di Metafisica e storia della metafísica 6, Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1989, § 10. *Dall'essere temporale all'essere eterno*, pp. 409-466.

[325] H. JONAS, *Gnosticism, Existencialism, Nihilism*, p. 451.

[326] Cf. *Id*., p. 442; *The Gnostic Religion*, p. 271.

[327] Cf. JEAN-PAUL SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, Victoria Praci de Fernández (trad.), Edhasa, Barcelona 2009, p. 41.

[328] *Id*., p. 42: "Si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad".

[329] Cf. *Gnosticism and Modern Nihilism*, p. 441. El paréntesis es nuestro.

[330] Cf. H. JONAS, *Gnosticism, Existentialism, Nihilism*, p. 442.

existencia y su devenir, no extraña que algunos expertos coincidan en que las gnosis y pensamientos gnósticos han nacido de la angustia inherente a la condición existencial humana[331].

Por todo lo dicho y más razones, Jonas llega a asegurar que "de ellos (los gnósticos), quizás podamos aprender algo sobre ese tema perturbador que es el nihilismo"[332]. En el siguiente bloque veremos cómo las teorías de género constituyen una extensión de este nihilismo gnóstico, y que el mismo esquema existencialista/nihilista se ramifica por las nuevas tendencias posthumanistas.

6. Sospechas sobre la creación terrosa del ser humano: Interrogantes sobre lo primero que redundan en lo postrero

Mientras los docetas, como hemos visto anteriormente, negaban el valor verdadero y realista de la carne de Cristo como materia crasa del Verbo encarnado (= su humanidad), los distintos grupos gnósticos, en general, se encargaban de extender esta premisa al género humano, poniendo en tela de juicio la protología y el origen carnal y humilde del hombre. Tanto docetas como gnósticos, herejes todos, ignoraban la correlación física entre la carne de Cristo y la carne de Adán (= de todo hombre), por lo que el error sobre lo primero se reproducía en error sobre lo segundo. Unos conducen a otros legándoles el testigo de la negación de la carne. Este es otro caso más de que la comprensión cristológica (o más generalmente teológica) acaba redundando en similares posturas antropológicas.

Este desprecio de la carne, del cuerpo y de la materia en general parecía venir de concepciones (platónicas y estoicas en su mayoría) sobre la creación del hombre. Los gnósticos, asiduos lectores de la Biblia dispuestos a (re)interpretar los textos, amigos de la alegoría, interpretaban muy particularmente los pasajes bíblicos sobre la creación del hombre. En el segundo relato de la creación, el Génesis presenta a Dios modelando al

---

[331] Cf. JACQUES-E. MÉNARD (U. Bianchi, éd.), *Le origini dello gnosticismo*, Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966. In: *Revue de l'histoire des religions*, tome 173, n°2, 1968, (pp. 203-207) p. 207: "À notre sens, les gnoses sont nées de l'angoisse inhérent à la condition humaine; cf. H.-CH. PUECH, *Le manichéisme. Son fondateur, sa doctrine*, Civilizations du Sud, Paris 1949, p. 69: "Comme tous les gnosticismes, le manichéisme, est né de l'angoisse inhérent à la condition humaine"; cf. CHARLES JOURNET, *Le mal: essai théologique*, Desclée de Brouwer 1961, p. 72; A. PIÑERO, J. MONTSERRAT TORRENTS, *Textos Gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi I*, p. 37: "La gnosis nace de la angustia inherente a la condición humana".

[332] *Gnosticism and Modern Nihilism*, p. 433: "From them, therefore, we may hope to learn something for an understanding of that disturbing subject, nihilism".

hombre carnal de la tierra. Este dato provocaba una especie de espasmo en el razonamiento gnóstico, especialmente en el valentiniano que partía de esta negación.

En algunos círculos gnósticos, más que en otros, resultaba incomprensible e impropio de Dios la acción de pringar sus divinas manos con el polvo y el barro para crear de esta materia humilde al hombre. Consideraban indigna la idea del hombre tomado de la tierra por iniciativa divina. Urgía reinterpretarlo. Al considerar la creación humana narrada en el Génesis, entendían por "tierra" ciertos elementos, sustancias etéreas relativas a esencias astrales o celestes que Dios había tomado del universo, y no aquélla procedente del *humus* humilde que pisan nuestros pies. Por ejemplo, los valentinianos creían que el Demiurgo creó al hombre no de tierra árida sino de una materia invisible y fluida[333]. De modo similar, pretendían algunos marcionitas hacer creer que Dios modeló al hombre de una tierra sideral[334], o de efluvios planetarios sustantivados[335]. Asimismo, los ofitas, según Ireneo, atribuían a Adán y Eva antes del pecado "cuerpos ligeros, lúcidos y casi espirituales", y fue por el pecado que tornaron "pesados, oscuros"[336] y materiales aptos para el coito carnal y para multiplicar prole corpórea[337]. En todo caso, admitían cierta materialidad en la constitución del hombre sólo en vistas a su existencia terrena y, por ello, destinada a la corrupción.

Sus sospechas hacia la materia les impedían aceptar que la tierra de la que vino Adán era ésta visible y material, propia de nuestro mundo. Preferían concebirla *sui generis*, fluida y difusa e indivisible, de esencia hílica, viviente –como querían los valentinianos–, de esencia astral o celeste, como apuntaron otros gnósticos (y quizás algunos marcionitas)[338].

Sin embargo, dado que cuando el Génesis habla de (creación de la) tierra está haciendo referencia a la carnalidad del hombre[339], parece que el problema de los gnósticos

---

[333] Cf. AH I, 5, 5; V, 15, 4, 108; cf. J. J. AYÁN, *Antropología de San Justino: Exégesis del mártir a Gen. I-III*, Santiago de Compostela-Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1988, p. 75.
[334] Cf. TERTULIANO, *De carne Christi* 7-8.
[335] Especialmente Apeles, cf. HIPÓLITO, *Refut.* X, 16; cf. A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, pp. 22-23.
[336] AH I, 30, 9.
[337] Cf. A. ORBE, *Teol. de San Ireneo I*, p. 226.
[338] Cf. A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, p. 45; cf. *Teología de San Ireneo II*, pp. 63-66.
[339] De hecho, la semejanza entre los dos nombres *'adam* – *'adamah* ya apunta a esta profunda relación de origen, que no aparece en otros seres creados. Está escrito, "el Señor Dios modeló al hombre (*'âdam*) del polvo del suelo (*'adâmah*)" (*Gn* 2, 7). La semejanza entre ambos términos no es casual. Para concretar más todavía la corporalidad, la carnalidad de esta tierra, A. ORBE, tomando una interpretación de FLAVIO JOSEFO (cf. *Antiquitates iudaicae* I, 1, 2. 34; José Vara Donado [ed.], Akal, Madrid [1997] 2009), donde hace referencia a la raíz hebrea *'dm = Ser rojo* (rojez). Según el judío alejandrino, la tierra virgen y verdadera es

no consistía en una contrariedad con la tierra, sino con la *crasicie*, la dimensión crasa de la tierra que va vinculada a lo frágil y enfermo de la carne, en definitiva, a su contingencia. De ahí su desprecio a la carne, hilvanado con más argumentos medio y neoplatónicos. Así lo apunta Orbe:

> "Más que por prejuicios contra la tierra, discurrían así los gnósticos por prejuicios contra la carne. La tricotomía humana –materia/alma/espíritu– daba cabida al elemento material, mas no a la materia crasa. El hombre aun hílico era de sustancia irracional invisible. No podía venir de tierra crasa, muerta, visible"[340].

Por ello, la piedra de escándalo que, a entendederas de gnósticos, ponía todo en tela de juicio era la *crasicie* (= carne frágil y pobre) de la corporalidad del hombre. Quizás se percibe mejor al contrastarlo brevemente con la naturaleza angélica. Los ángeles, a pesar de inmateriales y dentro de su naturaleza espiritual, tienen un cuerpo *sui generis*[341], pero no craso[342]. Esto podía resultar más asequible al pensamiento gnóstico y por aquí pretendía encorsetar su antropología: no ya por la negación del cuerpo, sino, un paso más allá, por la negación de la carne (= ~~crasicie~~). Por esto, no extraña que mostraran mayor simpatía por la naturaleza angélica al ser ésta corpórea *sui generis*, y, ante todo, no crasa, que por la humana. Esta postura no dejaba de asemejarse a posiciones alejandrinas (origenianas) que aceptaban el cuerpo, pero ausentaban su carne[343]. Por esto, aunque

---

roja. De hecho, el vulgo todavía llama *tierra virgena* a la tierra arcillosa y encarnada, para diferenciarla de la tierra negra, abonada y roturada. Lo útil de esta asociación de la raíz hebrea con el hombre Adán es que coordina dos igualdades que se asocian: *Adam = terra rubra* y *Adam = terra virgo* (cf. A. ORBE, "Terra Virgo et flammea", *Greg*. 33/2 (1952), (pp. 299-302) pp. 300-301; cf. también JOAQUÍN B. PASTOR, *Deo nutriente. Hermenéutica de las imágenes conviviales en la teología de Ireneo de Lyon: de la creación al milenio*, Madrid 2014, San Dámaso, p. 39). Por tanto, esta raíz hebrea *'dm*, ser rojo, cuadra bien a la tierra y al hombre, cf. C. WESTERMANN, *'Adam*, en E. JENNI – C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento I*, Madrid 1978, col. 91; cit. en GONZALO ARANDA, "Corporeidad y sexualidad en los relatos de la Creación", *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, José M. Casciaro, Pedro-Juan Viladrich, Claudio Basevi, Gonzalo Aranda, Javier Escrivá-Ivars (eds.), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1989, (pp. 19-50) p. 27.
Así en hebreo y en latín. Pero SAN HIPÓLITO DE POITIERS también aporta lo análogo desde el griego indicando que el nombre hebreo de Adán se traduce en griego como "ge pyrra" (tierra roja), que en latín significa "tierra de color fuego", cf. *Tratado sobre los misterios* 1, 2; J. J. Ayán (trad.), BPa 20, Madrid 1992; cf. también LUIS FRANCISCO LADARIA, *La cristología de San Hilario de Poitiers*, Roma 1989, pp. 28-29. Tertuliano también apunta a la relación entre el limo y la carne del hombre: cf. *De anima* 27, 7: "De limo caro in Adam".

[340] A. ORBE, *Teol. de San Ireneo II*, p. 65.

[341] Igualmente, para hablar de la naturaleza del alma (humana), Tertuliano atribuía al alma una corporeidad "de una cualidad peculiar y *sui generis*" (*De anima* 9, 1)

[342] Cf. A. ORBE, *Teol. de San Ireneo III*, p. 92.

[343] Cf. A. ORBE, "Adversarios anónimos de la *Salus carnis* (Iren., adv. haer. V, 2, 2s)", p. 13.

normalmente suelen aparecer como sinónimos, no siempre "cuerpo" y "carne" son conceptos intercambiables[344].

Por tanto, es lógico en esta comprensión, aunque refutable, que los círculos gnósticos que sostenían que la redención afecta solamente al alma y no a la carne –pues ésta padece sujeción a la corrupción– defendieran la ausencia del carácter terroso y corporal de Adán (y de su humano linaje). Siendo coherentes con los discípulos de Valentín, como ya se ha visto, la carne no participa en la Salud[345], sino que se pierde, se deshace en sus elementos de origen y desaparece[346]. Auspiciados por la concepción de que "tan corruptible es la Tierra como la carne"[347] destinaban a ambas a la misma suerte, según un fragmento gnóstico, a la luz inconmensurable donde no hay nada de carnal[348]. Igualmente entre marcionitas, quienes, siempre movidos por el odio al Creador veterotestamentario, extendían su teoría sobre la carne asimismo para el mundo, destinado a la absoluta desaparición[349]. Si la carne estaba destinada a la desintegración *post mortem*; en lo que concernía al mundo (la Tierra), los valentinianos, olvidadizos de la "tierra nueva" prometida en la Revelación[350], no se contentaban con la ἐκπύρωσις

[344] Cf. SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* XI, 1, 17; José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero (eds.), BAC, Madrid 2004: "El significado de «carne» y el de «cuerpo» es diferente. La carne siempre es cuerpo, pero no siempre el cuerpo es carne. La carne tiene vida en cuanto vive el cuerpo. El cuerpo que no vive no es carne. Y así se da el nombre de «cuerpo» a lo que está muerto después de la vida o a lo que ha nacido sin ella. Es normal ver cuerpos con vida, pero carentes de carne, como puede ser la hierba o los árboles"; TOMÁŠ ŠPIDLIK, "Corpo", *Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane*; Angelo di Berardino (dir.), p. 1194: "mentre nell'AT carne e corpo sono designati con un termine unico (*basar*), nel greco del NT possono essere distinti con due termini diversi: σάρξ e σῶμα". Asimismo, la lengua latina distinguió corpus y caro.

[345] *Salus* = *Salvatio*.

[346] Cf. A. ORBE, *Teol. de San Ireneo I*, p. 319.

[347] A. ORBE, *Teol. de San Ireneo III*, p. 297.

[348] Cf. *El pensamiento de nuestro gran Poder* 46, 10; A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán (eds.), *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi III*, J. Montserrat Torrents (trad.), Trotta, Madrid 2000.

[349] Cf. ADOLF VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, pp. 93-143; A. ORBE, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, pp. 639-665; J. J. AYÁN, *La promesa del cosmos (Hilvanando algunos textos de San Ireneo)*, Subsidia 13, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2004, p. 13.

[350] Cf. *Apoc* 21, 1: "Vi un cielo nuevo y una tierra nueva" (γῆν καινήν); *2Pe* 3, 13: "Pero nosotros, según su promesa, esperamos unos cielos nuevos y una tierra nueva en los que habite la justicia".

estoica[351] que tendía a la restauración, sino que, llegada la συντέλεια (consumación[352]), se inclinaban más por el aniquilamiento[353] de la creación material estricta; lo material debía volver al silencio del que provino y retornar al no ser[354] (εἰς τὸ μηκέτ' εἶναι[355]) . Según Ireneo, no desdeñaban aquel fuego de la ἐκπύρωσις estoica, pues además lo reconvertían en un fuego destructor y devorador del ser: "Cuando todo esto haya sucedido, enseñan, el fuego que está oculto en el mundo prorrumpirá y arderá cuando haya consumido toda la materia, él mismo quedará consumido con ella y será aniquilado"[356]. Giuliano Chiapparini concluye que, según los gnósticos, la sustancia terrena, material,

[351] La *ekpýrosis*, de origen platónico-estoico, era una tendencia de pensamiento que consignaba al universo en su materia sustancial a una conflagración en el fuego cósmico para después regenerarse de nuevo como parte de un ciclo eterno de destrucción y resurgimiento. Para la *ekpýrosis* y la creencia estoica en una alternancia entre la vida y la muerte, cf. SÉNECA, *Epist.* 71, 14; cf. ZENÓN DE CITIO SVF I, 109; CRISIPO SVF II, 623; TACIANO, *Oratio adversus graecos* 6: "Por eso también creemos que ha de darse la resurrección de los cuerpos después de la consumación del universo, no a la manera como dogmatizan los estoicos, según los cuales las mismas cosas nacen y perecen después de determinados períodos cíclicos, sin utilidad alguna", en *Padres Apostólicos y Apologistas griegos (s. II)*, Daniel Ruiz Bueno (trad.), BAC, Madrid 2011 reimp.; SAN JUSTINO, *II Apología* 7, 3: "Así, en efecto, decimos nosotros que ha de cumplirse la conflagración universal y no, como los estoicos, en razón de la transformación de unas cosas en otras, lo que nos parece torpísimo", en *Padres Apostólicos y Apologistas griegos (s. II)*; *I Apología* 20, 4; DANIEL BOURGEOIS, *La sagesse des anciens dans le mystère du Verbe. Evangile et philosphie chez Saint Justin philosophe et martyr*, Téqui, Paris 1981, pp. 87-88; CLEMENTE ALEJ., *Stromata* V, 105, 1: "Los más afamados estoicos establecen cosas parecidas a eso, cuando hablan sobre la conflagración del cosmos, y sobre el gobierno del universo"; LACTANCIO, *Instituciones Divinas* VII, 23; E. Sánchez Salor (trad.), BCG 137, Madrid 1990. Hay quien, junto con Lactancio, ha querido ver en esta alternancia entre la destrucción y regeneración un símil sobre la resurrección cristiana, cf. JEAN DANIÉLOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*, Cristiandad, Madrid 2002, p. 34; ORÍGENES parece hacer alusión a la *ekpyrosis* cuando habla de algunos filósofos griegos que disertan *de mundi conflagratione* a través de un fuego, cf. *Contra Celso* V, 14; D. Ruiz Bueno (trad.), BAC, Madrid 2001[3]. Acerca de la *ekpýrosis*, cf. MICHAEL LAPIDGE, "Stoic Cosmology", en JOHN M. RIST, *The Stoics*, Cambridge University Press 1978, pp. 161-186, pp.180-184; cf. F. H. SANDBACH, *The Stoics*, Bristol Classical Press 1989[2], pp. 78-79; cf. FERNANDO BERMEJO, *La escisión imposible. Lectura del gnosticismo valentiniano*, p. 205.

[352] Cf. AH I, 5, 3; I, 6, 1. En cuanto a la llegada de la συντέλεια, la consumación se daría, según gnósticos, cuando todo lo espiritual forme y alcance la perfección en el conocimiento (AH I, 6, 1).

[353] De nuevo nos sale al paso la *annihilatio* existencialista –caída en el no ser absoluto– del mundo material en las concepciones gnósticas. Si a toda creación le secunda una *conservatio* –como complemento inmediato de la *creatio*– que la mantiene en el ser, la suspensión de la segunda pondrá fin a la subsistencia de la primera; cf. A. ORBE, *Teol. de San Ireneo III*, pp. 560-561, a colación de la refutación de S. Ireneo al deseo gnóstico de que la creación sensible fuera destruida en la συντέλεια, cf. AH V, 36, 1: "Non enim substantia neque materia conditionis exterminatur" ("En efecto, no desaparece el substrato ni la materia de la creación"). En la misma dirección ORÍGENES, *De principiis* I, 6, 4: "No perece lo que se transforma; y si pasa la figura de este mundo, no se indica una aniquilación o perdición total de la sustancia material, sino que la mutación realiza cierto cambio de la cualidad y de la figura".

[354] Cf. A. ORBE, *Teol. de San Ireneo III*, p. 539; GIULIANO CHIAPPARINI, *Valentino gnostico e platonico*, p. 379: "La sostanza terrena verrà, invece, ridotta a «non-essere»".

[355] AH 1, 7, 1: "Hacia el no ser"; Rousseau-Doutreleau (éds.), SCh 263, Paris 1979, pp. 102-103.

[356] AH I, 7, 1. San Ireneo refuta sobradamente esta pretensión gnóstica de que el universo sea finalmente aniquilado, por lo que prefiere hablar de una renovación del cosmos, siguiendo las indicaciones de San Pablo en la *Carta a los Romanos*, cf. J. J. AYÁN, *La promesa del Cosmos*.

> "no está en condiciones de acoger ni siquiera un «soplo de incorruptibilidad»[357], y además será destruida. El fuego, que está oculto en cada uno de los componentes mundanos, estallará y envolverá todas las cosas hasta destruirlas y consumirse completamente él mismo"[358].

Todo apunta a que el sistema gnóstico no podía poner fin sin destruir la materia (principal foco de problemas), a que eran pioneros en el gusto por el catastrofismo, pues parecían gustar más de alocuciones sobre la destrucción (nuestra)[359] con todo su cortejo semántico, más destructivo que apocalíptico[360] (temblor de cimientos, fuego, tierra sacudida, miedo, ansiedad [*aporeîn*], llantos y lamentos, oscurecimiento del sol, pérdida del resplandor lunar, aniquilación, caos…) que coincide más con la semántica existencialista-nihilista que con el Apocalipsis canónico de San Juan. Bastante distinto de aquel fuego (renovador) que dará paso a un cielo nuevo y una tierra nueva, según *2Pe* 3, 7-13. René Girard insiste no ya sólo en la diferencia, sino además en la contraposición entre apocalipsis y nihilismo: "El espíritu apocalíptico no tiene nada de nihilista: es el único capaz de *comprender* el impulso hacia lo peor en el marco de una esperanza muy honda"[361].

Dado que creación y salvación no pueden atender diferencialmente las sustancias del hombre (materia y espíritu) acogiendo al principio la carne y marginándola al final, los gnósticos debían ser coherentes en su teoría de la salvación con la de la creación. De este modo no les rentaba una composición material del hombre. Por tanto, tampoco una salvación material. Preferían al cuerpo humano πνευματικός (espiritual)[362]. Su

---

[357] AH I, 6, 1.

[358] *Valentino gnostico e platonico*, p. 379. Una vez toda la materia sea devastada, todo retornará a la perfecta paz (ἀνάπαυσις) original similar a la anterior de que se produjeran todos los pensamientos (Bythós) y emanaciones que dieron lugar a la caída en la materia.

[359] Cf. *Pensamiento Trimorfo* 43-44; *Pensamiento de Nuestro Gran Poder* 43-44. Este último posee un lenguaje especialmente catastrofista.

[360] Comúnmente, en la mentalidad general, y quizás desde la antigüedad, se asocia la palabra griega ἀποκάλυψις con la noción de destrucción fatal. Nada más equivocado y viciado. *Apocalipsis* significa "revelación" y emplea un lenguaje que pertenece al propio género literario apocalíptico, ya presente también en el Antiguo Testamento (cf. *Daniel*). Todas aquellas interpretaciones sobre el Apocalipsis de San Juan (el canónico) que se centran en la destrucción futura, aunque actuales, son de una fuerte raigambre gnóstica. De hecho, el apocalipsis canónico no pronostica propiamente la destrucción ni el futuro (si vaticinara el futuro dejaría mucho que desear ya que dejaría muchos más datos sin revelar que los revelados), sino que predica más bien la restauración (*apokatástasis*) de lo creado y habla más del hoy que del mañana.

[361] *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*, Carnets Nord, Paris 2007, p. 203; versión castellana: *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis. Conversaciones con Benoît Chantre*, Luciano Padilla López (trad.), Katz, Buenos Aires 2010, p. 172.

[362] Especialmente valentinianos, cf. KURT RUDOLPH, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, p. 194.

razonamiento sería tal: ¿para qué crear lo que por sí solo se va a disolver al final, lo que, al fin y al cabo, no va a permanecer eternamente? "¿Para qué dar tanta importancia a lo corpóreo, abocado por fuerza a la corrupción?"[363] A estos efectos, sólo lo espiritual e incorpóreo se vuelve preciado; ni siquiera lo psíquico, "pues nada psíquico puede entrar en el Pléroma"[364]. Éstas eran sus miras hacia la carne, y por analogía, hacia la tierra *ex qua plasmatum est homo*. Creación y salvación, o de otro modo, lo primero y lo último (*to protéron kaì to hystéron*), están conectadas y comparten un mismo criterio[365]. Así, lo que no (les) rentaba para la creación, menos todavía para la salvación. Como se puede observar, no era una mera disputa sobre la creación del hombre, pues la semblanza del comienzo marca ya la impronta del final. La forma de razonar sobre la creación imponía a los valentinianos el mismo patrón para la salvación.

Atendiendo a este criterio, el hombre, por creado en cuerpo *y* alma, no podía ser salvado únicamente en cuerpo *o* alma. Lo que comienza en el orden de una conjunción copulativa no puede acabar en el mismo orden con una disyunción que separa lo primigenio. Por ello, el joven J. Ratzinger, en su célebre explicación del Credo, matizaba bien que el artículo de fe versaba sobre "la resurrección de los muertos, no de los cuerpos"[366], en atención a esta salvación integral que prosigue el paradigma de la creación prístina.

En este descrédito de la tierra (= carne) como principio material en la creación del hombre va implícito el análogo rechazo de la carne como *plasis* y elemento constituyente del hombre. Quizás ahora se entienda mejor que seguramente no aceptaban la creación de la tierra (*ex terra*), del barro, porque esto suponía (acatamiento al) régimen material.

---

[363] A. ORBE, *Teol. de San Ireneo III*, pp. 3-4.

[364] AH I, 7, 1. En el mismo lugar: "Los espirituales se despojarán de las almas y pasarán a ser espíritus inteligibles, y entrarán sin tropiezos e invisiblemente en el Pléroma".

[365] Ciertamente no deja de haber un vínculo entre las realidades primeras y las últimas, cf. *Epístola del Pseudo-Bernabé* 6, 13: "ἰδού, ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα" ("He aquí que hago lo último como lo primero"), J. J. Ayán (ed.), FuP 3, Madrid 1992, pp. 176-177. La partícula ὡς (como) indica esta relación, esta familiaridad, esta unidad, entre lo primero y lo último.

[366] *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2005[15], p. 289. Hablar de los muertos incluye hablar de la restauración de su carne roída por la corrupción, no ocurre así al hablar de la resurrección de los cuerpos, pues como se ha visto, no siempre los conceptos "cuerpo" y "carne" son intercambiables.

7. Infravaloración de lo femenino

Así como se ha visto que en el gnosticismo se daba una continuación del pensamiento pagano sobre la carne, lo análogo ocurría con la concepción de la mujer. No es nada nuevo recordar no sólo la visión superior de lo masculino sobre lo femenino en el mundo antiguo sino también la negatividad de lo femenino en dicha concepción. Platón[367] y Aristóteles[368] dan pruebas de ello. En el mundo griego, el *noûs* es masculino, la *psychê* es femenino y el *pneûma* es neutro. Esta noción arraiga en la concepción platónica que contraponía los seres inteligibles (τὰ νοητά) a los sensibles (τὰ αἰσθητά) donde la dignidad de la existencia iba unida a la dignidad de la inteligencia[369]. Esta concepción iba dirigida a que lo inteligente, lo racional, lo espiritual gobernara lo sensible, lo material, lo corporal[370]. Poco a poco, lo primero se fue identificando con lo masculino mientras lo segundo con lo femenino. Así, Filón y diversas escuelas filosóficas establecen una jerarquía del ser en la que lo masculino es *noetós* (noético, inteligente, superior), mientras lo femenino es *aisthetós* (sensible, corporal, inferior)[371]. En un contexto filosófico-cultural donde lo carnal estaba devaluado, lo femenino sufría la misma depreciación y suponía un nivel de inferioridad e imperfección espiritual y moral:

> "Symbolice, ut dixi, progressum perfectum significat masculum. Progressus autem veraciter nihil est aliud, nisi derelictio feminei generis, commutando in masculum; nam femineum genus materiale est, vitiosum, corporeum et sensibile, mas autem activus, rationalis, incorporeus, menti et cogitationi familiarior"[372].

No deja de ser cierto que en la literatura origeniana hay un acercamiento a esta forma de pensar griega, no por herética sino por platonizante, donde se da este concepto de lo femenino como categoría moral inferior a lo masculino, pues la mujer y lo femenino

---

[367] Cf. *Timeo* 42 B-C: "El que viviera correctamente durante el lapso asignado, al retornar a la casa del astro que le fuera atribuido, tendría la vida feliz que le corresponde, pero si fallara en esto, cambiaría a la naturaleza femenina en la segunda generación; y si en esta vida aún no abandonara el vicio, sufriría una metamorfosis hacia una naturaleza animal semejante a la especie del carácter en que se hubiera envilecido".
[368] Cf. *Política* 1254b 13-15: "En la relación entre macho y hembra, por naturaleza, uno es superior y el otro inferior; uno manda y otro obedece. Y del mismo modo ocurre necesariamente entre todos los hombres"; Manuela García Valdés (trad.), BCG 116, Madrid 1988, pp. 57-58. Sin embargo, el estagirita coloca a la mujer a la misma altura y dignidad del hombre en otros puntos de su obra.
[369] Cf. A. ORBE, *Cristología gnóstica II*, BAC, Madrid 1976, p. 268.
[370] Cf. LUIS FRANCISCO LADARIA, *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, Universidad Pontificia de Comilllas, Madrid 1980, p. 119.
[371] Cf. R. TREVIJANO, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, p. 269.
[372] FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Quaestiones in Exodum* I, 8; Philonis Iudaei opera omnia, tomus VII, Lipsiae 1853, pp. 305-306.

representan "la carne y los afectos carnales", emparentándose con la debilidad, pereza y dependencia[373], así como relacionándose con la esfera del pecado: "varón verdadero es el que ignora el pecado, herencia de la fragilidad femenina"[374].

Aunque actualmente hay estudiosos que, quizás movidos por intereses externos, pretenden hacer valer la gran inclusión y valor que las comunidades gnósticas daban a la mujer, los datos parecen responder a lo contrario. Sin duda, los círculos gnósticos daban cabida a las mujeres[375], pero parece ser que éstas no llegaban a rozar el trato que gozaban aquéllas de las comunidades católicas. Ciertamente, ya los mitos gnósticos acentuaban todavía más la degradación y la negatividad de lo femenino –en contraste con la aceptación positiva de la feminidad en los defensores de la *salus carnis*[376]. Los gnósticos, al concebir la caída (el pecado de Adán) como fruto de la ignorancia (ausencia de *gnôsis*, de *noûs*), tendían a subrayar la degradación de lo femenino[377]. Esta concepción –esencialmente valentiniana heredera de patrones platónicos– consistía en que la condición creada femenina era imperfecta mientras la masculina era perfecta y por tanto incapaz de un proceso perfectivo[378]. Se presentaba a la mujer como pneumatológicamente –y por tanto humanamente[379]– inferior al hombre, lo cual establecía una clara contraposición entre hombre (ἀνὴρ) y mujer (θήλεια)[380]. La inferioridad consistía en que la mujer (lo femenino) representaba la carne (*sarx* = signo de bajeza[381]) hermanada con el pecado y perteneciente a la región de la materia terrenal (*kenoma*); y el hombre (lo masculino) era símbolo del espíritu (*pneuma*) que pertenece a la plenitud (*pleroma*[382]) y a la perfección

[373] Cf. *Homilías sobre Josué* IX, 9; *De principiis* IV, 3, 12; *Hom. sobre el Levítico* IV, 8; *Hom. sobre los Números* I, 1; y numerosas referencias en H. CROUZEL, *Virginité et mariage selon Origène*, Paris 1963, pp. 135-139.
[374] *Hom. sobre el Levítico* I, 1; M. Borret (ed.), SCh 286, (1981) p. 75; en KARI VOGT, "«Convertirse en varón». Aspecto de una antropología cristiana primitiva"; J. M. Díaz Vallejo (trad.), *Revista Internacional de Teología Concilium* 202/2 (1985), (pp. 383-397) p. 389.
[375] Cf. CLEMENTINA MAZZUCCO, *'E fui fatta maschio'. La donna nel Cristianesimo primitivo*, Casa Editrice Le Lettere, Firenze-Università degli Studi di Torino 1989, pp. 16-17. ELENA LÓPEZ ABELAIRA menciona la importancia de la presencia femenina en el montanismo, cf. *Mujer pagana / Mujer cristiana en* Ad uxorem *de Tertuliano*, p. 92.
[376] Cf. EUGENIO ROMERO POSE, "El problema del mal en la primera teología cristiana", *La siembra de los Padres*, J. J. Ayán (ed.), Scripta Collecta II, Studia Theologia Matritensia 12, (pp. 81-115) p. 110. R. TREVIJANO asegura que "la depreciación del principio sexual femenino es particularmente gnóstica", cf. *La Biblia en el cristianismo antiguo*, p, 270.
[377] Cf. E. ROMERO POSE, "El problema del mal en la primera teología cristiana", p. 110.
[378] Cf. A. ORBE, *Espiritualidad de San Ireneo*, p. 28.
[379] Aunque spiritus ≠ homo; sí en cambio para los valentinianos.
[380] Cf. A. ORBE, *Espiritualidad de San Ireneo*, p. 28.
[381] Cf. A. ORBE, *Teol. de San Ireneo I*, p. 630.
[382] Sobre el pleroma, cf. FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, pp. 47-48.

celestial[383]. Hay semillas de esta concepción de lo femenino inferior por distintos fragmentos gnósticos[384]. Así afirma un tratado gnóstico:

> "Escapad de la locura y la cadena de la feminidad, y elegid para vosotros la salvación de la masculinidad. No vinisteis a sufrir, sino a liberaros de vuestra cadena. ¡Liberaos!"[385]

Supuesta esta injusta desventaja, para que la mujer gozara de plenitud, de perfección, de dignidad, debía ser investida del espíritu masculino y ya poder entrar en el Reino de Dios. Así lo presenta el último y célebre *logion* del Evangelio (apócrifo) de Tomás:

> "Simón Pedro les dijo «¡Que se aleje Mariham de nosotros!, pues las mujeres no son dignas de la vida». Dijo Jesús: «Mira, yo me encargaré de hacerla macho, de manera que también ella se convierta en un espíritu [πνεῦμα] viviente, idéntico a vosotros los hombres: pues toda mujer que se haga varón, entrará en el reino del cielo»"[386].

Asimismo, observamos en Clemente de Alejandría información sobre la cuestión pneumatológica donde comentaba la teoría de la emanación (προβολή) de los valentinianos, en la que distinguían a los hombres (angélicos, elegidos) de las mujeres (llamadas seres por vocación o semillas):

> "Los valentinianos afirman que la mejor emanación de la Sabiduría se encuentra dicha en el texto a imagen de Dios les creó, macho y hembra los creó: los masculinos que provienen de esa emanación constituyen la elección, en cambio los femeninos son la vocación. Ciertamente [los valentinianos] llaman a los masculinos seres angélicos, y a los femeninos, que son ellos mismos, semilla superior. Lo mismo sucede también con Adán: el elemento

[383] Cf. GIOVANNI FILORAMO, "The Transformation of the Inner Self in Gnostic and Hermetic Texts", *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*; Jan Assmann & Guy G. Stroumsa (eds.), Brill, Leiden 1999, (pp. 137-149), p. 139.
[384] Cf. *Testimonio de la Verdad* 40, 24-29 donde distingue a los varones (lo incorruptible) de las hembras (lo corruptible); cf. *Tratado Tripartito* 78, 8-13 donde se asocia la debilidad con la naturaleza femenina; cf. *Diálogo del Salvador* 144, 14-20 donde Mateo recuerda dos mandatos del Señor: orar en lugar donde no hay mujer y destruir las obras de la feminidad.
[385] *Zostriano* 131, 7-11; en *Textos gnósticos, Biblioteca de Nag Hammadi I*, p. 279. El fragmento pertenece al discurso parenético final del tratado gnóstico en el que exhorta a los elegidos –la raza santa de Set– a escapar de las ataduras terrenales, materiales, temporales de este mundo y aspirar a las realidades espirituales.
[386] *Evangelio de Tomás* 114.

> masculino permaneció en él, mientras que toda la semilla femenina fue arrancada de él y se convirtió en Eva, de la que derivan los seres femeninos, como de aquel [Adán] los masculinos. Ahora bien, los elementos masculinos son colocados inmediatamente después del Logos; pero los femeninos, haciéndose hombres se unen a los Ángeles y entran en el Pléroma. Por eso se dice que la mujer se cambia en varón (καὶ τὴν γυναῖκα εἰς ἄνδρα μετατίθεσθαι)[387] y la Iglesia de aquí abajo en Ángeles"[388].

Y más adelante:

> "Verdaderamente, mientras la semilla [espiritual] permanece informe –dicen–, es hija de la Mujer; pero una vez formada es cambiada en varón y nace hijo del Esposo. Ya no es débil ni está sometida a los poderes cósmicos, visibles ni invisibles, sino que, tomando la forma de varón, se convierte en fruto masculino"[389].

Sin movernos de la literatura clementina, el alejandrino afirma que

> "las almas no tienen sexo, no son masculinas ni femeninas, porque ni toman esposa ni se entregan como marido. Así, –haciendo alusión a la doctrina gnóstica– quizás, la mujer se transforma en varón (μετατίθεται εἰς τὸν ἄνδρα ἡ γυνὴ), porque no necesita ser femenina y se hace igualmente varonil y perfecta"[390].

Esta transformación pneumática y escatológica de la mujer en hombre parecía ser un mitologuema común a distintas sectas gnósticas[391] especialmente entre valentinianos como hemos señalado, y, aunque se predicaba en términos espirituales y escatológicos, no deja de ser una simiente para un futuro transexualismo material en el orden de la carne como forma de liberación (de la propia materia) y de nuevo con aires existencialistas[392].

---

[387] Cf. F. SAGNARD, *La gnose valentinienne*, p. 493; *Exc. ex Theod*. 21, 3: 68; 79.
[388] *Excerpta ex Theodoto* 21, 1-3.
[389] *Exc. ex Theod.* 79.
[390] *Stromata* VI, 100, 3; Marcelo Merino Rodríguez (ed.), FuP 17, Madrid 2005.
[391] Cf. J. MONTSERRAT TORRENTS, *Los gnósticos II*, p. 352, nota 184; cf. A. ORBE, *Parábolas evangélicas en San Ireneo I*, BAC, Madrid 1972, pp. 173-175.
[392] Cf. EMIL CIORAN, *La caída en el tiempo*, Esther Seligson (trad.), Monte Ávila Editores, Caracas 1976, Planeta-De Agostini, Barcelona 1986, p. 105: "Sólo accedemos a la liberación tomando como modelo una forma de ser opuesta a la nuestra". Sin duda, se trata de una frase aislada del autor rumano, pero no marginada de un contexto claramente existencialista que, durante todo el siglo XX, no ha dejado de enfocar la realización del hombre hacia el rechazo de sí mismo en las antípodas de su naturaleza dada. Es en este contexto donde la frase se vuelve significativa.

En definitiva, "la exégesis gnóstica se caracteriza por su identificación de lo femenino con la materia, lo negativo y lo vano, que no puede pertenecer al mensaje de salvación de la Biblia"[393]. Así, la antropología gnóstica nos presenta una panorámica de espíritus masculinos más nobles que los femeninos, en la que los femeninos deben trocar a masculinos para hallar la plenitud. Su supuesta imperfección, (= feminidad[394]) o debilidad según Teódoto[395], se caracterizaba, según los de Valentín, por la ignorancia de sí, la sujeción a las leyes de la materia y del alma racional, el régimen de muerte para la vida peculiar al *pneuma*, la incapacidad de ver a Dios[396]. En relación con esta concepción gnóstica de lo femenino alguien ha afirmado lo siguiente:

> "Femininity in the meaning of sexuality and procreation is something that can enslave everyone, and its opposite, masculinity, does not appear to be a natural quality of males but a state that all must seek in order to be saved"[397].

Y más adelante, haciendo balance del pensamiento gnóstico: "Men and women must flee the bondage of femininity and seek the salvation of masculinity"[398].

La diferenciación entre categoría mayor (masculina) y menor (femenina) del *pneuma* se anclaba en las filas valentinianas, donde la perfección o imperfección la daba el dinamismo espiritual, donde el proceso de lo imperfecto a lo perfecto consistía en un progreso/trayecto espiritual respectivo de lo femenino a lo masculino[399]. La antropología gnóstica a este respecto se presentaba compleja, pues el *pneuma* en sí es asexuado, lo que es sexuado es el humano carnal. Pero nos percatamos de que los valentinianos sólo podían diferenciar pneumatológicamente, como hemos visto, y en ninguna otra dimensión pues excluían la carne visible o terrena.

---

[393] J. RATZINGER, "El signo de la mujer. Intento de introducción a la encíclica Redemptoris Mater", *María, Iglesia naciente*, Encuentro, Madrid 1999, p. 31.
[394] Cf. J. MONTSERRAT TORRENTS, *Los gnósticos I*, p. 267: "La multitud de los hombres imperfectamente espirituales «a imagen y semejanza», nacidos de Sabiduría es la Iglesia mundana, femenina, contrapuesta a la multitud de los ángeles perfectamente espirituales que son la Iglesia gnóstica masculina".
[395] Cf. *Exc. ex Theod.*, 67, 1.
[396] Cf. A. ORBE, *Del hombre imperfecto al perfecto en San Ireneo*, p. 105; Biblioteca di Scienze Religiose, Roma 1987, (103-125).
[397] FREDERICK WISSE, "Flee Feminity: Antifemininity in Gnostic Texts and The Question of Social Milieu", p. 301.
[398] *Id*., p. 306.
[399] Cf. A. ORBE, *Teol. de San Ireneo I*, p. 364; cf. HERACLEÓN, *Fragm*. 5; cf. M. W. MEYER, "Making Mary Male: the Categories «Male» and «Female» in the Gospel of Thomas", *NTS* 31, 1985, (pp. 554-570) pp. 563-564, cit. en TREVIJANO, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, p. 269.

Sin embargo, la carne humana (masculina) nunca será superior ni inferior a otra carne humana (femenina) por la llana razón de que ambas comparten la misma sustancia (οὐσία), lo cual establece identidad, y nada ni nadie puede ser superior (en dignidad o en grado del ser) a su semejante. "Lo semejante [asiste, se acomoda, se ajusta, se asemeja, ama] a lo semejante"[400]. ¿Por qué no servirnos del término ὁμοούσιος niceno también aquí para afirmar la identidad sustancial del hombre y la mujer por la sustancia que les une y les identifica? La sustancia que vincula a idénticos no puede rebajar a uno de ellos; es vínculo, no muro. Aquí la sustancia carnal rige identidad, ya se trate de una carne sana o agonizante, recién nacida o todavía sin nacer, de un color u otro, masculina o femenina. Este último caso propone identidad sustancial conjugada con diferencia sexual.

Además, el *homo perfectus* ya es la persona en sí, hombre o mujer, compuesta de *caro*, *spiritus* y *anima*[401]. Es absurdo que el *pneuma* tenga que mendigar un pneuma ajeno (humano) para obtener lo que ya tiene por el pneuma divino –la perfección–. El *spiritus* humano ya es perfeccionado por el *spiritus divinus, sanctus*. Así como la carne sola no es hombre sino cuerpo de hombre, tampoco el solo espíritu es hombre, sino espíritu del

[400] Para este famoso *logion*, cf. PORFIRIO, *Ad Marcellam* 19; Édouard des Places (trad.), Belles Lettres, Paris 1982: "τὸ ὅμοιον πρὸς τὸ ὅμοιον"; *Corpus Hermeticum* XI, 20: "τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ νοητόν" ("Sólo lo semejante conoce a lo semejante") en *Hermetica*, vol. II, Walter Scott (ed.), Oxford University Press 1925, p. 332; cf. PLATÓN, *Timeo* 45 C: "τότε ἐκπῖπτον ὅμοιον πρὸς ὅμοιον" ("lo semejante cae sobre lo semejante"); cf. *Leyes* IV 716 C: "ὅτι τῷ μὲν ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ὄντι μετρίῳ φίλον ἂν εἴη" ("lo semejante ama a lo semejante si es mesurado"); cf. *Banquete* 195 B: "ὡς ὅμοιον ὁμοίῳ ἀεὶ πελάζει" ("lo semejante se aproxima siempre a lo semejante") en *Platonis Opera*, John Burnet (ed.), Oxford University Press 1903; cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* IX, 3 1165b: "εἴρηται δ᾽ ὅτι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φίλον" ("se dice que lo semejante ama a lo semejante") en *Aristotle's Ethica Nicomachea*, J. Bywater (ed.), Oxford, Clarendon Press 1894; cf. *De anima* 404 b 17: "γινώσκεσθαι γὰρ τῷ ὅμοιῷ τὸ ὅμοιον" ("lo semejante se conoce con lo semejante") en Pavlos Gratsiatou (ed.), Atenas, "Φέξη" 1911; cf. *Metaph.* III, 1000b 5: "ἡ δὲ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ" ("Lo semejante se conoce con lo semejante") en *Metafísica de Aristóteles. Edición Trilingüe*, Valentín García Yebra (ed.), Gredos, Madrid 1998, pp. 130-131; SEXTO EMPÍRICO, *Adversus mathematicos* VII, 116, *Sexti Empirici*; Hermann Mutschmann (ed.), vol. 1, Leipzig 1912, p. 28: "τὰ ὅμοια τῶν ὁμοίων"; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Eclogae propheticae* 23, 3: "τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὅμοιῷ"; Marcelo Merino Rodríguez (ed.), FuP 24, Madrid 2010; *Stromata* V, 17, 4: "τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἐκδιδασκόμεθα" ("aprendemos lo semejante por lo semejante"); *Stromata* V, 95, 4; Marcelo Merino Rodríguez (ed.), FuP 15, Madrid 2003: "τὸ μὲν ὅμοιον τῷ ὅμοίῳ φίλον" ("lo semejante es amigo de lo semejante"); *Pedagogo* I, 28, 2; Marcelo Merino Rodríguez y Emilio Redondo (eds.), FuP 5, Madrid 2009[2]: "τὸ ὅμοιον τῷ ὅμοιῳ φίλον"; *Evangelio de Felipe* 61, 20ss; 78, 11ss, en *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi II*, pp. 33-34. 46-47. FILÓN DE ALEJANDRÍA afirma que dos seres semejantes, hombre y mujer, se unen cada uno con un deseo de comunión con el otro para la generación de lo semejante ("ἑκατέρῳ τῆς πρὸς θάτερον κοινωνίας εἰς τὴν τοῦ ὁμοίου γένεσιν"), cf. *De opificio mundi* 53, 152; Leopoldus Cohn (ed.), *Philonis Alexandriani, Libellus De Opificio mundi*, Vratislaviae 1889, p. 58.
En latín tenemos el mismo adagio, pero en pasiva "similis a simili (cognoscitur)" (= lo semejante [se conoce] por lo semejante). Tal expresión, en latín o en griego, se solía utilizar en la antigüedad para asentar razones de igualdad o semejanza con relevancia lógica y metafísica.

[401] Así, spiritus ≠ homo (valentinianos); y anima ≠ homo (alejandrinos); y caro ≠ homo. Ciertamente, caro ≠ homo, pero, según la visión asiática encabezada por S. Ireneo, la *caro* sí marca la peculiaridad más característica del *homo*; cf. A. ORBE, *Teol. de San Ireneo III*, p. 288. El hombre perfecto reclama los tres elementos: espíritu, alma y carne.

hombre, ni el alma es hombre sino alma de hombre. Los tres componentes constitutivos son, en su individualidad, *pars hominis*, pero los tres integrados en la *qualitas Spiritus* inherente en la sustancia humana, pasan de *homo* a *deus*[402]. Estas tres partes que conforman la base antropológica dan lugar al «hombre espiritual» (= perfecto), pero nunca componen de forma anárquica, sino en una armonía fija y establecida: la *psique* mantiene comunión con el espíritu, por un lado, y por otro, la *psique* con la carne. De este modo, el alma actúa de vínculo antropológico entre carne y Espíritu[403], ya se trate de hombre o mujer.

Por último, es cierto que tampoco ha faltado durante la historia una asociación imprudente y equivocada del género femenino con el pecado que no tiene sus raíces en la exégesis eclesial. Fácil y erróneamente se ha hecho de la mujer un símbolo del pecado y de la perdición que tiene su origen en Eva al inducir a Adán al pecado[404]. Es de reconocer que en la misma Biblia está presente cierta asociación entre lo malo, lo sensual y lo femenino, pero hay que purificar la interpretación para no descarriar a malentendidos. Lo femenino no aparece como lo negativo mientras lo masculino destella como lo diametralmente opuesto positivo. Como decía el cardenal alemán, "es verdad que el elemento de lo malo, lo sensual y lo femenino van juntos en la figura de la prostituta babilónica; pero esto sólo respondería a una mentalidad gnóstica si, por otro lado, el bien sólo apareciera en figura masculina"[405]. En la misma lógica, esta mentalidad gnóstica sería tan injusta como parcial al quedarse con todas aquellas advertencias bíblicas sobre la mujer como ocasión de pecado de la que hay que guardarse, sin atender a aquellas otras citas, especialmente de la literatura sapiencial, que la elogian y engrandecen en sus virtudes y como perfecta compañera del hombre[406].

---

[402] Cf. A. ORBE, *Teol. de San Ireneo I*, p. 303.
[403] Cf. *Id*., p. 381.
[404] Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De opificio mundi* 53, 151; Francisco Lisi (trad.), *Filón de Alejandría, Obras completas*, Vol. I, José Pablo Martín, Francisco Lisi y Marta Alesso (eds. y trads.), Trotta, Madrid 2009, p. 151: "El principio de vida culpable llega a ser para él [el hombre] la mujer"; F. NIETZSCHE, *El Anticristo*, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Alianza, Madrid 2013, p. 106: "La mujer fue el *segundo* fallo de Dios. «La mujer es, por su esencia, serpiente, Eva» –esto lo sabe todo sacerdote; «de la mujer vino *todo* infortunio al mundo»". Como se ve, el filósofo alemán parece enfocar sus propias consideraciones de la mujer sobre la conciencia de la Iglesia. Cf. también *Ecce homo*, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Alianza, Madrid 2011, pp. 81-82.
[405] J. RATZINGER, "El signo de la mujer", p. 31.
[406] Cf. *Prov* 31, 10-31; *Si* 26, 13-18; cf. SAN JUAN PABLO II, *Catequesis* 38 (4); 3 de septiembre de 1980. Todas las catequesis de S. Juan Pablo II sobre el amor humano están recogidas del volumen *Hombre y mujer los creó. Catequesis sobre el cuerpo humano*, Cristiandad, Madrid 2010[2].

II. PRESENCIA DE RASGOS GNÓSTICOS EN LA ANTROPOLOGÍA DE GÉNERO

"La actual crisis tiene raíces en el pasado, pero yo no exageraría buscando causas y razones muy antiguas"
JOSEPH RATZINGER, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia Católica ante el nuevo milenio*. Palabra, Madrid 2005[5], p. 189.

Tras haber expuesto las características principales y posiblemente relacionables de la antropología gnóstica, procedemos al contraste con la antropología *gender* para cerciorar en qué elementos se ensamblan, en qué comparten algún criterio o patrón común, e indagar si aquel gnosticismo puede poseer ciertos elementos comunes con la teoría *gender* que hoy se impone de modo similar al que se imponían aquellas enseñanzas gnósticas en los primeros siglos. Ciertamente, sobre la lectura del primer bloque ya se han podido otear detalles comunes y llenos de significación, pero sería necesario dedicarles más espacio. Además, han ido emergiendo, y son necesarios de indagar al menos, ciertos puntos éticos, o llamémoslos mejor existenciales de cada sistema, no por un ánimo de descalificar sino porque "la disciplina es un indicio de la doctrina"[407]. De momento, a vista general se percibe un gran punto entre ambos pensamientos: la transformación de las relaciones básicas del ser humano: consigo mismo, con los demás, con la creación, con Dios.

Por ello, en orden a este gran punto irán dirigidas las consideraciones restantes que realicemos, estructuradas por otros dos bloques (III y IV) con sus respectivos capítulos que versarán sobre temas como la esencia del ser humano como hombre-mujer y su relación, el problema de la naturaleza, el rechazo de la creación, la modificación artificial del ser humano…

[407] TERTULIANO, *De praescr.* XLIII, 2: "doctrinae index disciplina est".

Antes de comenzar, hay que reconocer la escabrosidad que nos encontramos ante dos corrientes de pensamiento que ya son complejas *per se*, previamente a su mutua relación. Como ya afirmó Puech en la primera mitad del siglo XX: "El gnosticismo es uno de los problemas más complicados que puedan ofrecérsele al historiador de las religiones, y sigue siendo extremadamente oscuro incluso para los mismos especialistas"[408]. Aunque mucho se ha investigado desde entonces, nunca dejará de ser un tema complicado. Otro tanto se podría decir del género en cuanto a su carácter dificultoso. Por tanto, complejidad por ambas partes y cuánto más al tratar de ensamblarlas, ya que parten de concepciones muy diferentes, esquemas antropológicos muy distintos, de lenguajes muy lejanos y unos casi dos milenios de distancia. En resumen, modos muy distintos, aunque no opuestos. Hay que añadir otra dificultad: no es lo mismo lo que los antiguos tenían por "antropología" que lo que hoy se concibe por tal. Así, las doctrinas antropológicas antiguas iban acompañadas generalmente de una cosmogonía, antropogonía, escatología, una teología y todo un programa sistemático que explicaba y giraba en torno al hombre y sus dimensiones colaterales.

Por ello, la forma de discurrir gnóstica sobre el ser humano era esencialmente teológica con perspectivas y preocupaciones soteriológicas[409] y escatológicas. Incluso se podría apurar la cuestión y matizar que lo único que interesaba al gnóstico de la teología era (la preocupación por) su propia salvación.

En cambio, la antropología de género se aleja del lenguaje propiamente teológico, del concepto de Dios, ya que "el patriarcado tiene a Dios de su parte"[410], aunque el *gender* no renuncia a un estilo en ocasiones curiosamente transcendente. Así, renuncia al prisma de la salvación sustituyéndolo por el de la liberación, que viene a comprender, a fin de cuentas, el papel soteriológico, el eje vertebrador y la principal preocupación del *gender*.

Así como, en muy resumidas cuentas, el gnóstico pretendía salvarse (liberarse) de este mundo creado y material; la teoría *gender* ansía y promete la liberación (salvación)

---

[408] "Où en est le problème du gnosticisme?", p. 145: "le gnosticisme est un des problèmes les plus compliqués qui puissent se proposer à l'historien des religions, et it demeure encore extrêmement obscur pour les spécialistes eux-mêmes".

[409] Cf. *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi I*, Introd. general, p. 68: "La antropología gnóstica, al igual que su cosmología, está subordinada a la soteriología"; cf. también p. 74: "Todo el sistema gnóstico se halla orientado, en último término, a la soteriología, a la salvación, al rescate de esa chispa divina inmersa, desgraciadamente, en la materia"; cf. ROMANO PENNA, *op. cit.*, p. 211: "El gnosticismo, a pesar de sus múltiples ramificaciones, es un sistema soteriológico".

[410] KATE MILLETT, *Sexual Politics*, Doubleday and Company 1970; versión castellana: *Política sexual*, Ana María Bravo García (trad.), Cátedra, Universitat de València 1995, p. 114.

de la condena milenaria que entrañan las circunstancias biológicas ínsitas y contingentes de la naturaleza creada y propia de este mundo material, e incluso se propone sobreponerse a los límites de la realidad existente. Todo ello a través de un discurso materialista y negador de Dios, que está presente ya desde la época de los filósofos griegos, pues, generalmente, al materialismo, en cuanto la antropología, le sigue de cerca el ateísmo respecto a la teología[411].

Esta visión se manifiesta hoy a través de propuestas sociales y especialmente antropológicas centradas en la dimensión sexual desde un sincretismo filosófico que parte de un negacionismo de las estructuras naturales, biológicas, metafísicas y ontológicas del ser humano. De esta forma, se puede decir que la salvación gnóstica tiene un enérgico sentido de liberación[412] que no deja de coincidir con la actual liberación del género que pasa sumisa por el aro de la negación del orden creado. De hecho, la continua negación alcanza un increíble poder psicológico en el que el nihilismo puede ser a la vez raíz y fruto. Con acierto expresa Nietzsche la desazón del hombre loco después de haberlo aniquilado todo:

> "¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos al desatar esta Tierra de su Sol? ¿Hacia dónde va ella ahora? ¿Adónde vamos? ¿Alejándonos de todos los soles? ¿No estamos cayendo continuamente? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Existe todavía un arriba y abajo? ¿No estamos vagando como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del vacío? ¿No hace ahora más frío que antes? ¿No cae constantemente la noche, y cada vez más noche? ¿No es preciso, ahora, encender las linternas en pleno día? …"[413].

Así, no sin razón, se ha afirmado recientemente que ya son diversas fuentes y autores los que reconocen al paradigma gnóstico como categoría válida para la interpretación de la modernidad y también de la postmodernidad filosófica[414].

---

[411] Cf. MANUEL GUERRA GÓMEZ, "Dios y el hombre, la Antropología y la Teología", pp. 522-524. Corresponde al capítulo 4.3, "Materialistas en cuanto la antropología, ateos respecto a la teología", del artículo citado en las páginas señaladas.
[412] Cf. H.-CH. PUECH, "La gnose et le temps", pp. 261-262.
[413] *La gaya ciencia* 125, Akal/ Básica de bolsillo, Charo Greco y Ger Groot (trads.), Madrid 2016.
[414] Cf. STEFANO ABBATE, "La destrucción de la naturaleza por parte de la gnosis", p. 411.

1. Reviviscencia actual del gnosticismo

"Tal vez no sea demasiado temerario decir que nos hallamos en un momento decisivo de la historia del problema del gnosticismo"[415]

Desde hace décadas, el ritmo de la historia conjugado con un comportamiento peculiar del hombre transparenta una repetición de tendencias, recapitulación de incidencias, recreación de razonamientos, que informan sobre un nítido retorno de aquella gnosis antigua actualizada con aires modernos. Tan clara resulta esta percepción que ya hace unos treinta años, en el año 1991, se dedicaba un número de la Revista Católica Internacional *Communio* a esta cuestión[416], donde un eximio exponente confirmaba que "en la actualidad, al igual que en épocas de grandes mutaciones, vuelve a renacer el fantasma de la gnosis"[417].

Cada vez son más los especialistas y estudiosos que aseguran que, al disertar sobre el gnosticismo, estamos hablando tanto de ayer como de hoy. Por extraña que pueda resultar esta doctrina antigua a los oídos contemporáneos, parece no carecer de actualidad en razonamientos que, incluso sin saberlo, participan sutilmente o no de aquel patrón de pensamiento. Por ello, no faltan hoy quienes comienzan a denunciar su "alarmante actualidad"[418], ya que vuelve a suscitar defensores y cierto atractivo en nuestros días[419].

Ciertas concepciones cristianas actuales, que ensalzan unilateralmente la dimensión espiritual, entienden la salvación como algo meramente interior donde la carne tiene un papel secundario o nulo. Estas formas de concebir al ser humano y su salvación hacen que aquel antiguo gnosticismo sea un peligro perenne de una errada comprensión bíblica donde se puede encontrar alguna familiaridad con nuevos movimientos espiritualistas[420]. Es algo observable que muchos cristianos no hablan hoy tanto de salvación cuanto de liberación (interior), aunque ésta contenga tintes relativamente soteriológicos. Precisamente aquí está presente la actualización de aquel viejo gnosticismo, ya

[415] H.-CH. PUECH, "Où en est le problème du gnosticisme?", p. 183: "Peut-être n'est il-pas trop téméraire de dire que nous sommes à un tournant décisif de l'histoire du problème du gnosticisme".
[416] Cf. *El retorno de la gnosis*, *Communio*, mayo-junio 1991, pp. 192-280.
[417] EUGENIO ROMERO POSE, "La tentación de la gnosis ayer y hoy", p. 195.
[418] Cf. FRANCISCO, *Gaudete et exsultate* 35; cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Placuit Deo*, sobre algunos puntos de la salvación cristiana (22 de febrero de 2018).
[419] Cf. FRANCISCO, *Lumen fidei* 47.
[420] Cf. *Placuit Deo* 3.

denominado como neognosticismo[421], que reduce la salvación integral del hombre a una cuestión interior y subjetivista, donde cada uno considera mejor en qué consiste dicha salvación en la que la carne, como principio material, no tiene parte.

Por otro lado, resurge entre sombras un gnosticismo sutil y latente en las nuevas concepciones antropológicas que tratan de presentar al hombre perfecto, omnisciente, elitista, libre de contingencias, que sobresalga de lo que acomuna a los simples y débiles. Así como las teorías gnósticas se exponían en los primeros siglos a través de complejos y elaborados mitos, de forma similar se exhiben hoy esmeradas propuestas neognósticas que buscan una paradójica salvación mediante la erradicación a través de confusos términos, elaborados razonamientos y artefactos lingüísticos (eugenesia, eutanasia, igualdad social…). Estas manifestaciones llevaban a Eugenio Romero Pose a la sensación de que:

> "Es como si estuviésemos asistiendo a la resurrección de viejos mitos gnósticos en los que sólo unos pocos, los perfectos, merecen el nombre de hombre auténtico. Sólo éstos merecen y adquieren la salvación, mientras que todos los demás están inexorablemente abocados a la aniquilación"[422].

La actualidad de la gnosis queda patente en cada vez más artículos y libros de estudiosos contemporáneos como J. Vernette[423], Carl Gustav Jung, Joan Petru Culianu[424], Hans Jonas[425], Jakob Taubes[426], Giovanni Filoramo[427], Hans Blumenberg[428], Peter

[421] Cf. *Placuit Deo* 11.
[422] *Raíces cristianas de Europa*, p. 164.
[423] Cf. "Réveil de la gnose", *Études* 366 (1987), pp. 375-387.
[424] Cf. *Gnosticismo e pensiero moderno,* "L'Erma", Roma 1985; *I miti dei dualismi occidentali: dai sistemi gnostici al mondo moderno,* Jaca Book, Milano 1989.
[425] Cf. *Gnosis und Spätantiker Geist,* publicado en Alemania, 1934; traducción castellana: *La Gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística,* Intitució Alfons el Magnànim. Diputació, Valencia 2000.
[426] Cf. *Religionstheorie und politische Theologie,* vol. II*: Gnosis und Politik,* Schömingh, München-Paderborn 1984.
[427] Cf. *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio,* Laterza, Roma-Bari 1990; cf. también *A History of Gnosticism,* introduction, pp. XI-XIX.
[428] Cf. *Sekularisierung und Selbstehauptung,* Suhrkamp, Frankfurt 1974 (2ª edición de *Die Legitimität der Neuzeit*).

Koslowski[429], Étienne Couvert[430], Claude Labrecque[431], Gian Carlo Benelli[432], A. del Noce[433], Eugenio Romero Pose[434], Kirsten J. Grimstad[435], Joe E. Morris[436], Ennio Innocenti[437], Stefano Abbate[438], Fabrizio Fiorini[439]… Por ejemplo, Fiorini muestra a lo largo de la segunda parte de su libro (pp. 123-188), cómo el neognosticismo se ha ido gestando desde el siglo XIX a través de logias, de estructuras masónicas y de la creación de nuevas iglesias gnósticas[440] que atestiguan ser descendientes de Jesús por vía joanea, como, por ejemplo, la *Iglesia Joanita de los Cristianos Primitivos*, fundada en 1828 por Bernard Raymond Fabré-Palaprat (1773-1838). En este proceso neognóstico resaltan figuras como Julès Doinèl (1842-1902), fundador de la Iglesia Gnóstica Universal y recordado como Valentín II, en honor al fundador de los valentinianos del siglo II, quien afirmaba que la Palabra de Dios le había revelado que él era la reencarnación del profeta Nehemías y quien se dedicó a consagrar obispos y convocar sínodos en su Iglesia Gnóstica, dotándola de un catecismo y de rituales[441]. De modo similar, Jean Monod (1800-1896) se autoproclamaba el nuevo Mesías y el Cristo retornado a la Tierra[442], siendo también importantes otros nombres como Jean Bricaud, Theodor Reuss, Arnold Krum-Heller y un largo etcétera.

Pero, dado que hoy no apreciamos a simple vista los conventículos, agrupaciones y comunidades gnósticas tal y como se daban allá por los siglos II y III d.C., ¿en qué sentido y en qué dimensión se percibe esta puesta al día del gnosticismo? Especialmente, en lo político y lo social, que hoy viene a redundar en lo ideológico. Esta actualización del

---

[429] Cf. *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie,* Wiss. Buchges., 1988, (obra de varios autores, dirigida por Koslowski), donde habla de la Edad Moderna como "una época de gnosticismo secularizado": p. 391.
[430] Cf. *La Gnose universelle*, Editions de Chiré, Poitiers 1993.
[431] Cf. *Les voiliers du crépuscule: Essai sur les nouvelles planches de salut (Sectes et Gnose),* Editions Paulines, Montréal 1986, donde muestra la gnosis como denominador común de las sectas, cuestión en la que ha insistido en varias ocasiones E. ROMERO POSE, cf. "La tentación de la gnosis ayer y hoy", p. 195, nota a pie 1; "El pensamiento teológico de San Ireneo de Lión. El gnosticismo, madre de todas las sectas", p. 588.
[432] Cf. *La Gnosis: il volto oscuro della storia*, A. Mondadori, Milano 1991.
[433] Para los autores y obras hasta aquí mencionados sobre actualización del gnosticismo, cf. MANUEL GUERRA GÓMEZ, *La gnosis y sus rebrotes en nuestros días*, Discurso de ingreso en la Real Academia de Doctores de España (Madrid), 5 de abril de 2006.
[434] Cf. "La tentación de la gnosis ayer y hoy".
[435] Cf. *The Modern Revival of Gnosticism and Thomas Mann Doktor's Faustus*, Camden House, New York 2002.
[436] Cf. *Revival of the Gnostic Heresy*, Palgrave McMillan, New York 2008.
[437] Cf. *La gnosi spuria. Dal'Ottocento ai nostri giorni*, Città ideale, Prato 2013.
[438] Cf. *La destrucción de la naturaleza por parte de la gnosis*, p. 411.
[439] Cf. *I figli della conoscenza*.
[440] Cf. *Id.*, pp. 124ss.
[441] Cf. *Id.*, pp. 128-130.
[442] Cf. *Id.*, p. 128.

gnosticismo tiene mucho que ver con el sometimiento y domesticación de la dimensión religiosa y espiritual a los principios y poderes seculares desde la Edad Media, y a la sola luz de la razón (racionalismo) desde la Ilustración. Entre todos los autores citados, seguramente otra figura iluminadora del siglo XX para disertar sobre esta revitalización del gnosticismo sea Eric Voegelin. El filósofo político germano-americano ya advirtió a mediados del siglo XX que en esencia la modernidad (política) se caracterizaría por el crecimiento del gnosticismo[443].

Voegelin no ha tenido reparos en señalar al gnosticismo como raíz y origen de todos los movimientos de masas actuales, ya sean políticos (marxismo, comunismo, fascismo, nacional-socialismo…) o de otra índole social o filosófica, tales como ideologías y corrientes intelectuales propias del modernismo (humanismo liberal, idealismo, progresismo, positivismo, psicoanálisis y sus variantes, neopositivismo[444], existencialismo, y todas las ramificaciones que de estos movimientos divergen y que comparten características análogas a aquellas sectas heréticas de los primeros siglos[445]) y también otros -ismos no contemplados en la obra de Voegelin (feminismo, *genderismus*, ecologismo, catastrofismo, animalismo, vegetarianismo, transhumanismo…). "Ninguno de los movimientos citados comenzó por las masas, sino que todos han partido de la intelectualidad y de grupos pequeños"[446]. ¿Acaso no se les podría denominar las nuevas familias del complejo neognóstico? Voegelin insiste, además, en el carácter autodestructivo de la política gnóstica en el sentido de que, a base de promesas de paz, conduce más bien a la guerra[447], y en la medida en que se posiciona indiferente ante la estructura de la realidad[448].

Según Voegelin, es patente la desviación gnóstica que consiste en creer la divinidad como algo alcanzable a costa de rechazar la limitación humana, ya sea rechazando la dimensión material de la existencia, como ocurre en el gnosticismo primitivo, ya sea rechazando la dimensión divina de la existencia, y la posesión de un completo dominio

[443] Cf. E. VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, pp. 155 y 163; HORACIO M. SÁNCHEZ DE LORIA PARODI, "El gnosticismo político", *Sapientia*, Pontificia Universidad Católica Argentina, Vol LXX, Fasc. 235, 2014, (pp. 155-164) p. 157.
[444] Cf. ERIC VOEGELIN, *Los movimientos de masas gnósticos como sucedáneos de la religión*, pp. 7-8; versión inglesa: cf. *Modernity without Restraint*, p. 295.
[445] Cf. HORACIO M. SÁNCHEZ, *El gnosticismo político*, pp. 156-157.
[446] E. VOEGELIN, *Los movimientos de masas gnósticos como sucedáneos de la religión*, p. 8; versión inglesa: p. 295.
[447] Cf. *La nueva ciencia política*, p. 205.
[448] Cf. *Id.*, p. 207.

de la realidad material a través de una ideología que invariablemente plantea una salvación inmanente, es decir, en este mundo. El gnóstico moderno sustituye a Dios, es decir, lo desconocido, por su propia omnisciencia gracias a su ideología, a su ciencia, evadiendo la región del misterio y apoyándose en sus pequeñas y limitadas conquistas intelectuales.

2. Breve presentación de la teoría *gender*

"¿Qué aporta de nuevo y cómo es utilizada la categoría género? En principio lo que básicamente aporta es una nueva manera de plantearse viejos problemas."

MARTA LAMAS, "La antropología feminista y la categoría de «género»", *Nueva antropología*. Estudios sobre la mujer: problemas teóricos, Ludka de Gortari (coord.), nº 30, Iztapalapa noviembre 1986, pp. 173-198

Desde luego y por lo pronto, a cualquiera le sonará más cercana y popular la nueva teoría *gender* que aquella lejana y casi desconocida teoría gnóstica. Son muchos los mensajes encapsulados, clichés y *slogans* que continuamente se repiten por los medios de comunicación y llegan a los oídos de todos, pero es significativo conocer quiénes son y qué dicen sus autores, cuáles son sus influencias, en qué consiste su doctrina original previa, antes de que los medios la abrevien para hacérnosla llegar *in nuce* a nuestros oídos y de forma "comprensible".

Esta teoría de género parece ser un resultado no azaroso, un conglomerado final de diversos movimientos sociales, filosóficos, protestatarios, liberales, políticos, de liberación/revolución sexual, diversos pero convergentes, que han confluido a lo largo del siglo XX. Parece introducirse en definiciones que hasta el siglo XX resultaban asentadas. Así, discurriendo sobre la cuestión, un antropólogo preguntaba retóricamente al final del siglo XX:

> "¿El hecho de ser hombre o mujer es algo que viene dado por la biología? ¿Se nace hombre o mujer sin que la educación tenga nada que ver en esas

definiciones? ¿Acaso las concepciones del género varían según las culturas, las épocas y las circunstancias?"[449].

Lo primero que nos debe ocupar es indagar qué anuncia la teoría *gender*[450] sobre el ser humano, hay que ver "cómo y dónde se construye el género"[451], cómo empezó a utilizarse y aparecer el término género[452] y qué supone ese nuevo uso. En definitiva, hay que dejar que la antropología de género hable por sí misma sobre sí misma. Estamos ante una antropología que se antoja algo poliédrica por la multitud de facciones que presenta. Ciertamente, resulta un problema difícil de abordar y sintetizar ya que recoge una amalgama selecta de dimensiones polifacéticas y parece no presentar una atribución unívoca del género[453], aunque se resume en su pretensión de remover y reformular las categorías antropológicas[454], en "subrayar la centralidad que tiene el género como principio organizador y normativizador de los sistemas sociales"[455], en un "rechazo radical ante los pilares que sostiene la interpretación antropológica"[456], en "descomponer las categorías del pensamiento antropológico"[457], "en la deconstrucción de la

[449] JAMES LOWE PEACOCK, *The Anthropological Lens. Harsh Light, Soft Focus*, Cambridge University Press (1986) 2001[2], p. 57.
[450] Cf. SUSANA NAROTZKY, *Mujer, mujeres, género. Una aproximación crítica al estudio de las mujeres en las Ciencias Sociales*, CSIC, Madrid 1995, pp. 7-8 (Prólogo de Reyna Pastor): "Un nuevo enfoque teórico se ha desarrollado últimamente por especial influencia de las ciencias sociales anglosajonas y del feminismo; se trata del *género* (el *gender* de los norteamaericanos) como una construcción social y cultural que se articula a partir de definiciones normativas de lo masculino y lo femenino, que crean identidades subjetivas y relaciones de poder tanto entre hombres y mujeres como en la sociedad en su conjunto".
[451] J. BUTLER, *Gender trouble. Feminism and subversion of identity*, Routledge, Chapman & Hallpp. New York, pp. 7-8.
[452] Cf. AURELIA MARTÍN CASARES, *Antropología de género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*, Cátedra, Instituto de la Mujer, Universitat de València 2008[2], pp. 34-36.
[453] Cf. J. BUTLER, *Gender Trouble*, p. 66; cf. A. MARTÍN CASARES, *Antropología de género*, p. 36: "No existe una definición univoca del género, ya que su significado está sujeto a constantes precisiones"; cf. MARTHA MIRANDA-NOVOA, "Diferencia entre la perspectiva de género y la ideología de género", *Díkaion*, vol. 21, nº 2, Chía (Colombia), diciembre 2012, (pp. 337-356) p. 343: "La noción de género como categoría analítica tampoco ha gozado de unidad en su significado sino, por el contrario, ha sido objeto de variadas interpretaciones que suscitan ambigüedad al momento de ser utilizadas".
[454] Cf. J. BUTLER, *Gender Trouble*, p. 128; versión castellana: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Mª Antonia Muñoz (trad.), Paidós, Barcelona 2007, p. 253: "La táctica más insidiosa y eficaz es, al parecer, una apropiación y reformulación total de las propias categorías de identidad, no sólo para negar el «sexo», sino para organizar la concurrencia de numerosos discursos sexuales en lugar de la «identidad» con propósito de conseguir que esa categoría, en cualquiera de sus formas, sea permanentemente problemática"; cf. J. BUTLER, *El género en disputa*, p. 52: "Y la tarea consiste en elaborar, dentro de ese marco constituido [el de Marx], una *crítica de las categorías de identidad* que generan, naturalizan e inmovilizan las estructuras jurídicas actuales".
Cf. HENRIETTA MOORE, *Antropología y feminismo*; Jerónima García Bonafé (trad.), Cátedra, Madrid (1991) 2009[5], p. 222: habla de "descomponer las categorías del pensamiento antropológico".
[455] BEATRIZ GIMENO, "Violencia de género versus violencia doméstica. La importancia de la especificidad", *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol. 14, nº 32 (2009), Caracas, (pp. 27-42) p. 37.
[456] HENRIETTA MOORE, *Antropología y feminismo*, p. 217.
[457] *Id*., p. 222.

biologización de la feminidad"[458], en "replantearse de manera radical las nuevas construcciones ontológicas[459] de la identidad"[460], en "saquear el Logos y teorizar a partir de las ruinas del Logos"[461]. No se trata de una alteración de categorías sociales cualquiera, pues el cambio está bien especificado como estrategia: "Para lograr cualquier cambio significativo será preciso modificar la concepción de esas cuatro estructuras: la producción, la reproducción, la sexualidad y la socialización"[462]. Este denominador común de transformar los principios no es inocente ni azaroso, pues se persigue bajo la conciencia común de que "cuando un principio se altera, forzosamente cambian muchas cosas que derivan de él"[463].

Las bases filosóficas en que se arraiga el género son muchas y muy variadas como para poder desarrollar aquí. Iremos deteniéndonos en aquéllas que despuntan según el tema que tratemos. Sin embargo, cabe resaltar como destacable que el género va acompañado en diversos aspectos por un feminismo radical que se va pergeñando a lo largo del siglo XX, sustentado por determinados movimientos filosóficos, apoyado por un tecnoliberalismo e impulsado por la revolución sexual[464]. Kate Millett explicaba en qué debía consistir aquella revolución:

> "Una revolución sexual requeriría, como primer medida, la desaparición de los tabúes e inhibiciones sexuales que coartan las actividades que más seriamente amenazan la institución patriarcal del matrimonio monogámico:

[458] A. MARTÍN CASARES, *Antropología de género*, p. 43.
[459] La aparición del término "ontología" ayuda a considerar el alcance de las intenciones de quien habla. ¿Cómo puede apoyarse en la ontología una exponente de una corriente que rechaza el legado clásico del que forma parte la metafísica? Si la antropología de género recurre a argumentos ontológicos corre el riesgo de desdecirse y caer por su propio peso. Resultan contradictorios los argumentos ontológicos en aquella teoría que rechaza *quod est* y lo suplanta por *quod volo* o *quod sentio*, una voluntad y un sentimiento que, sin duda, forman parte de la realidad ontológica de la persona, pero que no constituyen ni se identifican con el *ser* de la persona.
[460] J. BUTLER, *Gender Trouble*, p. 5: "A radical rethinking of the ontological constructions of identity appears to be necessary…".
[461] J. BUTLER, *Bodies that matter. On the discursive limits of 'Sex'*, Routledge, New York & London 1993, p. IX; versión castellana: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*; Alcira Bixio (trad.), Paidós Ibérica, Barcelona 2002, p. 12.
[462] GERMAINE GREER, *The female eunuch*, 1970; versión castellana: *La mujer eunuco*, Mireia Bofill y Heide Braun (trads.), Kairós, Barcelona 2004, p. 393.
[463] ARISTÓTELES, *Generación de los animales* 766a 29-30. También conocido como *Reproducción de los animales*, Ester Sánchez (trad.), BCG 201, Madrid 1994. El estagirita afirma esta sentencia en un contexto de diferenciación entre principio masculino y femenino, aunque el axioma es absolutamente extensible y universal a otros muchos campos.
[464] Cf. *Actas del Congreso "50 años de mayo del 68"*, dirigido por la Dra. Dña. MARÍA LACALLE NORIEGA y celebrado en la Universidad Francisco de Vitoria 8-10 de noviembre de 2018, Madrid, vol. I.
Cf. WILHELM REICH, *La revolución sexual. Para una estructura de carácter autónoma del hombre*, Planeta, Barcelona 1993.

la homosexualidad, la «ilegitimidad», las relaciones entre adolescentes y la sexualidad prematrimonial y extramatrimonial" [465].

Asimismo, como iremos viendo, algunas raíces filosóficas de las que parte son el existencialismo y el marxismo, en los que nos detendremos brevemente por su especial influjo, y, por otro lado, el decontruccionismo y postestructuralismo de J. Derrida[466] y Foucault, el pansexualismo de Freud, el evolucionismo, el hedonismo, el movimiento del 68[467], bien arraigados en documentos contemporáneos del género y del feminismo[468]. También está fuertemente enraizado en la lucha de clases marxista, influenciado por las teorías freudianas y el constructivismo social.

De un modo similar, el *gender* no despreciará a quien en su momento no tuvo nada que ver con una teoría de género entonces inexistente, pero de quien todos los especialistas de género han bebido: Nietzsche y su legado sobre la naturaleza y la materia como señalaremos.

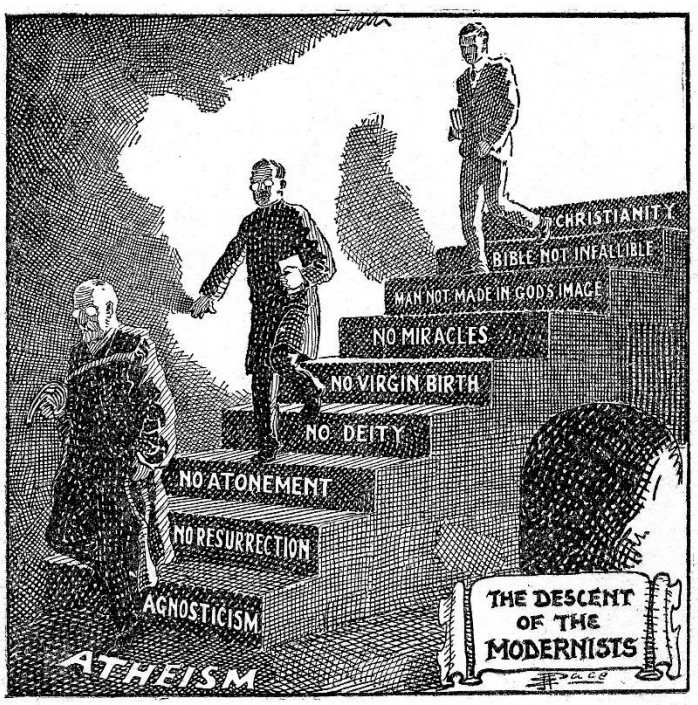
2.1. Bases filosóficas no tan cercanas en el tiempo

> *"No es el hecho de utilizar las mismas piedras lo que hace a unos arquitectos discípulos de otros. Es el hecho de elaborar un mismo estilo, aunque sea con materiales diferentes"*
>
> LOUIS BOUYER, *Le rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie*, Cerf, Paris 1962; versión castellana: *El rito y el hombre. Sacralidad natural y liturgia*; Andrés Sánchez Pascual (trad.), Estela, Barcelona 1967, p. 38

Sin embargo, creemos que sería ingenuo y sesgado mencionar los movimientos anteriormente citados (marxismo, revolución sexual del 68, feminismo, freudianismo,

[465] KATE MILLETT, *Política sexual*, p. 128.
[466] Cf. *Desconstrucción y pragmatismo*, Paidós, Buenos Aires 1998.
[467] Cf. ÁNGELA APARISI MILLARES, "Ideología de género: de la naturaleza a la cultura", *Persona y Derecho* 61, Universidad de Navarra 2009, (pp. 169-193) p. 171.
[468] Cf. CRISTINA MONEREO ATIENZA, "Reflexiones de género sobre igualdad sustancial, aborto, un análisis desde el cine", *Artículo 14*, n. 30, mayo 2009, (pp. 4-12) p. 6: "la reflexión crítica tiene que ir más allá y dirigirse a desmantelar o *deconstruir* completamente el sistema patriarcal actual".

deconstruccionismo, existencialismo…) como único *humus* de la actual antropología de género, pues no todas las raíces del *gender* arraigan en los siglos XIX-XX o en las últimas teorías filosóficas. No estamos simplemente ante un "cambio de época", pues para llegar a las conclusiones del género se necesitan más siglos de cocción en los que el pensamiento –no sólo antropológico– va dando lentos y pequeños giros con puntuales hitos históricos. En la historia de la humanidad y del pensamiento nada suele ocurrir repentinamente, siempre hay una gradación, un proceso.



La obra señalada, *The Descent of the Modernists*, de E. J. Pace (1924), es un ejemplo artístico, con una perspectiva más teológico-filosófica, que prueba que los grandes cambios se operan lentamente. Consideramos que esta representación sigue siendo gráfica y útil para figurarnos lo que ha ocurrido en la vertiente antropológica.

De modo análogo al procedimiento que hemos tomado con la antropología gnóstica, no es nuestro el propósito de desarrollar la complejidad de dimensiones, movimientos, corrientes de donde brota el género y que lo conforman, pero sí resulta conveniente señalar la asociación no forzada entre el profundo cambio de pensamiento humanístico que se dio incluso antes de Descartes y el discurrir antropológico que encontramos en las teorías de género.

En primer lugar, hay que adelantar que todos los cimientos lejanos del género descansan sobre la misma base general del racionalismo subjetivista, donde también

reposaban las posturas gnósticas, aunque en coordenadas distintas. A nuestro juicio, uno de los puntos principales que empieza a desviar la trayectoria antropológica, el *sens hominis*, es el cuestionamiento de la teleología. Como sugirió Henri de Lubac, "suprimir el término es suprimir la dirección de la carrera"[469]. De este modo, si no hay término ni dirección, ¿para qué correr una carrera fatigosa?

En el Medievo tardío, Ockham y Juan de Buridán se opusieron a la teleología, pues según ellos sólo existe finalidad en la acción consciente, esto es, el fin de los procesos naturales reside fuera de ellos, en la conciencia divina, a saber[470]. Enrique Eduardo Burguete explica el ejemplo propuesto por Ockham sobre la flecha:

> "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"[471].

Más adelante Francis Bacon descatalogaba directamente la inutilidad de la teleología como una "inquisición estéril que, como una virgen consagrada a Dios, nada pare"[472].

A final del siglo XV, en 1487 el humanista Pico della Mirandola preparó un discurso preparado para un debate que finalmente nunca fue pronunciado. El *Discurso sobre la dignidad del hombre* pasó de mano en mano hasta publicarse de forma póstuma y curiosamente no menciona en ningún momento la dignidad. Reproducimos un fragmento célebre y significativo en el que se desmarca del concepto de naturaleza humana legado por la Escolástica:

---

[469] *Sur les chemins de Dieu*, Éditions du Cerf, Paris 1983; versión castellana: *Por los caminos de Dios*; Leandro de Sesma (trad.), Encuentro, Madrid 1993, p. 56.
[470] Cf. ROBERT SPAEMANN, "Teleología natural y acción", *Anuario filosófico* 1991 (24), (pp. 273-288), p. 276.
[471] ENRIQUE EDUARDO BURGUETE MIGUEL, "Revisión crítica de la ideología de género a la luz del realismo metafísico", *Cuadernos de Bioética* nº29 (95), 2018, (pp. 25-37) p. 29.
[472] F. BACON, *De dignitate et augmentis scientiarum* III, 5, compilado en *The Works of Lord Bacon*, W. Ball (ed.), Londres 1837, p. 340: "inquisitio sterilis (…) et tanquam virgo Deo consecrata, (quae) nihil parit"; cit. en R. SPAEMANN, "Teleología natural y acción", p. 276.

> "Así pues, (Dios) tomó al hombre, obra de naturaleza indefinida y, colocándolo en la zona intermedia del mundo, le habló de esta forma: «No te hemos dado una ubicación fija, ni un aspecto propio, ni peculio alguno, ¡oh Adán!, para que así puedas tener y poseer el lugar, el aspecto y los bienes que, según tu voluntad y pensamiento, tú mismo elijas. La naturaleza asignada a los demás seres se encuentra ceñida por las leyes que nosotros hemos dictado. Tú, al no estar constreñido a un reducido espacio, definirás los límites de tu naturaleza según tu libre albedrío, en cuyas manos te he colocado. Te he situado en la parte media del mundo para que de ahí puedas ver más cómodamente lo que hay en él. Y no te hemos concebido como criatura celeste ni terrena, ni mortal ni inmortal, para que, como arbitrario y honorario escultor y modelador de ti mismo, te esculpas de la forma que prefieras». Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas. ¡Oh suma libertad de Dios padre, oh suma y admirable suerte del hombre al cual le ha sido concedido obtener lo que desee, ser lo que quiera!"[473].

Como se puede ver, el fragmento presenta varios conceptos en germen que se prestarán fácilmente a una comprensión *sui generis* en los siglos siguientes hasta desembocar en el *gender*, e incluso en el transhumanismo. Se puede contemplar un enaltecimiento de la dimensión volitiva de la cual se sigue la realidad *("para que así puedas tener y poseer el lugar, el aspecto y los bienes que, según tu voluntad y pensamiento, tú mismo elijas"*; y también: *"¡oh suma y admirable suerte del hombre al cual le ha sido concedido obtener lo que desee, ser lo que quiera!"*). No es difícil deducir del texto una "naturaleza indefinida", esto es, una naturaleza humana creada en *tabula rasa*, capaz de autogestionarse y autodiseñarse (*"escultor y modelador de ti mismo, te esculpas de la forma que prefieras"*), como si se tratara de un ser creado a la mitad que ha de completarse. Asimismo, es observable una noción de naturaleza humana exenta de leyes y no ceñida a ningún límite (*"la naturaleza asignada a los demás seres se encuentra ceñida por las leyes que nosotros hemos dictado. Tú, al no estar constreñido a un reducido espacio, definirás los límites de tu naturaleza según tu libre albedrío"*). Esta

[473] GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, P. J. Quetglas (ed.), Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona 1988, pp. 50-51. Hemos insertado ligeras variaciones en escasas palabras en la traducción de Quetglas de cara a una mejor comprensión.

ausencia de límites recuerda a aquello que Alfredo Marcos ha reflexionado a colación de un texto de Ortega y Gasset donde Marcos se centra en el adverbio "ilimitadamente":

> "Da la impresión de que el ser humano puede variar sin límites, de que su cuerpo no constituye una fuente de limitaciones para el mismo, o en todo caso, que constituye una fuente externa de constricciones. El ser humano, como tal, gozaría de una plena e indeterminada libertad para hacer de sí lo que desee, de modo «ilimitadamente variable»"[474].

Ante esta visión, no extraña que esta intervención de Pico sea bien acogida por el portavoz actual del transhumanismo, Nick Bostrom[475]. Tampoco sería de extrañar su bienvenida por Judith Butler, Donna Haraway y el *gender* en general.

A partir de esta época, el ser humano empieza a entender la voluntad, la libertad, la elección como forma de enseñoramiento sobre la realidad, dejando caer todo el peso de la estructura antropológica sobre la capacidad de elección y sobre una voluntad desencajada de la libertad, dando pie, por ejemplo, al movimiento romántico del siglo XVII, donde "los fines de la persona dependen sólo de la libre elección de la misma"[476].

El deseo deja de ser esa expresión del anhelo del corazón humano hacia la realidad y su transcendencia pasando a ser un sinónimo de voluptuosidad referido a las pasiones de la concupiscencia. Dado que el sexo, cuando vivido como desenfreno incontrolable del deseo, da lugar a esclavitud, el hombre no se enorgullece de esa forma de vivir el sexo y lo esconde, pero la vivencia oculta del sexo da lugar a la represión, y toda represión ansía liberación. Así, nos topamos, por ejemplo, con la revolución sexual del 68, donde, entre gritos de liberación, lo que se pretende es, entre otras cosas, que aquel sexo esclavo de la concupiscencia deje de vivirse clandestinamente y sea bienvenido por una sociedad que ha estado alienada durante generaciones bajo la moral cristiana (= prohibición).

Otro ejemplo está en Lutero y el principio de la secularización del matrimonio que acompañó a su pensamiento. Lutero redujo el carácter sagrado del matrimonio, lo cual

---

[474] A. MARCOS, "Bases filosóficas para una crítica al Transhumanismo", *ArtefaCToS. Revista de estudios de la ciencia y la tecnología*, Vol. 7, No. 2 (2018), 2ª Época, (pp. 107-125) p. 115.

[475] Cf. *A History of Transhumanist Thought*, Oxford 2005.https://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf
Originally published in *Journal of Evolution and Technology* - Vol. 14 Issue 1 - April 2005; reprinted (in its present slightly edited form) in *Academic Writing Across the Disciplines*, eds. Michael Rectenwald & Lisa Carl (New York: Pearson Longman, 2011.

[476] JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA, "El pansexualismo de la cultura actual", *El corazón de la familia*, Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso", "Presencia y diálogo, 10", Madrid 2006, (pp. 339-376) p. 356.

desencadenó la reducción del matrimonio como unión de dos voluntades, lo cual desembocó más tarde en el matrimonio civil, inaugurado en la Revolución Francesa[477]. Al ser motivado por dos voluntades, según la ética mundana (*Weltethos*), y dado que la voluntad empezaba a ser comprendida bajo el dominio de la volubilidad, el matrimonio también podía ser disuelto por un cambio de voluntad, dando paso al divorcio. Más tarde, ya que se daba el matrimonio entre dos conveniencias, se ha pasado al matrimonio entre dos personas, sin especificar el sexo de ambas, e incluso pudiendo coincidir. Hay donde esta tuerca se ha girado todavía más, expresando que el matrimonio es la unión entre dos seres, lo cual incluye a los animales –cortesía de Peter Singer–.

Descartes aportó su pequeña contribución a todo este vasto proceso gestante, en cuanto que puso la base de una concepción mecanicista-materialista del cuerpo. El cuerpo es entendido como un reloj, es decir, como una maquinaria que el hombre controla y de la que dispone para cualquier objetivo. Este control del cuerpo va unido a la absolutización de la razón. El cuerpo o *res extensa* es una máquina que, sometida a unas leyes puramente mecánicas, esto es, físicas, ha de ser gobernada por el alma. El alma (*res cogitans*), por su lado, se caracteriza por obrar de forma libre y por su pleno señorío sobre el cuerpo. Consecuencia de este dualismo cartersiano es que la naturaleza queda a la total disposición y servicio del hombre, el hombre puede hacer lo que quiera consigo mismo y con la naturaleza.

Hume viene a ser otro pilar de este proceso como baluarte del empirismo y del neoempirismo[478]. La Ilustración con su lema *"liberté, égalité, fraternité"* consagra al hombre a la única guía de la luz de la razón. Una buena muestra de este afán luminoso es una frase de Condorcet en plena Revolución Francesa que resume de forma magistral la pretensión del pensamiento que se iba gestando: "Habrá un tiempo en que el sol brillará sobre una tierra de hombres libres que no tendrán más señor que su razón"[479]. De hecho, podremos contemplar cómo el *gender*, con pretextos más ilustrados que racionales, acabará acogiendo esas tres claves del lema ilustrado (*liberté, égalité, fraternité*) desfigurando su significado, pues las perspectivas de género entienden por libertad

[477] Más ampliamente desarrollado en JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA, "El pansexualismo de la cultura actual".
[478] Cf. ELENA POSTIGO SOLANA, "Bioética y transhumanismo desde la perspectiva de la naturaleza humana", *Arbor* 195 (792), abril-junio 2019, a507, p. 8, <https://doi.org/10.3989/arbor.2019.792n2008>; E. POSTIGO, "Transumanesimo e postumano: principi teorici e implicazioni bioetiche", *Medicina e morale* 59, 2009/2, (pp. 267-282) p. 276.
[479] JEAN-ANTOINE CONDORCET, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Antonio Torres del Moral y Marcial Suárez (eds.), Editorial Nacional, Madrid 1980, p. 230.

justamente aquello que la socava; consagran el lema "todos somos iguales", tan equívoco como ambiguo, en aras a la eliminación de toda diferencia; y llaman fraternidad a la alineación de motivos comunes y a una confraternización sin padre hasta el odio del que es, piensa y/o actúa de modo diverso, dibujando así un espectro de lo que desde antiguo se ha denominado κοινωνία. Es tal la urdimbre filosófica que se ha ido tejiendo a lo largo de los últimos siglos que Eugenio Romero Pose ha afirmado que "no es difícil apuntar en las mismas entrañas de la filosofía moderna matices que recuerdan la búsqueda racional gnóstica"[480].

2.2. Conexión y desconexión con el feminismo

> *"La tematización del género ha sido considerada, desde los años setenta, como un punto clave en la teoría feminista"*
>
> CRISTINA MOLINA PETIT, "Debates sobre el género", *Feminismo y filosofía*, Celia Amorós (ed.), Síntesis, Madrid 2000, (pp. 255-284) p. 255.

El género no se ha presentado en el siglo XX solo sino acompañado y propulsado por otros movimientos como el feminismo, y muchos de los pasos –no todos– que ambos han dado han sido conjuntos, por lo que se han servido de mutuo impulso durante un periodo considerable, a pesar también de sus diferencias. Peacock sintetiza cómo estos dos movimientos han confluido a causa de la mujer, afirmando que la "antropología de la mujer" surgió en los años setenta, no sólo con el fin de comprender a las mujeres, sino las relaciones de género, ya que se expandía la sospecha y preocupación creciente de que los teóricos de entonces –varones en su mayoría– elaboraban antropologías desde un "punto de vista masculino", con lo cual sus teorías resultaban sesgadas, parciales e inclinadas hacia un modo de ver el mundo masculinamente. Así, una nueva generación de antropólogos –antropólogas especialmente– comenzaron a hacer trabajos de campo lejos de Occidente observando la relación, identidad, orientación, roles del hombre y la mujer, analizando si existían relaciones de dominación masculina. Aunque –asegura

[480] "El pensamiento teológico de San Ireneo de Lión. El gnosticismo, madre de todas las sectas", p. 589.

Peacock– "irónicamente, el resultado fue que algunas investigaciones demostraron que, en otras culturas había bastantes mujeres en puestos de responsabilidad"[481]. Esto es lo que Moore llama la crítica de la «óptica androcéntrica» formulada por la «antropología de la mujer» en los años 1970[482]. Como alguien ha dicho:

> "Animadas por el rendimiento teórico del género como categoría de análisis crítico, las feministas promueven los llamados «estudios de género» que empiezan a proliferar en las universidades americanas a mediados de los años setenta. Pero, a medida que se extienden los estudios de género, comienza a problematizarse la misma noción de «género» que, en principio, se asumía como unívoca"[483].

Así pues, el feminismo en la variedad de sus olas y el género son cuestiones distintas, aunque emparentadas a partir de un momento concreto de la historia, a mitad del siglo XX. El punto común que comparten es la reinterpretación socio-cultural de la mujer. Con palabras similares lo expresa Donna Haraway: "El «género» fue desarrollado como una categoría para explorar lo que suele entenderse por «mujer», para problematizar lo que había sido tomado como regla inamovible"[484]. Por otro lado, Cristina Molina Petit asegura que "la ideología de género se traduce en normativas sobre lo (que debe ser) «lo femenino» y de esta manera produce a «la mujer»"[485].

Tan estrecho empezó a ser el vínculo entre feminismo y género que los *Women's Studies* pasaron a ser conocidos como *Gender Studies*[486] de modo que muchos movimientos feministas asimilaron el género para cuestiones referidas solo a la mujer[487], de modo que los problemas feministas o de las mujeres fueron absorbidos por el género. En cuanto a esta coincidencia, la activista Christine Riddiough ha afirmado: "The concurrent rise of the gay liberation movement has also revealed the connection between

[481] *The Anthropological Lens*, pp. 57-58.
[482] Cf. H. MOORE, *Antropología y feminismo*, p. 221ss.
[483] CRISTINA MOLINA PETIT, "Debates sobre el género", p. 256.
[484] DONNA HARAWAY, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991, p. 147.
[485] "Debates sobre el género", p. 281.
[486] Cf. PALOMA DURÁN, "La autonomía de género en la Europa del Este", *Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furiò Ceriol*, 26-27 (1999), p. 50; cit. en MARTHA MIRANDA-NOVOA, "Diferencia entre la perspectiva de género y la identidad de género", p. 344.
[487] Cf. MARTHA MIRANDA-NOVOA, *art. cit.*, p. 343.

gay rights (in a broad sense) and feminism"[488]. La profesora de la Universidad de Granada, Aurelia Martín Casares, ha expresado en la introducción de su libro esta unificación entre ambos movimientos:

> "La consolidación de los *Women's Studies* abonó el terreno para que brotaran campos de estudio diferenciados con perspectiva de género, entre los que se incluye la actual Antropología del Género, originariamente denominada Antropología de las Mujeres"[489].

Maggie Humm también contribuye a esta convergencia definiendo los *Women's Studies* como "el estudio de las relaciones de poder y de género que aplican técnicas de cooperación y concienciación para posibilitar que las mujeres aprendan juntas como mujeres"[490].

Esto permitía que mujeres en general y distintos lobbies (homosexuales, lesbianas, transexuales…) hicieran más fuerza uniéndose y señalaran unánimemente al varón, al patriarcado, al capitalismo, a la heterosexualidad, al orden biológico-natural e incluso a la religión (cristiana) como culpables de la opresión que cada sector sufría. Así escribía Monique Wittig: "Los discursos que nos oprimen muy en particular a las lesbianas, mujeres y a los hombres homosexuales dan por sentado que lo que funda la sociedad, cualquier sociedad, es la heterosexualidad"[491].

Pero lo que afecta a la mujer atañe necesariamente al varón, ya sea por identidad, ya sea por relación. Por ello, una vez tratada y reubicada la cuestión de la mujer en su identidad, sus roles y su sexualidad bajo la sombra del género, el asunto redundó en el varón en análogas condiciones. Al ser la figura de la mujer el punto de encuentro entre ambas corrientes, como afirma Joan Scott, este movimiento, que presentaba una especie de sustitución-coincidencia entre feminismo y género, no expendía información únicamente de las mujeres y del género, sino además y por correlación, sobre los hombres, pues el género "como sustitución de 'mujeres' se emplea también para sugerir que la

---

[488] "Socialism, Feminism and Gay/Lesbian Liberation", *Women and Revolution. A discussion of the unhappy marriage of Marxism and Feminism*; Lydia Sargent (ed.), Black Rose Books, Montréal 1981, (pp. 71-89) p. 73.
[489] *Antropología de género*, p. 15.
[490] *The Dictionary of Feminist Theory*, Prentice Hall, London (1989) 1999, p. 308; cit. en A. MARTÍN CASARES, *Antropología de género*, p. 14.
[491] M. WITTIG, "El pensamiento heterosexual", en *The Straight Mind and other essays*, Beacon Press, Boston 1992. Texto publicado por primera vez en *Feminist Issues* 1, nº 1 (verano 1980); versión castellana: *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*; Javier Sáex y Paco Vidarte (trads.) Egales, Madrid 2010, (pp. 45-57) p. 49.

información sobre las mujeres es necesariamente información sobre los hombres, que un estudio implica al otro"[492].

Siguiendo la estela del género, tampoco hay un único ni homogéneo cuerpo de la teoría feminista[493], no hay univocidad ni unanimidad. Cualquier catalogación por fechas, tipos, hitos, o por olas, puede resultar arriesgada, dada la gran multiplicidad de perspectivas analíticas y el escaso acuerdo entre los autores. Generalmente se suele dar más crédito a la distinción entre distintos feminismos por olas, aunque tampoco existe acuerdo objetivo entre sus fechas y el contenido exacto que incluyen: feminismo sufragista (primera ola), feminismo de la igualdad (segunda ola), lo que Steven Pinker llama "feminismo de género"[494] o feminismo *queer* (que vendría a corresponderse con la tercera ola). Es más, hay feministas que prefieren exponer que "feminista" es un término ambiguo:

> "La ambigüedad de la palabra «feminista» resume toda la situación. ¿Qué significa «feminista»? Feminismo contiene la palabra «fémina» («mujer»), y significa: alguien que lucha por las mujeres. Para muchas de nosotras, significa alguien que lucha por las mujeres como clase y por la desaparición de esta clase. Para muchas otras, esto quiere decir alguien que lucha por la mujer y por su defensa –por el mito, por tanto, y su fortalecimiento"[495].

Los antropólogos y literatos suelen estructurar su historia en tres olas, sin embargo, hay quienes ya cuentan cuatro. Asimismo, tampoco llega a haber acuerdo unánime entre todos los especialistas sobre qué etapas comprende exactamente cada ola del feminismo.

Ya desde el siglo XV y XVI hasta el XVIII había mujeres que empezaban a reclamar el derecho a la educación y autores que evidenciaban la importancia de ambos

---

[492] JOAN SCOTT, "El género: una categoría útil para el análisis histórico", *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna contemporánea*; James Amelang y Mary Nash (eds.), Alfons el Magnànim, Valencia 1990, pp. 27-28; cit. en MARTHA MIRANDA-NOVOA, *art. cit.*, p. 344.

[493] Cf. H. MOORE, "'Divided we stand': Sex, Gender and Sexual Difference", *Feminist Review*, n. 47, Summer 1994, (pp. 78-95) p. 79.

[494] *The Blank Slate*, The Penguin Group, New York 2002; versión castellana: *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Roc Filella Escolà (trad.), Paidós, Barcelona 2003, pp. 491-540. Hay que agregar que no todos los autores comparten una datación estrictamente exacta sobre los periodos ni las olas del feminismo, aunque se acepta de forma unánime la estructuración en tres olas.

[495] MONIQUE WITTIG, "No se nace mujer", *The Straight Mind and other essays*, Beacon Press, Boston 1992. Texto publicado por primera vez en *Feminist Issues* 1, nº 2 (invierno 1981); versión castellana: *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, (pp. 31-43) p. 37.

sexos[496]. Sin embargo no se cristalizó hasta mediados del siglo XIX, allá por 1848[497], tanto en Alemania[498] como en Estados Unidos y países pioneros. Comenzaba un feminismo relativamente razonable[499] y pacífico de mano de Stuart Mill[500], León Richier[501], Hubertine Auclert[502], con plataformas como el americano WRM (*Woman's Rights Movement*), que consistía en la defensa de costumbres virtuosas promoviendo el sufragio femenino especialmente, la participación activa en el mundo laboral, el acceso a la educación completa, la lucha por la prohibición del alcohol, de la prostitución y de la literatura pornográfica, defensa de la mujer junto con la familia y una serie de valores que favorecían a la mujer. En este noble movimiento, las burguesas niegan ser revolucionarias[503].

La cuestión se radicalizó ya entrado el siglo XX, cuando se puso de moda el grito por la libertad moderna en Europa. La libertad se entendió como sinónimo de emancipación de todo aquello que vincula a un compromiso vitalicio. Así, se legalizó el divorcio, se vio con buenos ojos la promiscuidad sexual… en definitiva, la mujer se emancipaba del hombre, pues tenía la conciencia decidida de que emancipándose del varón adquiría la libertad y podía realizarse igualmente o incluso mejor como mujer. Se confundía así la libertad con la independencia, "pues un hombre (o mujer) no es libre por ser independiente. Al revés, la independencia es uno de los frutos de la libertad"[504]. Es importante señalar que el término "emancipación" no es propio del feminismo sino del Derecho Romano, y designa la liberación de un miembro de la familia respecto al *manicipium*, es decir, de la potestad paterna. Así, aquél que tenía garantías de subsistir

[496] Cf. POULAIN DE LA BARRE, *L'égalité des deux sexes*, 1673.
[497] El 19-20 de julio de 1848 se celebró en Seneca Falls la primera convención nacional en favor de los Derechos de la Mujer, organizada por Lucretia Mott y Elizabeth Cady Stanton, cuya Declaración (*Declaration of Sentiments*) se inspiró en la Declaración de Independencia; cf. KATE MILLETT, *La Política sexual*, pp. 158-159.
[498] Cf. MANFRED HAUKE, *La teología feminista*, pp. 9-10.
[499] Añadimos el adverbio "relativamente" porque, aunque se trataba de un feminismo ciertamente inocente, necesario y justo, no dejaba de lanzar puntuales destellos y de ser una tímida preparación para lo que sería la segunda ola del feminismo a principios y mediados del siglo XX, allá por los años 20 a los 50-60 aproximadamente.
[500] En 1867 JOHN STUART MILL proponía al parlamento británico el primer alegato en favor del voto femenino, y exigía en sus escritos la igualdad de la mujer y del hombre en la familia y en la sociedad. Mill recoge el legado de Mary Wollstonecraft y escribe su obra más importante en esta materia, *La sujeción de la mujer*, en 1869.
[501] LEÓN RICHIER creó en 1869 los «Derechos de la Mujer» y preparó un *Congreso Internacional del Derecho de las Mujeres* en 1878.
[502] HUBERTINE AUCLERT promovió una campaña sufragista femenina creando el grupo "Sufragio de las mujeres" y el periódico *La Citoyenne*.
[503] Cf. S. DE BEAUVOIR, *El segundo sexo I. Los hechos y los mitos*; Alicia Martorell (trad.), Cátedra, Colección Feminismos, Universitat de València 2002[6], p. 203.
[504] DALMACIO NEGRO, *El mito del hombre nuevo*, p. 53. El paréntesis es nuestro.

dignamente por sí mismo se emancipaba, y ya desde el siglo XVIII fue cuando este concepto adoptaba el significado de una mayoría de edad y de una liberación de dependencias[505], siendo ya entonces cuando la emancipación de la mujer radicaba en desvincularse del marido e iniciar una vida autónoma. Hubo varias figuras, como veremos a continuación, que promovieron esta radicalización del feminismo y agravaron esta visión del hombre y la mujer.

Por citar algunos ejemplos en líneas generales, Simone de Beauvoir, amante de Jean Paul Sartre, pensaba que la mujer era un varón con un cuerpo molesto que tenía que desligarse de las ataduras de la naturaleza: maternidad y hogar. En su obra *El segundo sexo*, Beauvoir añade el elemento sexual a la revolución marxista liberadora de la clase proletaria (lo femenino) que se levanta contra la burguesía (la masculinidad). En su lucha contra el patriarcalismo, para ella, la liberación consiste en "liberar a la mujer de las servidumbres de la maternidad"[506]; consiste en liberar a la mujer de la naturaleza[507] ya que entiende a la mujer que engendra como la que "no conoce el orgullo de la creación, se siente el juguete pasivo de fuerzas oscuras, y el doloroso parto es un accidente inútil e importuno", además de que "sufre pasivamente su destino biológico"[508]; consiste en la superación de la mujer como subyugada, como ser lo "otro", la mitad que le falta al hombre. Hay aquí una evidente concepción andrógina, además de gnóstica.

De esta concepción se deduce un punto fundamental de la visión de Beauvoir, es el concepto de la mujer como Alteridad. Según ella, influida por la perspectiva deconstructivista, todo gira en torno al hombre, todo está reglado y normado por el hombre, de manera que "la mujer se determina y se diferencia con respecto al hombre, y no a la inversa; ella es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, es el Absoluto: ella es la Alteridad"[509]. Con esta concepción, dibuja a la mujer más como un no-Yo que

---

[505] Cf. M. BAUS, *Emanzipation*, en Flex, pp. 213-215; cit. en M. HAUKE, *Teología feminista*, pp. 9-10.
[506] S. DE BEAUVOIR, *El segundo sexo I*, p. 212.
[507] Cf. S. DE BEAUVOIR, *El segundo sexo I*, p. 201.
[508] *El segundo sexo I*, p. 127.
[509] *El segundo sexo I*, p. 50. La autora francesa reconoce tomar esta idea de E. LÉVINAS en su ensayo *El tiempo y el otro*.
También hereda esta concepción KATE MILLETT, *Política sexual*, p. 106: "La mujer no es sino el «otro»; es decir, un extraño".
Del mismo modo, pero extendiendo esta alteridad a lesbianas y homosexuales en MONIQUE WITTIG, *El pensamiento heterosexual*, p. 53: "En efecto, la sociedad heterosexual está fundada sobre la necesidad del otro/diferente en todos los niveles. No puede funcionar sin este concepto ni económica, ni simbólica, ni lingüística, ni políticamente. Esta necesidad del otro/diferente es una necesidad ontológica para todo el conglomerado de ciencias y de disciplinas que yo llamo el pensamiento heterosexual. Ahora bien, ¿qué es el otro/diferente sino el dominado? Porque la sociedad heterosexual no es la sociedad que oprime solamente

como otro-yo, situándola en el campo del no-ser. Esta "inesencialidad" femenina induce a ideólogas posteriores a afirmar que "una mujer no puede 'ser'; es algo que ni siquiera pertenece al orden del *ser*"[510], que "estrictamente hablando, las mujeres no existen"[511], que son un falso sustantivo[512], que "las mujeres no tienen ningún tipo de esencia" (…) y que "lo que llamamos esencia es una opción cultural reforzada que se ha disfrazado de verdad natural"[513]. Después de que estas mismas autoras afirmen categórica y unánimemente que "escrictamente hablando, las mujeres no existen", cabe preguntarse para qué sirve el feminismo si desaparece la categoría biológica de mujer[514].

Al parecer y bajo el influjo de Freud, para Simone de Beauvoir, la tenencia de pene es un factor fundamental para la valoración de la realidad y signo de superioridad, detalle que relega a las mujeres a un segundo plano, dado que no son como el varón en cuanto a la tenencia del falo, y, por tanto, devienen en un régimen de alteridad[515]. Esta visión se ha extendido con facilidad entre muchas autoras que corroboran el pensamiento beauvoiriano. Este problema falocéntrico, además de partir de la diferencia genital entre hombre y mujer, apunta, según los patrones del psicoanálisis a una diferenciación ontológica, donde el hombre resulta superior a causa del falo mientras la mujer queda relegada a un *status* inferior por la ausencia del mismo en su cuerpo. Así, Nye explicita

---

a las lesbianas y a los gays, oprime a muchos otros/diferentes, oprime a todas las mujeres y a numerosas cateogorías de hombres, a todos los que están en la situación de dominados".
Asimisimo lo retoma JUDITH BUTLER, "Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault", en SEYLA BENHABIB Y DRUCILLA CORNELL, *Teoría feminista y Teoría crítica. Ensayos sobre política de género en las sociedades de capitalismo tardío*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia 1990, (pp. 193-211) pp. 199-200.

[510] JULIA KRISTEVA, "Women can never be defined", *New French Feminisms*; Elaine Marks and Isabelle de Courtrivon (eds.), Schocken, New York 1981, p. 137.

[511] JULIA KRISTEVA, "Women can never be defined"; cf. J. BUTLER, "Performative acts and Gender Constitution. An Essay in Phenomenology and Feminist Theory", *Theatre Journal*, vol. 40, n. 4 (Dec. 1988), The Johns Hopkins University Press, (pp. 519-531) p. 529.

[512] Cf. J. BUTLER, "Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault", p. 210.

[513] *Id*., p. 211.

[514] Esta ha sido la crítica literal de la feminista Lidia Falcón, fundadora del Partido Feminista de España en 1977, del que sigue siendo su presidenta.

[515] Este falocentrismo, propio de Sigmund Freud, devalúa a la mujer y prueba la conexión del feminismo con el psicoanálisis. Cf. MARÍA LUISA PÉREZ CAVANA, "Feminismo y psicoanálisis", *Feminismo y Filosofía*; Celia Amorós (ed.), Síntesis, Madrid 2000, (pp. 215-230) p. 216: "En la niña, según Freud, el complejo de castración –al ver los genitales masculinos– provoca un complejo de inferioridad y la envidia del pene. Siente un resentimiento hacia su madre por no haberle proporcionado un pene. Cuando abandona el deseo de tener un pene, lo sustituye por el de tener un hijo, y entonces dirige este deseo a su padre. La niña, de este modo, renuncia a su actividad fálica y acepta su feminidad, según Freud, su pasividad", y podríamos concluir, según Beauvoir, su alteridad. La tesis de JULIET MITCHELL en su obra *Psicoanálisis y feminismo. Freud, Reich, Laing y las mujeres*; Horacio González Trejo (trad.), Anagrama, Barcelona 1976, es que quien aspire a comprender la opresión de la mujer y luchar contra ella no puede dejar de lado el psicoanálisis, afirma Mª LUISA PÉREZ CAVANA, *art. cit.*, p. 220.

en concordancia con Freud y Lacan: "Women are at a disadvantage"[516]. Esto recuerda a aquella superioridad masculina sobre lo femenino a causa del espíritu superior o el *noûs* en filas gnósticas.

Esta idea de la mujer como lo otro es lo que impulsa a Beauvoir a titular su obra *El segundo sexo*. Hay quien explica bien el significado de alteridad (femenina) en Beauvoir:

> "Una cultura que las concibe como «las otras», como seres de segunda clase frente a los varones: unos usos sociales que las confinan a estatus de subordinadas y a roles secundarios, una ideología, en fin, que confiere a los géneros diferente valor subordinando el femenino al masculino"[517].

Esto es, como sintetiza Abelardo Lobato, "los feminismos más exaltados caen en la tentación de negar la naturaleza de la mujer para afirmar la existencia libre y situarse frente del varón, sin posible campo común para el encuentro"[518]. Si seguimos tirando del hilo de la posición beauvoiriana, contemplamos un nuevo dualismo establecido por la francesa en forma de maniqueísmo feminista, pues según ella, "la mujer queda así consagrada al Mal"[519], diseñando un esquema hermético y feminista de las antiguas propuestas de Mani: "El Mal es necesario para el Bien, la materia para la idea y la noche para la luz"[520], afirmando que la filosofía griega muestra que "la alteridad es lo mismo que negación, es decir, el Mal"[521], y culpando al varón de haber confinado a la mujer al subsuelo del no-ser y del mal. A partir de aquí el feminismo radical de Beauvoir consistirá en la conquista de la región del ser a través de mecanismos de autoafirmación en el ser que tratarán de situar al varón en la región del mal mediante el discurso del patriarcado opresor.

---

[516] ANDREA NYE, *Feminist Theory and The Philosophies of Man*, p. 139.
[517] TERESA LÓPEZ PARDINA, "La noción de sujeto en el humanismo existencialista", *Feminismo y Filosofía*; Celia Amorós (ed.), Síntesis, Madrid 2000, (pp. 193-214) p. 199. Teresa López afirma además que "Beauvoir utiliza la categoría de *otra* para designar la manera como los varones conceptualizan a las mujeres en la sociedad patriarcal. Esta categoría, que en sus orígenes procede de Hegel y está emparentada con la noción de alienación, significa la posición enfrentada, y al mismo tiempo «heterodesignada», de la conciencia cuando, en su camino fenomenológico hacia la autoconciencia, camino que equivale a su evolución cognoscitiva y autorreproductiva hacia lo Absoluto, se desdobla en dos. La una es la conciencia que se autodesigna como sujeto; la otra es su doble y, al mismo tiempo, su rival, que lucha por ser igual a ella", pp. 199-200.
[518] "La mujer y el varón cara a cara. El problema de la diferencia", p. 43.
[519] *El segundo sexo I*, p. 145.
[520] *Id.*
[521] *Id.*, p. 144.

Desde entonces, los testimonios van en la línea de Beauvoir, con ciertas variantes. Margaret Mead, en su investigación sobre la población samoana, a pesar de adelantarse un par de décadas a Beauvoir, participa del mismo pensamiento. Fue firme defensora del aborto, el amor libre, divorcio a la carta, abolición del matrimonio monogámico y toda liberación sexual de los niños. Esto se puede contemplar a través de su trabajo de campo en Samoa, donde transparentó y justificó una normalización de todo tipo de actos sexuales de niños y adultos desubicados del matrimonio. Como telón de fondo de esta investigación estaba su antropología deconstruida, la cual proponía que la heterosexualidad rígida era una perversión contra la naturaleza[522]. También escribió *Macho y hembra* en 1935, pero a diferencia de la anterior, esta obra de Mead, según el juicio de una feminista mexicana, cae en un psicologismo barato con poco rigor y mucha ideología, motivos por los que ha sido duramente criticada[523].

En un sentido más radical, Germaine Greer asumió el freudomarxismo de Marcuse y Reich, en su libro *La mujer eunuco* postulaba un odio y marginación al sexo masculino potenciando la homosexualidad.

La revolución sexual de Kate Millet proponía la emancipación de la mujer y la liberación sexual de los niños. En esta cadena de pensamientos, Shulamith Firestone afirmaba que la maternidad es una opresión natural. Según ella, la mujer está condenada por la naturaleza a ser madre y criar hijos[524], oprimida por sus funciones biológicas[525], e incluso más que por su biología está oprimida por el amor[526]; por tanto, propone la sustitución de la reproducción y gestación biológica por un sistema de preservación de la especie con reproducción artificial ya que la técnica ofrece las posibilidades[527]. Según Adrienne Rich, la maternidad es algo impuesto a las mujeres por los hombres, y, aunque

[522] Cf. MARGARET MEAD, *Coming of Age in Samoa*, William Morrow & Company, New York 1928; versión castellana: *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*; Elena Dukelsky Yoffe (trad.) traducción cedida por Ed. Paidós, Planeta-Agostini, Barcelona 1993.
[523] Cf. MARTA LAMAS, "La antropología feminista y la categoría de «género»", *Nueva antropología*. Estudios sobre la mujer: problemas teóricos, Ludka de Gortari (coord.), nº 30, Iztapalapa noviembre 1986, (pp. 173-198) p. 176.
[524] Cf. *The Dialectic of Sex. The case for feminist revolution*, Bantam Books, New York 1972², p. 72: "The heart of woman's oppression is her childbearing and childrearing roles"; cf. p. 73: "Thus, it was woman's reproductive biology that accounted for her original and continued oppression"; cf. p. 74: "Throughout history, women have been oppressed due to their biological functions".
[525] *Id.*, p. 74: "Thus throughout history, in all stages and types of cultures, women have been oppressed due to their biological functions".
[526] La feminista canadiense va recrudeciendo su discurso conforme escribe, pues llega un punto en que ya no le resulta la biología femenina el máximo exponente de esta opresión sino el mismo amor: "For love, perhaps even more than childbearing, is the pivot of women's oppression today" (*Id*., p. 126).
[527] Cf. *The Dialectic of Sex*, chapter 10: Feminism and Ecology.

puede resultar una experiencia valiosa para una mujer, es una institución bajo el control masculino[528]. Desde esta posición, no sólo la maternidad resulta ser una condena, sino también la filiación, como podemos ver con un tinte existencialista y algo gnóstico: "La Madre condena a su hijo a la muerte al darle la vida"[529]. De hecho, para Beauvoir "no existe el «instinto» maternal" pues esta palabra no se aplica de ningún modo a la especie humana[530]. Esta concepción lleva a E. Badinter a poner entre "razonables" interrogantes el amor materno afirmando que tal sentimiento es producto de comportamientos sociales y variable con las épocas y costumbres, pero no fruto de un instinto[531], lo cual se sitúa en curioso contraste con la visión del amor materno de Erich Fromm[532]. La abolición de la condición maternal, en cuanto desvinculación del varón, daría lugar a la abolición del matrimonio heterosexual, como resquicio de la estructura patriarcal. Fiel a la máxima de Trostky: "No se puede eliminar a la familia, hay que sustituirla", Kate Millet afirma que el matrimonio quedaría sustituido por una asociación voluntaria (parejas de hecho) y así se pondría fin al problema del "exceso de población"[533].

De modo que aquí se deja ver un temor típicamente gnóstico al crecimiento poblacional. Bajo el clásico argumento malthusiano de que, debido a la escasez de recursos y al rápido crecimiento de toda la población mundial, sería sugerente disminuir número cada vez más creciente de habitantes del planeta[534], y si a esto se le suman las políticas eugenistas (antinatalistas y eutanásicas) que el *gender* aprueba e incluso milita, ya tenemos actualizado el temor gnóstico (marcionita y encratita) al crecimiento de la población, ciertamente, bajo formas nuevas, pero al fin y al cabo coincidentes. Este mito

[528] Cf. ADRIENNE RICH, *Of Woman born: motherhood as experience and institution*, W. W. Norton, New York 1976; cf. ANDREA NYE, *Feminist Theory and the Philosophies of Man*, Croom Helm, New York 1988, p. 99.
[529] *El segundo sexo I*, p. 253. El mismo existencialismo está presente al afirmar poco después: "Desde el día en que nace, el hombre empieza a morir" (p. 254).
[530] *El Segundo sexo II. La experiencia vivida*; Alicia Martorell (trad.), Cátedra, Colección Feminismos, Universitat de València 2002[6], p. 306. Prosigue la francesa diciendo que "la actitud de la madre está definida por el conjunto de su situación y por la forma en que la asume".
[531] Cf. E. BADINTER, *¿Existe el amor maternal?*, Paidós, Barcelona 1981.
[532] Véase su libro *El arte de amar*.
[533] Cf. *Política sexual*, p. 129.
[534] Cf. *Ensayo sobre el principio de la población*. Para Malthus, la cuestión alimentaria y el rápido crecimiento demográfico son, por ejemplo, uno de los motivos de alarma para inclinarse hacia un control poblacional, p. 10 por ejemplo.

de la superpoblación y la necesidad de frenar e incluso menguar el número de habitantes ya fue destapado hace varias décadas[535].

Como vemos, para el análisis del género es fundamental considerar el estudio del feminismo más radical y viceversa, ya que "la crítica feminista no se basa en el estudio de la mujer, sino en el análisis de las relaciones de género y del género como principio estructural de todas las sociedades humanas"[536]. Afirma una autora actual que "la consideración de un grupo de derechos vinculados al género ha sido una reivindicación permanente del feminismo"[537]. De hecho, la antropología feminista comparte intereses comunes con la ideología de género, citados éstos últimos al principio de este capítulo segundo. Así lo dejan ver autoras como S. Firestone: "Feminism, when it trully achieves its goals, will crack through the most basic structures of our society"[538]; o la británica H. Moore: "La antropología feminista se enfrenta, por tanto, a una empresa mucho más compleja: remodelar y redefinir la teoría antropológica"[539], asimismo afirma que cuestiona la validez de la teleología occidental[540]. Por ello, la feminista británica apostilla que "la antropología feminista franquea la frontera del estudio de la mujer y se adentra en el estudio del género, de la relación entre la mujer y el varón, y del papel del género en la estructuración de las sociedades humanas, de su historia, ideología, sistema económico y su organización política"[541]. Se puede concluir que la mujer no es más que una excusa, un escudo de compasión para el avance de la teoría de género, pues la autora británica retoma la cuestión al final de su obra asegurando que "el tema central de esta antropología feminista no es la mujer, sino las relaciones de género"[542]. De todo esto se deduce que la antropología de género es "un área de estudio que no existía anteriormente y que no hubiera podido existir antes del advenimiento de la antropología feminista"[543], aunque ambas antropologías no llegan a identificarse plenamente[544].

---

[535] Cf. ANSELM ZURFLUH, *¿Superpoblación?*; José Antonio Eguiagaray e Ignacio Martínez Pagés (trads.), Rialp, Madrid 1992; cf. también, STEFANO ABBATE, "Las bases filosóficas del ecologismo y la visión de la Iglesia", *Ecclesia*, XXV, nº 1, 2011, pp. 25-38.
[536] H. MOORE, *Antropología y feminismo*, p. 9.
[537] MARÍA LUISA BALAGUER, "Los derechos fundamentales, el género y la salud", *Artículo 14*, nº33, mayo de 2010, (pp. 6-16) p. 6.
[538] *The Dialectic of Sex*, p. 38.
[539] H. MOORE, *Antropología y feminismo*, p. 16.
[540] *Id*., p. 223.
[541] *Id*., p. 18.
[542] *Id*., p. 217.
[543] *Id*., p. 218.
[544] Cf. *Id*., p. 219.

Con lo cual, siguiendo estas identificaciones, hay quien asegura que "la antropología de género se encuentra íntimamente ligada al movimiento feminista desde sus orígenes"[545]. El feminismo radical, también llamado "tercera ola del feminismo", es el que más ha simpatizado con las teorías de género y ha consistido en resaltar las diferencias entre hombre y mujer haciendo de la dualidad sexual un dualismo enemistado que opone ambas partes, y eliminar el término "sexo" (masculino o femenino) ya que éste trae reminiscencias del determinismo biológico, del imperialismo creacional y del sistema patriarcal consistente en el dominio, control y opresión históricos del varón sobre la mujer. La antropología feminista asociada al género trata de subsanar esta "laguna" elaborando una "construcción cultural del género, de lo que debe ser una «mujer» o un «varón»"[546]. Por ello, parece que estamos ante una cosmovisión, una antropología ampliamente afectada por la cultura y dirigida especialmente hacia la dimensión sexual.

Sin embargo, como dice Steven Pinker, "criticar una *determinada* propuesta feminista no significa atacar el feminismo en general"[547]. Como ya se ha dicho, el feminismo no es monolítico, es un movimiento dinámico que registra distintos conceptos, nuevas posturas, diversas facciones con las que poder identificarse o no. Por ello, en nuestros días se habla de una "cuarta ola"[548] que precisamente se desvincula del género al que se asoció desde los convulsos años '70 hasta la primera década del actual siglo XXI aproximadamente. Esta cuarta ola no reconoce en las *gender theories* su anhelo de promover y recuperar la dignidad de la mujer en los avatares y políticas actuales. Tenemos otro ejemplo en las recientes declaraciones de la feminista y presidenta del Partido Feminista Español, Lidia Falcón, quien se ha desvinculado en entrevistas públicas de las posturas *gender*, especialmente politizadas, por disociarse éstas del feminismo, llegando a afirmar: "¿Es que resulta tan insensato que las mujeres sean mujeres y los hombres hombres?"[549]. El actual Gobierno social-comunista de España, compuesto por los partidos PSOE y Podemos, está experimentando continuas disensiones internas en uno de los puntos clave que parecían compartir dichos partidos: el feminismo y el *gender*. En líneas muy generales, el PSOE no está dispuesto a asumir el feminismo cubierto bajo capa de

[545] A. MARTÍN CASARES, *Antropología de género*, p. 29; cf. pp. 34-35.
[546] H. MOORE, *Antropología y feminismo*, p. 218.
[547] *The Blank Slate*, The Penguin Group, New York 2002; versión castellana: *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, p. 496.
[548] Así lo apunta ALICIA MIYARES en su conferencia clausural *La cuarta ola del Feminismo: su agenda*, del congreso feminista de Gijón *XV Escuela Feminista Rosario de Acuña*, 6 de julio de 2018: <https://youtu.beB53bOU59w8c>
[549] https://www.actuall.com/familia/el-engrudo-ideologico-del-genero-por-lidia-falcon/

género que propone Podemos, dado que el partido comunista parece concebir el feminismo como un apéndice de los intereses LGTBI, dejando de defender el feminismo que promociona a la mujer. De hecho, la formación morada ha expulsado al Partido Feminista Español de sus filas.

Tras este análisis sobre la particular conexión y desconexión entre el feminismo (radical, de género, moderado…) y el *gender*, al ser múltiples las corrientes tanto del feminismo como del género y al darse igualmente múltiples convergencias y divergencias entre corrientes de ambas partes, cabría decir, en un sentido amplio, que muchas de las afirmaciones de las teorías de género a veces pueden ser tanto aplicables como atribuibles a diversas ramas feministas, aunque no siempre ni a todas. Valga esta premisa para el resto de la exposición.

3. El antiguo gnosticismo en clave *gender*

El gnóstico siempre sabrá más y mejor de lo que otros pudieron aportar en otro tiempo, incluso sobre aquellos otros y sobre su tiempo. Esto podría ser una máxima que sintetiza lo que expongamos en este capítulo. No sólo se manifiestan huellas gnósticas en el tiempo actual, sino que también hay quienes, en nuestro tiempo, demasiado afanados en probar la ilación entre una antropología y otra, se han dedicado a indagar huellas *gender* en la antigua literatura gnóstica.

Así se da en un bloque de estudiosos, al parecer tutelados por la profesora Karen Leigh King, quienes abogan decididamente por una conexión estrecha entre las imágenes de lo femenino en el gnosticismo y el *gender*. Esta visión no deja de ser llamativa. Su interés consiste en acuñar las tesis de género en los antiguos textos gnósticos, comprendiendo las perspectivas gnósticas sobre el género[550], afirmando que el gnosticismo formuló las grandes cuestiones antropológicas y creacionales en términos de género[551], llegándose a preguntar por la interpretación de ciertos textos dependiendo de la identidad y el género que tuviera el autor (gnóstico) –o en su defecto del traductor– y

[550] *Images of the feminine in Gnosticism*, Karen L. King (ed.), Foreword, p. XII: "understanding gnostics perspectives on gender".
[551] *Id*., p. XI: "In Gnosticism, not only concepts of deity and of humankind's essential nature but also concepts of how the world came into being and the nature of evil and salvation are often formulated in terms on gender. The use of gender imagery in Gnosticism is thus not a peripheral issue".

sus perspectivas socio-culturales sobre la masculinidad y la feminidad[552]. Incluso hay quien, en aras a trasladar el empoderamiento feminista a la antigüedad, llega a hipotetizar que ciertos textos gnósticos pudieron ser escritos por mujeres[553]. Sabiendo que el género es una teoría antropológica del siglo XX –aunque los autores del género afirmen que el género existió siempre[554]– lo cierto es que jamás en la historia se discutió ni se disertó sobre el *gender* que en el siglo XX han desarrollado los teóricos del género. Como siempre resultó anacrónico y con escaso rigor científico atribuir los parámetros del presente como criterio de interpretación a épocas pasadas y culturas muy lejanas en el tiempo[555], se escudan bajo la premisa de que el sexo siempre fue género, con lo cual deducen que el género siempre existió. Es esta premisa la que abre todo un horizonte de interpretaciones, aun en los textos antiguos. Lo que estos autores pretenden –gravitando, como hemos dicho, en torno a la idea de que el género existió siempre, y apoyados en mil argumentos filosóficos, filológicos, lingüísticos, socioculturales…– es calzar las posturas *gender* en la mentalidad de los antiguos autores gnósticos, como si aquellos discurrieran según las novedosas *gender theories*, como si fueran los primeros profetas y visionarios del *gender*, como si detrás de sus tintas estuvieran las perspectivas *gender*, lo cual constituye una pérdida de energías que no demuestra nada. Otro método bien distinto y algo más científico sería indagar los influjos y las huellas que ciertas corrientes pasadas de cualquier índole pueden presentar en formas de pensamiento presentes, que es lo que se pretende con este trabajo.

Sin embargo, su intento, lejos de ser fatuo, es revelador, pues, aunque su pretensión de trasladar los moldes *gender* a los textos gnósticos es científicamente ridícula, lo que sí consiguen demostrar en su empresa es que, desde luego, entre la antigua antropología gnóstica y la actual antropología *gender* hay una relación, una forma similar de concebir la antropología, un patrón familiarizado. El hecho de que un sector de teóricos del género

---

[552] Esta idea está expandida a lo largo del artículo de DEIRDRE J. GOOD, "Gender and Generation: Observations on Coptic Terminology, with particular attention to Valentinian Texts". Algunas muestras en p. 25: "Coptic translator generally assumes the masculine gender of the agent"; p. 26. 39. En p. 40: "It is still possible, since many of these texts have been published recently, to indicate mistaken interpretations and translations of Coptic and gnostic texts and, in such cases, to rethink conceptions on gender and sexuality".

[553] Cf. MADELEINE SCOPELLO, *Jewish and Greek Heroines in Nag Hammadi Library*, p. 9: "Are women among the gnostic writers? It is my opinion that the sexual accounts of a text such as the *Exegesis on the Soul* are more probably ascribed to a woman than to a man".

[554] Lo que se defiende literalmente es que lo que siempre se ha concebido naturalmente como sexo siempre fue género, cf. J. BUTLER, *Gender Trouble*, p. 8; cf. J. BUTLER, "Sex and Gender in Beauvoir's Second Sex", *Yale French Studies. Simone de Beauvoir*, Witness to a Century, nº72, invierno de 1986.

[555] Cf. HENRI DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, p. 180: "No conviene, a su vez, juzgar el pasado con la norma del presente".

se acomode fácilmente entre textos gnósticos o encuentre en éstos un colchón donde descansar sus posturas ya es un dato bastante significativo.

Este procedimiento no es científicamente serio y, además, revela otro dato significativo. Se trata de un procedimiento muy similar, si no idéntico, al que realizaron los antiguos gnósticos sobre fragmentos (y su interpretación) de la Sagrada Escritura. Ya hemos visto cómo aquellos autores heterodoxos trataron de cuadrar el contenido de la Sagrada Escritura a las formas de su pensamiento gnóstico, haciendo decir al texto sagrado lo que ellos, hinchados de su ciencia (*gnôsis*), consideraban que debía decir. Del mismo modo, esta rama de teóricos del género viene a interpretar lo que, según ellos, los primeros heresiólogos católicos (San Justino, San Ireneo, Hipólito de Roma, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Epifanio de Salamina…) no supieron comentar; busca demostrar que lo que aquellos antiguos gnósticos estaban expresando, al hablar de lo masculino y lo femenino, no era otra cosa que las estructuras de género.

La similitud entre gnósticos de ayer y neognósticos filo*gender* de hoy está servida: ambos se arrogan la autoridad sobre los textos del pasado, ambos tienen la clave de interpretación para dilucidar diversas cuestiones de cierta complejidad; ambos presentan numerosos escritos, tejidas argumentaciones, fundamentos de peso, vasta comprensión, grandes estudios, un estilo en ocasiones incomprensible; ambos han primado la autoridad de su razón sobre la dimensión de la fe; ambos creyeron resolver de una vez los misterios del hombre.

4. Seis claves para reconocer el *aggiornamento* del gnosticismo en el *gender*

> *"Reality must be destroyed, this is the great concern of Gnosis"*
>
> ERIC VOEGELIN, *Science, Politics and Gnosticism*, en *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 5, Manfred Henningsen (ed.), University of Missouri Press Columbia and London 2000, p. 268.

Ya hemos presentado algunas consideraciones de Eric Voegelin, en las que apunta a una revivificación del gnosticismo en los patrones, los movimientos y las estructuras actuales (II. 1). Pero ¿qué aspectos concretos son los que llevan a Voegelin a aventurarse a afirmar un *aggiornamento* del gnosticismo en nuestros días? ¿Qué tiene el hombre actual que pueda pertenecer al pensamiento y procedimiento de aquellas sectas gnósticas? Ciertamente, la clave principal de las pretensiones gnósticas es destruir la realidad en todo su complejo estructural. Aunque esto es en síntesis el gran objetivo gnóstico, se podría desmenuzar en varios puntos concretos que conforman algo así como un proceso gradual. Voegelin lo sintetiza en seis puntos célebres que presentamos:

1.- El gnóstico es un individuo descontento con su situación (existencial), aunque esto puede no resultar demasiado llamativo, pues todos –afirma– tenemos motivos para no estar completamente satisfechos con este o aquel punto de la situación en la que vivimos.

2.- El segundo indicio de la actitud gnóstica ya no es tan natural y consiste en la convicción de que todos los males de la situación se deben a una mala organización de la existencia en el mundo. También se podría admitir la hipótesis de que el orden de la existencia sea bueno, siendo nosotros, los hombres, quienes somos imperfectos. Pero los gnósticos no discurren así, no están dispuestos a consentir cualquier tipo de imperfección en el hombre. La culpa ha de encontrarse en la maldad propia o en la mala organización del mundo.

3.- La tercera nota radica en creer la posibilidad de una liberación del mal (inherente) del mundo.

4.- A la anterior le sigue la creencia de que el orden del ser debe ser transformado en un proceso histórico (secular), de modo que el mundo, que es malo, debe convertirse históricamente en uno bueno.

5.- En quinto lugar, llegamos quizás a la mayor característica gnóstica en su sentido *plenior*: el gnóstico se halla impregnado de la certeza de que está en el poder humano, esto es, que es posible al hombre con su proceder, efectuar *un cambio de carácter liberador en el orden del ser*, siendo este acto (redentor) posible gracias al esfuerzo propio del hombre.

6.- La sexta característica se desprende lógicamente de las anteriores: dado que es posible variar la estructura del orden del ser, la misión del gnóstico es investigar la fórmula para conseguir este cambio. Tal permuta exigirá un alto grado de conocimiento –gnosis– sobre todas las cuestiones pertinentes que ocuparán al gnóstico y manifestarán su disposición como profeta que comunica a la humanidad su saber y conocimiento liberador[556].

Estos son los puntos por los que, a juicio de Voegelin, se puede diagnosticar una actitud gnóstica, valga la redundancia. Precisamente, el término griego διάγνωσις (a través del conocimiento), lejos de expresar un significado únicamente sanitario, viene a manifestar un proceso de discernimiento sobre una cuestión y una puesta en conocimiento sobre una realidad concreta, a los que le sigue el ejercicio de diagnosticar (διαγνωρίζω) un juicio fundamentado y científico sobre algo. Como compartimos este juicio del filósofo germano-americano, nos lanzamos a un análisis detallado de cada uno de estos seis puntos enumerados.

Ante la imprudencia del Dios creador y del demiurgo había que repensar los moldes de la creación y reconvertir aquellas fallas creacionales que sumían al hombre en una continua angustia existencial, más propia de una condena que de una creación generosa y bondadosa. Son estas estas seis notas por las que se puede constatar una pervivencia en nuestra actualidad de la actitud típicamente gnóstica que transparentaron aquellos herejes del comienzo del cristianismo, para quienes el mundo y el hombre habían sido incorrectamente pensados, indebidamente creados. Esta es la actitud que ya de lejos, a simple vista y sin necesidad de demasiada erudición, puede advertirse en la antropología de género. Pero para no conformarnos con una visión lejana nos disponemos a estudiarla más atentamente de cerca en base a estos seis rasgos que ofrece Voegelin.

[556] Cf. E. VOEGELIN, *Los movimientos de masas gnósticos*, pp. 11-13; *Science, Politics and Gnosticism*, pp. 297-298; cf. también en *Las religiones políticas*, Manuel Abella y Pedro García Guirao (trads.), Trotta, Madrid 2014, pp. 127-128.

4.1. Descontento existencial

> "*Arrojados* sería el verbo más importante del vocabulario gnóstico, ya que, siempre según Bloom, describe desde hace dos mil años nuestro estado. *«Hemos sido arrojados a este mundo, a esta vacuidad»*, subraya Bloom, dando entrada en la escena al pesimismo nihilista"
>
> DALMACIO NEGRO, *El mito del hombre nuevo*, p. 394[557].

Una de las características principales –y quizás una de las bases– de la actitud gnóstica es el descontento sobre la propia existencia. Esta insatisfacción existencial registra formas peculiares y convergentes que subyacen también en la antropología de género y que nos permiten entrever una vuelta a aquel existencialismo gnóstico. Volvemos, por tanto, a aquella experiencia gnóstica de sentirse "arrojado" en este mundo, sin saber muy bien cómo reaccionar o incluso negando esta existencia y este mundo.

4.1.1. El existencialismo como caldo de cultivo de la performatividad del *gender*

La naturaleza de este proyecto requiere detenerse en la raigambre existencialista del género. La perspectiva filosófica que toma el género, en primer lugar con Beauvoir (uno de los motores del género), es la existencialista[558] con inevitables tintes sartreanos[559], de Heidegger, de Merleau-Ponty[560], etc. Nos centraremos en la figura de Sartre,

[557] En este fragmento, Dalmacio Negro hace referencia y parafrasea a Harold Bloom, quien se presenta a sí mismo como representante de la gnosis contemporánea y como garante de esta sensación gnóstica de arrojamiento. Cf. HAROLD BLOOM, *Presagios del milenio. La gnosis de los ángeles, el milenio y la resurrección*, Anagrama, Barcelona 1997.

[558] Cf. S. BEAUVOIR, *El segundo sexo I*, p. 63. La francesa exhibe su existencialismo influido por Sartre y apoyándose en Nietzsche: "El hombre quiere vivir, pero al mismo tiempo aspira al descanso, al sueño, a la nada. No desea ser inmortal, y así puede aprender a amar a la muerte. «La materia inorgánica es el seno materno –escribe Nietzsche–. Liberarse de la vida es volver a ser verdadero, es perfeccionarse. El que lo comprenda considerará como una fiesta volver al polvo insensible»" (p. 234).
Cf. ANDREA NYE, *Feminist Theory and the Philosophies of Man*, p. 82: "In her introduction, Beauvoir explicitly positioned herself not as a woman or as a feminist, but as an existentialist".

[559] Se inspira especialmente en *El Ser y la nada* de Sartre.

[560] Cf. *El segundo sexo I*, p. 97.

precisamente por su objetiva influencia y relación con Beauvoir, ambos grandes exponentes del existencialismo y del género respectivamente.

Sartre aclara que hay dos clases de existencialismos: el cristiano en primer lugar (Gabriel Marcel, Karl Jaspers), y el ateo, que es el suyo, el cual no se esfuerza por demostrar la inexistencia de Dios pero que cuenta con ella. Sin embargo, el francés clarifica que ambos comparten un mismo punto de apoyo: la convicción de que la existencia precede a la esencia[561]. Para él la esencia es el conjunto de fórmulas y cualidades que permiten definir algo[562], y la existencia es "… une certaine présence effective dans le monde"[563]. Afirma Pieper que ni una cosa ni la otra dicen nada sobre el modo como Sartre las relaciona, por lo que la intención declarada del francés es precisamente "no solo ponerse en contradicción con la concepción tradicional, sino invertirla"[564]. Por tanto, la máxima de Sartre de que "la existencia precede a la esencia" significa tres cosas, afirma Pieper: 1. Que el hombre primero existe y sólo después se define a sí mismo[565]; 2. Que el hombre no es definible[566]; 3. Que "no hay naturaleza humana"[567]. Asimismo, alguien ha sintetizado lo que entraña la sentencia sartreana:

> "En el ser humano la existencia precede a la esencia. Esto quiere decir, en pocas palabras, que el ser humano no es nada más que aquello que él hace de sí mismo. No existe nada como una "naturaleza humana"; todo lo que al ser humano respecta, es el resultado de los procesos históricos que envuelven el devenir de las sociedades"[568].

Así, el francés comenta que, si Dios no existe, entonces el hombre está abandonado porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad donde aferrarse ni

---

[561] Cf. *El existencialismo es un humanismo*, p 27.
[562] Cf. *Id*., p. 28; cf. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, 29, 2 ad 3: "Essentia proprie est id quod significatur per definitionem".
[563] Afirmación recogida de una entrevista bastante desconocida en el semanario comunista "Action" y contenida en la edición del 29 de diciembre de 1944. Al no poder acceder al original acudimos a L. RICHTER, *Jean-Paul Sartre*, Berlín 1960, p. 18; y también JOSEF PIEPER, *Über die Schwierigkeit heute zu glauben*, Kösel Verlag, Munich 1974; trad. castellana: "Creaturidad y naturaleza humana. Notas sobre el planteamiento filosófico de Jean-Paul Sartre", en *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*; Juan José Gil Cremades (trad.), Rialp, Madrid 1980, (pp. 254-268), p. 257.
[564] J. PIEPER, "Creaturidad y naturaleza humana", p. 257.
[565] Cf. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, p. 31.
[566] "Action"; cf. L. RICHTER, *Jean Paul Sartre*, p. 19. Esto es, que su definición depende de su acción, que no hay definición previa a la acción, que la acción es lo que finalmente define, es decir, que la existencia precede a la esencia.
[567] SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, pp. 31, 54, 119.
[568] AGUSTÍN LAJE – NICOLÁS MÁRQUEZ, *El libro negro de la nueva Izquierda. Ideología de género o subversión cultural*, Grupo Unión 2016, p. 56.

hallar excusas[569]. El compañero de Beauvoir llega a reflejar aquella experiencia gnóstica y heideggeriana (*Geworfenheit*) de sentirse "arrojado al mundo"[570] (*jeté dans le monde*), con otro campo semántico propio de este sentimiento y típico del existencialismo: abandono (*délaissement*): "estamos solos"[571]; angustia[572] (*angoisse*, *Angest*, ἀπορία): "el desamparo va acompañado de la angustia"[573]; desesperación: "en cuanto a la desesperación, esta expresión tiene un sentido extremadamente simple. Significa que nos limitaremos a contar con lo que depende de nuestra voluntad"[574]; absurdo: "la vida no tiene sentido *a priori*"[575].

Esta nueva reinterpretación negadora del género arranca muy posiblemente de la sublimación existencialista de la libertad que protege al hombre del determinismo biológico o de cualquier otra índole: "No hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad"[576], pero una libertad que condena al hombre. Esta libertad constitutiva del hombre niega cualquier otra naturaleza *a priori*[577]. La esencia marca una objetividad, una ontología, pero al no haber (prioridad de) esencia sino existencia, esto hace que no haya referencia a ninguna naturaleza humana dada y fija (esencial) y que todo el peso recaiga sobre la libertad subjetiva. Y este enaltecimiento de la libertad conduce a que el hombre se invente a sí mismo[578] y no haya (previa) naturaleza alguna en que podamos

[569] Cf. *El existencialismo es un humanismo*, p. 42.
[570] *Id*., p. 43.
[571] *Id*., p. 42.
[572] Podríamos decir que el término "angustia" desde la perspectiva filosófica, es esencialmente existencialista. Se repite más de una veintena de veces en esta obra (conferencia publicada) de Sartre. La angustia parece ser para Sartre algo esencial en el hombre: "El hombre es angustia", cf. *El existencialismo*, p. 35. La hija adoptiva del francés, Arlette Elkaïm Sartre, que escribió prefacios a numerosas obras de su padre, reconoce en el prefacio de *El existencialismo es un humanismo*, que su concepción de angustia era heredada de Kierkegaard y Heidegger, y asimismo reinventada, p. 15.
Tan importante es la noción de angustia en el existencialismo que SÖREN KIERKEGAARD le dedica un tratado, cf. *Begrebet Angest*; versión castellana: *El concepto de angustia*; Demetrio G. Rivero (trad.), Alianza, Madrid 2007.
[573] J. P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, p. 52.
[574] *Id*.
[575] *Id*., 82; cf. J. PIEPER, *Creaturidad y naturaleza humana*, p 261.
[576] J. P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, p. 42.
[577] Cf. MARÍA LACALLE, *La persona como sujeto del derecho*, Dykinson, Madrid 2016, p. 19.
[578] *El existencialismo es un humanismo*, p. 31: "El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como él se concibe después de la existencia, como él se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo. Es también lo que se llama subjetividad".
Y en otro lugar repite esta referencia a esta subjetividad: "Nuestro punto de partida, en efecto, es la subjetividad del individuo" (p. 62).
Poco después da otra vuelta de tuerca hablando de una intersubjetividad que nos sigue conduciendo más de cerca al mundo de la reinterpretación: "Así descubrimos enseguida un mundo que llamaremos la intersubjetividad, y es en este mundo donde el hombre decide lo que es y lo que son los otros" (p. 65).

fundarnos[579], de modo que, "en realidad, las cosas serán como el hombre haya decidido que sean"[580]:

> "Decir que nosotros inventamos los valores no significa más que eso: que la vida no tiene sentido, *a priori*. Antes de que ustedes vivan, la vida no es nada; les corresponde a ustedes darle un sentido, y el valor no es otra cosa que ese sentido que ustedes eligen"[581].

Incluso, en la concepción existencialista sartreana no hay una naturaleza universal humana, sino que se empieza ya a hablar de una condición universal humana. Es así como se evita el campo de lo natural (necesario, concreto, universal, determinado o "determinista") y se sustituye por otro campo, el de la condición (referente a las cualidades que pueden ser relativas, graduales, indeterminadas, autónomas...). Pero hay una abismal diferencia ontológica entre afirmar categóricamente que el hombre tiene una naturaleza humana y decir que el hombre atraviesa una condición humana. Lo vemos en su intervención:

> "Además, si es imposible encontrar en cada hombre una esencia universal que sería la naturaleza humana, existe, sin embargo, una universalidad humana de *condición*. No es por azar que los pensadores de hoy en día hablan más fácilmente de la condición del hombre que de su naturaleza"[582].

Asimismo, Sartre intuye que en el hombre hay algo de universal pero no puede ser su naturaleza (y tampoco su esencia), lo cual conduciría de nuevo al terreno ontológico, necesario, fijo y determinista. Así, el francés hace recaer la universalidad sobre la (sublimación de la) opción libre del hombre, siendo él mismo el autoconstructor y autor de dicha universalidad por medio de la libertad. Por eso afirma: "Hay una universalidad del hombre; pero no está dada, es construida perpetuamente. Construyo lo universal al elegirme"[583].

---

[579] *Id*., p. 54.
[580] *Id*., p. 55.
[581] *Id*., p. 82.
[582] *Id*., p. 65; Por ejemplo, la feminista ANDREA NYE habla en estos términos: "a study of human condition", cf. *Feminist theory and the philosophies of man*, p. 77.
[583] *Id*., pp. 67-68. Quizás habría que puntualizar aquí que Sartre, en estas intervenciones citadas, tilda como libertad lo que en realidad es el ejercicio del libre albedrío. De la facultad humana de elegir entre una cosa u otra, lo que llamamos libre albedrío, no se sigue necesariamente un acto propiamente libre.

Así pues, ya que la Naturaleza ha oprimido durante toda la historia a la humanidad, especialmente a las mujeres[584], es hora de liberarse de ella y todo lo concerniente a ella. "¡Aquí se tiene que contradecir a la naturaleza!"[585] gritaba Nietzsche. "Los patrones antiguos no tienen por qué persistir"[586] clama una autora de género actual con talante similar. En este sacudirse de aquellos patrones antiguos y naturales se ha descubierto la incondicional aportación de una 'tecnología liberadora'.

> "The biological family unit has always oppressed women and children, but now, for the first time in history, technology has created real preconditions for overthrowing these oppresive «natural» conditions, along with their cultural reinforcements"[587].

Y en otro punto, al comienzo de su obra: "Feminists have to question, not just all of Western culture, but the organization of culture itself, and further, even the very organization of nature"[588].

Hay que partir de un principio: Donde no hay naturaleza no hay ley; *no nature, no law*[589]. Además, nos viene aquí otro destello del nominalismo voluntarista de Ockham: "La ley natural no es esencialmente buena. Lo que hay es un legislador esencialmente bueno"[590]. A causa de las dos últimas premisas citadas, y especialmente cuando no se cree en esa supuesta bondad del legislador, existe una gran capacidad de performar la natura a título personal-convencional, relativizando la universalidad de la ley[591] que ya antes

---

[584] Cf. ANDREA NYE, *Feminist theory and the philosophies of man*, p. 78: "Women have been oppressed…".
[585] *La gaya ciencia* 80, p. 119.
[586] MARTÍN CASARES, *Antropología de género,* p. 43.
[587] Cf. S. FIRESTONE, *The Dialectic of Sex*, p. 192-193: "La unidad biológica familiar ha oprimido siempre a mujeres y niños, pero ahora, por primera vez en la historia, la tecnología ha creado las condiciones reales previas para el desmantelamiento de estas circunstancias opresivas «naturales», junto con sus apoyos culturales".
[588] *Id.*, p. 2.
[589] Quizás ésta puede ser otro punto crucial en común entre el existencialismo y el *gender*. Ante este anomismo, resulta evidente que el género se encuentre más cómodo en ciertas formaciones políticas o apolíticas (anarquistas = *an-arjé* = sin principio) que suprimen la validez de la ley relativizando su contenido o, simplemente, anulándola, y donde cada ciudadano es creador de ley.
[590] AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, *Filosofía del Derecho. Fundamentos y proyecciones de la Filosofía jurídica*, Porrúa, México 2001, p. 105. Más adelante volveremos sobre el nominalismo.
[591] J. BUTLER, *Gender Trouble*, p. 76: "Decir que una ley es universal no significa que funcione de la misma forma en todas las culturas ni que defina la vida social de alguna manera unilateral. En realidad, la atribución de universalidad a una ley sólo puede significar que opera en un marco dominante dentro del cual se establecen las relaciones sociales".
Sin embargo, parece que tanto incide Butler en las posibilidades diversas de la ley universal que resta su misma universalidad, pues da la impresión de que Butler trata de dibujar la ley universal de forma tan abanicada que todo cuanto a uno se le ocurra pueda entrar en ese marco universal de la ley que da cabida a todo y que simultáneamente elimina su carácter unánime, universal.

propuso Nietzsche[592]. Se presupone que Butler habla de la ley natural, pues no parece haber ninguna otra ley que sea universal. Parece que su pretensión es aplicar una noción de naturaleza confeccionada y performada a su noción de ley, así se garantiza un concepto de naturaleza determinado y proporcionado a una ley determinada. Arremete contra el sentido tradicional de ley que rige la naturaleza dibujando sobre la ley (natural) un rostro totalitarista que ha conseguido infiltrarse en el sentido común de las generaciones: "The law requires conformity with its own notion of «nature» and gains its legitimacy through the binary and asymmetrical naturalization of bodies"[593]. Como se ve, Butler hace acopio del existencialismo sartriano y del negacionismo natural: la realidad no existe, la hacemos nosotros, nada precede a nuestra decisión. Por ello, no extraña ver en su discurso nociones como la "ilusión del ser y de la sustancia"[594] a la sombra de Nietzsche y del psicoanálisis.

Al no haber, según Sartre, una naturaleza universal, la filósofa sartreana[595] (Beauvoir) constituye el punto de enlace entre el existencialismo y la performatividad de Judith Butler, esto es, a partir de su "on ne naît pas femme, on le devient", comienza un *construccionismo social* que décadas más tarde empezará a ser reformulado por las teóricas de los años sesenta[596] y que dará paso a la conocida performatividad.

4.1.2. Existencialismo como punto de partida en el proceso unitivo del gnosticismo y del género

Hemos comentado en el primer bloque el nihilismo y existencialismo presente en las estructuras gnósticas, y en las líneas anteriores, la raigambre de la antropología *gender* en el existencialismo moderno que le conecta con numerosos vínculos del existencialismo gnóstico. Se puede vislumbrar, por tanto, la trabazón que hay, no sólo entre el existencialismo gnóstico y el moderno, sino además entre el moderno y el *gender*. Se trata de un juego a tres. Es tan sencillo como el lógico silogismo hipotético: "Si A → B, y si B

[592] Cf. F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia* 109, p. 148: "Cuidado con afirmar que hay leyes en la Naturaleza. No hay más que necesidades: aquí no hay nadie que mande, nadie que obedezca, nadie que transgreda". Cualquier atisbo de orden o de ley chocaba frontalmente no sólo con el pensamiento sino con la personalidad de Nietzsche. Por ello, hay quien ha dicho: "Abominaba Nietzsche, como es bien conocido, de cuantos creen descubrir en el mundo un orden moral, inscrito en el orden del ser, que es el orden del logos", ADELA CORTINA, *La Escuela de Francfort. Crítica y utopía*, Síntesis, Madrid 2008, p. 190.
[593] J. BUTLER, *Gender Trouble*, p. 106: "La ley exige estar de acuerdo con su propia noción de «naturaleza» y adquiere su legitimidad mediante la naturalización binaria y asimétrica de los cuerpos"
[594] Cf. *Id.*, pp. 20, 29.
[595] Así le llama TERESA LÓPEZ PARDINA, "La noción de sujeto en el humanismo existencialista", p. 209.
[596] Cf. CRISTINA MOLINA PETIT, "Debates sobre el género", p. 259.

→ C; luego si A → C", esto es, si el gnosticismo ha influido notablemente en el nihilismo/existencialismo moderno, y el nihilismo/existencialismo moderno ha influido claramente en la teoría de género, entonces, al menos algo del gnosticismo queda en el género. Por tanto, un punto de conexión entre ambas antropologías que aquí contrastamos será la mirada existencialista sobre la realidad.

Como hemos ido exponiendo, a nuestras dos antropologías les caracteriza un inconformismo, una angustia vital, un desacuerdo, incluso un recelo contra el mundo y las leyes que le rodean, aunque de forma distinta. A los gnósticos el problema del mal les atormentaba de una forma muy concreta. El género parece no plantearse mucho la cuestión del mal, pero en los razonamientos de algunos de sus pensadores está presente el milenario argumento de que si Dios existiera no habría mal, razonamiento muy gnóstico. No se pronuncia demasiado sobre Dios salvo para negarlo. Más bien acusa el mal y se rebela ante sus contingencias temporales y naturales revolviéndose contra la creación que abriga esas limitaciones. Precisamente, el ateísmo es una respuesta intelectual al problema del mal[597], lo cual resitúa al *gender*, en cuanto ateo, en posiciones gnósticas.

Lo que sí parece aunarles es solventar sus contrariedades negándolas, gracias a un nihilismo conector. "El gnóstico se niega a aceptar el mundo, lo mismo que se niega –y precisamente porque se niega– a aceptar su propia situación, su condición personal, su existencia en el mundo"[598]. De forma análoga, quien disiente de su sexo o de su género y se propone alterarlos se niega asimismo a aceptar tanto su propia condición personal como el escenario existencial donde se desarrolla. Hay toda una lógica interna entre negar la propia condición o natura y negar el mundo. Aunque se defienda que lo que se niega son dos cosas distintas, en definitiva, se trata de una negación común de la creaturalidad tanto personal como ambiental. La raíz negacionista es común. Por ello, el antisomatismo del género coincide con el anticosmismo gnóstico, pues quien rechaza el cuerpo rechaza también las condiciones, normas, reglas en que su cuerpo le fue entregado. Por la misma razón, el rechazo a cualquier noción de Dios Creador les aúna nuevamente. Afirma Scola que la postura nihilista "niega verdadera consistencia a la realidad"[599]. Teniendo en cuenta

[597] Cf. D. NEGRO, *Lo que Europa debe al Cristianismo*. Unión Editorial, Madrid 2007[3], p. 126.
[598] H.-CH. PUECH, "Phénoménologie de la Gnose", p. 207: "le gnostique se refuse à accepter le monde, comme il se refuses –et parce qu'il se refuse– à accepter sa propre situation, sa condition personelle, son existence dans le monde".
[599] *Hombre-Mujer. El Misterio nupcial*, p. 201.

esta perspectiva, en el género encaja bastante bien el ateísmo o incluso la anulación de lo religioso. Ambos identifican el mal de formas similares y no idénticas. En lo que sí parecen coincidir de nuevo es en la liberación de ese mal o situación limitada que somete al hombre. Por ello, coinciden en que este mundo no va a parar a ningún sitio, unos (gnósticos) suspiran por la muerte material que les devolverá al estado divino del que proceden (*sylléxis*), lo cual constituirá su liberación; y otros (género) esperan, o incluso provocan mediante adelanto, el caos de la muerte sin esperanza; ambos desde una postura de angustia (*aporía*) bajo pretexto de una anunciada felicidad o plenitud (*pléroma*).

Por ello, como hemos ido viendo, si los textos de género se pueden interpretar con clarividencia a la luz del existencialismo nihilista, asimismo este existencialismo –protagonizado en primer lugar por Nietzsche– puede ser interpretado fácilmente a la luz de textos gnósticos. En todo modelo existencialista es crucial la negación, y como veremos se llega incluso a negar el cuerpo. Resultaría redundante seguir exponiendo aquí un nihilismo-existencialista de ambas corrientes que va a ir saliendo en los capítulos siguientes.

4.2. Imperfección

"He aquí el motivo gnóstico de superación de la realidad"

ERIC VOEGELIN, *Science, Politics and Gnosticism*, en *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 5, p. 271.

El carácter imperfecto de la realidad que rodea al hombre siempre ha causado cierta perplejidad en el corazón humano. El género humano siempre ha percibido que hay muchas dimensiones que parecen como incompletas, como pendientes de un perfeccionamiento, de un acabamiento que corresponde a la acción humana. Y esto es lo que el hombre ha ido haciendo con el paso de los siglos, desarrollar todo el potencial humano y medioambiental para ir cubriendo esta imperfección. Sin embargo, hay una inclinación a considerar como inacabadas ciertas cualidades o características personales que no son del propio gusto o aquello que no satisface personalmente como la propia

sexualidad, el cuerpo, la situación vital, o la misma realidad. De este modo, estas notas innatas que nos definen, bajo pretexto de que estamos creados para la perfección, pasan a ser definidas no sólo como imperfectas sino como susceptibles de cambio, de mejoría, y pasan a ser ingresadas en la ingeniería del género. En cuanto a esta imperfección, reproducimos un suculento párrafo de E. Romero Pose, que allanará el terreno para entrar a los siguientes apartados de este capítulo:

> "La única manera de salir del laberinto de la vida es rechazar el entorno, repudiar el mundo puesto que a éste, por imperfecto, le falta consistencia y autenticidad. Son los ecos de las búsquedas y encuentros platónicos sobre la creación visible: negar la realidad porque es esencialmente imperfecta. El problema del mal se soluciona negándolo"[600].

4.2.1. De las estructuras sociales que nos han obligado a adoptar roles masculinos o femeninos

"La masculinidad y la feminidad, la heterosexualidad y la homosexualidad no son entidades ontológicas, no existen en la naturaleza con independencia de relaciones sociales y redes discursivas, y por tanto no pueden ser objeto de observación empírica. Son el efecto de relaciones de poder, sistemas de signos, mapas cognitivos y regímenes políticos de producción de la vida y la muerte"

PAUL BEATRIZ PRECIADO, "Procreación políticamente asistida y heterosexualismo de Estado", *Libération*, Paris, 13 de septiembre de 2013; publicado en *Un apartamento en Urano*. *Crónicas del Cruce*, Anagrama, Barcelona 2019, (pp. 66-75) p. 72.

La gran mayoría de autores del género concuerdan con el feminismo radical en que las formas que histórica y socialmente han señalado a los varones con atributos viriles, y

[600] "El pensamiento teológico de San Ireneo de Lión. El gnosticismo, madre de todas las sectas", p. 592.

a las mujeres con cualidades femeninas, pertenecen a estructuras político-religiosas opresoras de la mujer y elevadoras del *status* del varón que casi todos ellos convienen en llamar "patriarcado". Como afirma Andrea Nye: "A name was coined to denote the universal domination of women by men –patriarchy"[601]. Heidi Hartmann define el patriarcado así: "A set of social relations between men, which have a material base, and which, though hierarchical, establish or create interdependence and solidarity among men that enable them to dominate women"[602]. De este modo, de esta estructuración social y artificial entre sexos, el varón se ha agenciado un puesto jerárquico de dominio sobre la mujer, lo cual ha dado lugar a un reparto de roles o funciones en todo ámbito: la crianza, el hogar, la familia, el trabajo, la sociedad, la política, la religión… Mary Daly es otra gran voz que se impone contra el "escenario patriarcal" afirmando que el patriarcado ha calzado artificialmente las cualidades humanas en estereotipos sexuales tradicionales: "The roles and structures of patriarchy have been developed and sustained in accordance with an artificial polarization of human qualities into the traditional sexual stereotypes"[603]. Esta asignación ha prevalecido durante milenios, desde épocas primitivas, como sugiere Engels[604], hasta nuestros días en los que, por primera vez en la historia, una ideología se alza contra la hegemonía patriarcal.

Esta visión se recrudece cuando se alega que en este patriarcado está implícita la noción religiosa de jerarquía. Al no entender la jerarquía sino como relación plenamente dualista de superioridad-subordinación, lógicamente del hombre sobre la mujer, se tacha la jerarquía con todo su perímetro religioso como una encarnación absoluta del mal[605]. La respuesta del feminismo radical y del género a la jerarquía o cualquier otro tipo de orden relacional siempre será un no rotundo.

---

[601] "Feminist Theory and the Philosophies of Man*"*, p. 94.
[602] "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union", *Women and Revolution. A discussion of the unhappy marriage of Marxism and Feminism*, Lydia Sargent (ed.), Black Rose Books, Montréal 1981, (pp. 1-41) pp. 14, 18; IRIS YOUNG, "Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory", *Women and Revolution. A discussion of the unhappy marriage of Marxism and Feminism*, (pp. 43-69) p. 45.
[603] *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston 1973, p. 15.
[604] La obra de F. ENGELS, *El origen de la familia, de la propiedad y el Estado*, por sus referencias a épocas antiguas y primitivas, se erige como una especie de texto sagrado sobre el que se apoyan casi todas las fuentes de género para mostrar, incluso aportando datos históricos y sociológicos, la opresión que el varón ha ejercido sobre la mujer y cómo esta opresión se ha ido cristalizando en estructuras políticas, económicas, sociales, laborales, domésticas y religiosas.
[605] Cf. MANFRED HAUKE, *La teología feminista*, p. 78.

Además, el ensamblaje de todas estas dimensiones a la sombra del dictamen patriarcal ha engendrado –aseguran– una estructura político-social capitalista que sostiene las relaciones patriarcales. De hecho, Heidi Hartmann ha defendido que no existen ni el patriarcado ni el capitalismo a solas sino conjuntamente: "There is no such thing as «pure capitalism», nor does «pure patriarchy» exist, for they must of necessity coexist. What exists is patriarcal capitalism"[606]. Por tanto, dado que a fin de cuentas vienen a ser lo mismo, el ataque contra el patriarcado constituirá una contienda contra el sistema capitalista y viceversa. Así lo considera Donna Haraway, quien comparte la misma visión que Hartmann: "If capitalism and patriarchy are a single system, called capitalist patriarchy, then the struggle against class and gender oppressions must be unified"[607].

Por tanto, no ya sólo la educación de los niños en estos valores hegemónicos, sino la misma crianza de hijos dentro de este sistema, resulta una amenaza de propagación de la estructura patriarcal que se ha impuesto secularmente. Por ello, una antropóloga de género, expresa lo gravemente "patriarcalizados" que están ciertos padres cuando en la ecografía de su bebé prenatal van comentando naturalmente qué valores típicamente masculinos van a inculcar a su hijo si es varón o qué valores femeninos van a enseñar a su hija en el caso de nacer mujer[608].

Este cuadro ha engendrado una lucha de sexos en la que, por un lado, el feminismo radical suspira por liberarse de la mano opresora del varón y de sus dominios, y, por otro, las teorías *gender* anhelan la liberación de la dictadura biológica, de la condición sexuada y binaria de la naturaleza. Así, todo discurso que se apoye en cualquier argumento natural o sexual, por mínimo que sea, será desaprobado de patriarcalista, opresor, machista, etc. Esta dinámica ha invadido, por tanto, el ámbito matrimonial. Dado que la historia del matrimonio (heterosexual) se muestra como una historia de la incapacitación de la mujer[609], hay que disolverlo.

Más adelante consideraremos las consecuencias que esta guerra de sexos ha desatado sobre el hombre.

---

606 "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union", p. 17.
607 *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, p. 139. La expresión "capitalist patriarchy" es frecuente en la obra de Haraway.
608 Cf. A. MARTÍN CASARES, *Antropología de género*, p. 41.
609 Cf. R. AMMICHT-QUINN, "Ehe", *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, E. Gösmann y otras (eds.), Gütersloh 1991, pp. 62-73; cit. en MANFRED HAUKE, p. 77.

4.2.2. De la carne que nos aprisiona

Tras indagar qué suponía el cuerpo o la carne para los gnósticos, vamos descubriendo que la antropología de género reviste condiciones muy similares sobre el cuerpo.

4.2.2.1. Nacer en el cuerpo equivocado, no estar conforme con el propio cuerpo…

Es muy común en nuestro tiempo encontrarnos con testimonios que argumentan haber nacido "en el cuerpo equivocado"[610] o "no sentirse a gusto con el propio cuerpo". Este sentimiento, además de probar una falta de complacencia con la propia corporalidad, es garante, además, de una falta de plenitud propia de un existencialismo vital que lleva a generar un diagnóstico médico, obligando a la psiquiatría a pronunciarse. Las autoridades médicas y los estudios clínicos que atienden esta incongruencia entre el sexo biológico y la identidad de género lo diagnostican como *gender dysphoria* (disforia de género):

> "According to the fifth edition of the American Psychiatric Association's *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (*DSM-5*), gender dysphoria is marked by «*incongruence* between one's experienced/expressed gender and assigned gender», as well as «clinically significant distress or impairment in social, occupational, or other important areas of functioning»[611],[612].

Aunque el documento continúa afirmando que "disforia de género no es lo mismo que disconformidad de género o trastorno de identidad de género. La disconformidad de género describe a un individuo que se comporta de manera contraria a las normas

---

[610] Cf. REBECA HERNÁNDEZ ANTÓN y cols., "Vivir en un cuerpo equivocado. A propósito de un caso", *Psicosomática y Psiquiatría*, 2017/1 abril-mayo-junio, pp. 60-69.

[611] AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, "Gender Dysphoria", *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition* [hereafter *DSM-5*] (Arlington, Va.: American Psychiatric Publishing, 2013), p. 452. La cursiva en *incongruence* es nuestra.
http://dx.doi.org/10.1176/appi.books.9780890425596.dsm14.

[612] LAWRENCE S. MAYER – PAUL R. MCHUGH, "Sexuality and Gender", *The New Atlantis* nº 50, Fall 2016, p. 94: "De acuerdo con la quinta edición del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-5) de la *American Psychiatric Association*, la disforia de género se caracteriza por la "incongruencia entre el género que uno siente/expresa y el asignado," así como "un malestar clínicamente significativo o deterioro en el ámbito social, ocupacional u otras áreas importantes del funcionamiento".

específicas del género al que corresponde su sexo biológico"[613]. Por ello, "la diferencia fundamental es que un diagnóstico de disforia de género implica que el paciente debe presentar además «un malestar clínicamente significativo o deterioro en el ámbito social, ocupacional u otras áreas importantes del funcionamiento»[614] asociadas a esos sentimientos de *incongruencia*"[615]. Lo que sí parece ser un denominador común tanto de la disforia como de la disconformidad de género es la experiencia de sentirse "atrapado" (*trapped*) en un cuerpo no deseado[616].

A todo esto, la Organización Mundial de la Salud, que con sus posicionamientos abandona cualquier parcialidad en toda esta cuestión, cambió en mayo de 2019 el término "transexual" por el de "incongruencia de género" para desligarlo del trastorno mental. Sin embargo, hay que confesar que tal modificación no dista demasiado de lo ya expresado anteriormente por la Asociación Americana de Psiquiatría y por el documento *Sexuality and Gender* sobre la disforia de género, pues en ambos documentos se explicita que "la disforia de género es una *incongruencia* entre el género experimentado/expresado de alguien y el género asignado". Quizás la OMS, con este cambio, en lugar de desvincular la transexualidad del trastorno mental, ha dado más autoridad a estos documentos que ya apuntaban hacia esta incongruencia que difícilmente puede desanclarse de la dimensión psiquiátrica.

4.2.2.2. Rechazo de la estructura natural binaria o dual

La propuesta del *gender* sobre la diversidad viene a manifestar que la realidad (sexual) no tiene por qué ser blanca o negra, sino que puede admitir todo un cromatismo colorido[617] que escapa del triste blanco o negro sexual (masculino o femenino). Así, los

[613] *Id.*, p. 94: "gender dysphoria is not the same as gender nonconformity or gender identity disorder. Gender nonconformity describes an individual who behaves in a manner contrary to the gender-specific norms of his or her biological sex."
[614] AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, "Gender Dysphoria", p. 452.
[615] LAWRENCE S. MAYER – PAUL R. MCHUGH, *Sexuality and Gender*, p. 95: "The key difference is that a diagnosis of gender dysphoria requires the patient additionally to experience a "clinically significant distress or impairment in social, occupational, or other important areas of functioning" associated with these *incongruent* feelings". La cursiva es nuestra.
[616] Cf. *Id.*, pp. 8, 86.
[617] De hecho, el término de origen inglés *gay*, aunque hoy se haya generalizado su sentido como sinónimo de homosexual, quiere decir "colorido, vistoso, alegre". De ahí la bandera del LGTBI con los colores del arcoiris. Un testimonio a citar lo vemos en ANNE FAUSTO-STERLING, *Sexing the body. Gender politics and the construction of sexuality*, Basic Books, New York 2000; versión castellana: *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*; Ambrosio García Leal (trad.), Melusina, Barcelona 2006, p. 17: "No hay blanco o negro, sino grados de diferencia".

grandes pioneros del género han anunciado desde el principio cierta resignación con la idea de que el sexo haya quedado custodiado a lo largo de la historia bajo la institución del matrimonio conservador[618] como "único lugar de sexualidad reconocida, utilitaria y fecunda: la alcoba de los padres"[619]. Se denuncia que el matrimonio heterosexual se ha hecho con el monopolio de la seriedad del sexo, con la función reproductora y procreadora, con la generación[620], que "ha encapsulado y reproducido el antagonismo de los dos grupos sociales coherentes, hombres y mujeres"[621]. Fuera de este ámbito conyugal entre hombre y mujer, el sexo sufre una represión, prohibición, inexistencia o mutismo: "En torno al sexo, silencio. Dicta la ley la pareja legítima y procreadora"[622]. La relación entre esta pareja procreadora y el sexo parece despótica ya que la institución del matrimonio heterosexual y conservador resulta ser "la columna vertebral de la familia autoritaria"[623] que reprime la sexualidad con una moral conservadora[624] con argumentos como "la continencia «reprime» el deseo sexual"[625] bajo pretexto de ascesis religiosa[626]. Quizás uno de los términos más repetidos en la literatura de Foucault y Reich es la "represión"[627] que circunda al sexo extramatrimonial.

---

[618] Cf. WILHELM REICH, *La revolución sexual*, Planeta, Barcelona 1993, p. 60.
[619] MICHEL FOUCAULT, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid 2007[31], p. 9.
[620] Cf. *Id*.
[621] DONNA HARAWAY, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, p. 13: "Marriage encapsulated and reproduced the antagonistic relation of the two coherent social groups, men and women".
[622] M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad I*, p. 9.
[623] W. REICH, *La revolución sexual*, p. 63.
[624] Cf. W. REICH, *La revolución sexual*, pp. 65-75.
[625] W. REICH, *La revolución sexual*, p. 66. Sólo reseñar que afirmar que la continencia reprime el deseo sexual es tan absurdo como decir, valga la distancia, que el ayuno reprime el deseo nutricio. La continencia de un bien no induce a su aborrecimiento sino, precisamente a lo contrario, a alimentar el deseo de su satisfacción, ya que la no consecución del bien deseado conduce a la esperanza, la esperanza a la voluntad, la voluntad a la búsqueda, la búsqueda al encuentro satisfactorio, y el encuentro satisfactorio a la alegría. Es cierto que la alimentación y el sexo son dimensiones con distinto nivel de necesidad, ya que la primera es básica para sobrevivir mientras la segunda no. Sin embargo, en ambos estratos el hombre manifiesta puntos fundamentales y trascendentales de su antropología y su cultura. Por ello, quien no entiende ni comparte la continencia tampoco entiende ni valora el ejercicio sexual satisfactorio. Así lo afirma con acierto el cardenal Ratzinger: "Es necesario descubrir de nuevo el aspecto corporal de la fe: la abstención de la comida es uno de esos aspectos. Sexualidad y alimentación son los elementos centrales de la dimensión física del hombre: hoy, a una menor comprensión de la virginidad corresponde una menor comprensión del ayuno"; VITTORIO MESSORI – JOSEPH RATZINGER, *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985, pp. 123-124. Precisamente M. Eliade ha denunciado que la desacralización de experiencias vitales como la alimentación y la sexualidad es propia del hombre arreligioso, cf. Lo sagrado y lo profano, p. 123: "Para el hombre arreligioso, todas las experiencias vitales, tanto la sexualidad como la alimentación, el trabajo como el juego, se han desacralizado. Dicho de otro modo; todos estos actos fisiológicos están desprovistos de significación espiritual y, por tanto, de la dimensión auténticamente humana".
[626] Cf. W. REICH, *La revolución sexual*, pp. 62, 67.
[627] Tan sólo en el primer tomo de la *Historia de la sexualidad* de Foucault, el término "represión" (x58) y distintas conjugaciones del verbo "reprimir" (x16) llegan a repetirse hasta setenta y cuatro veces.

En este ambiente, por aquellos años '50 surgían los famosos *Informes del comportamiento sexual*, de Alfred Kinsey y compañeros[628], los cuales "más que ningún otro documento, han moldeado el pensamiento, las creencias y el entendimiento occidental en el tema de sexualidad"[629]. Otro baluarte significativo es John Money para quien no hay una distinción definida entre los dos sexos, por lo que hay que eliminar esta distinción binaria[630]. Sin embargo, al parecer Money siempre quedó anclado en este esquema binario al intentar injertar a sus pacientes siempre como chico o como chica.

Éste constituye el principal reproche de la filósofa Anne Fausto-Sterling al doctor Money. Ella aplaudía los avances de Money, pero consideraba que se quedaba corto en su mantenimiento sobre la sexualidad binaria. Para remediar esta laguna dual ya estaba la norteamericana, quien denunciaba el atraso de Occidente: "Western culture is deeply committed to the idea that there are only two sexes"[631], y proponía no dos sexos, sino cinco e incluso una infinidad hablando en un sentido biológico: "For biologically speaking, there are many gradations running from female to male; and depending on how one calls the shots, one can argue that along that spectrum lie at least five sexes and perhaps even more"[632]. Además de los machos y hembras ella añadía los "herms" (hermafroditas nacidos con un testículo y un ovario), los "merms" (pseudohermafroditas masculinos nacidos con testículos y aspectos del aparato genital femenino) y los "ferms" (pseudohermafroditas femeninos con ovarios y algunos aspectos del aparato genital masculino)[633]. De hecho, Fausto-Sterling explicita en otro libro que "la masculinidad y la feminidad completas representan los extremos de un espectro de tipos corporales posibles"[634] presentando una "variación biológica" que permite "conceptualizar como naturales los espacios intermedios menos frecuentes, aunque sean estadísticamente inusuales"[635].

---

[628] A. C. KINSEY, W. B. POMEROY, C. E. MARTÍN, *Sexual behavior in the human male*, W. B. Saunders Company, Philadelphia 1948; *Sexual beheavior int the human female*, W. B. Saunders Company, Philadelphia 1953.
[629] MARTHA TARASCO, "Consideraciones sobre la influencia del reporte Kinsey", *Cuadernos de Bioética* nº 32, 1997/4, (pp. 1385-97) p. 1387.
[630] Cf. J.-F. BRAUNSTEIN, *La filosofía se ha vuelto loca*, p. 26.
[631] "The Five Sexes. Why Male and Female Are Not Enough", *The Sciences*, New York Academy of Sciences, vol. 33, March/April 1993, (pp. 20-24) p. 20. FAUSTO-STERLING hace memoria de este artículo y retoma el tema siete años después en su libro *Cuerpos sexuados*, en el capítulo 4, titulado "¿Por qué debería haber sólo dos sexos?", pp. 103-142.
[632] *Id.*, p. 21.
[633] Cf. *Id.*, p. 21.
[634] *Cuerpos sexuados*, p. 100.
[635] *Id.* Estos espacios intermedios es aproximadamente lo que quiere expresar la I (Intersexual) de las siglas LGTBI. Sin embargo, esta intersexualidad no hace referencia a otros sexos cuanto a patologías biológicas.

En la misma línea de W. Reich, M. Foucault, A. Kinsey, J. Money, Fausto-Sterling, también en la actualidad Beatriz Gimeno dirige un artículo mitificando la dualidad que representa el matrimonio y la heterosexualidad, alegando que se ha cubierto de la dimensión natural y religiosa como pretexto de autoridad:

> "El matrimonio sirve para naturalizar la heterosexualidad y para declararla, de esta manera, superior a la homosexualidad; sirve también para dar carta de naturaleza al mito de la complementariedad de los sexos (…). La construcción patriarcal se levanta sobre el mito del dimorfismo sexual, su complementariedad, su imbricación en un supuesto orden natural, la división sexual del trabajo y la superioridad de un sexo sobre otro"[636].

¿Qué ocurre entonces con la estructura dual de la sexualidad humana? La dualidad sexual resulta ser (fruto de) un imperialismo biologicista y determinista[637] que obstaculiza la implantación de nuevos paradigmas[638] (antropológicos) al imponer a las personas un sexo masculino o femenino desde la concepción. La sexualidad deja de ser una cuestión biológica y pasa a ser algo social. Kate Millet habla de reexaminar los rasgos "masculino" y "femenino"[639]. Así lo declara Fausto-Sterling al comienzo de su libro *Cuerpos sexuados* dejando ver que los cuerpos no nacen sexuales, sino que son sexuados bajo las categorías macho/hembra por la cultura biologicista y dualista occidental que ha predominado siempre y que condiciona la identidad de las personas:

> "Una de las tesis principales de este libro es que etiquetar a alguien como varón o mujer es una decisión social. El conocimiento científico puede asistirnos en esta decisión, pero sólo nuestra concepción del género, y no la ciencia, puede definir nuestro sexo"[640].

---

[636] BEATRIZ GIMENO REINOSO, "El matrimonio entre personas del mismo sexo desde la disidencia", *Cuadernos del Ateneo* nº 26 (2009), (pp. 57-66) p. 63.

[637] J. BUTLER, *Gender Trouble*, p. 6: "Originally intended to dispute the biology-is-destiny formulation"; BUTLER vuelve a cuestionar la ecuación "biología-destino" en "Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault", p. 210; cf. MARTÍN CASARES, *Antropología de género*, p. 55.
Según S. BEAUVOIR, *El segundo sexo I*, p. 49, "toda determinación se imputa como una limitación";
También el feminismo radical se sube a esta crítica de la definición del sexo a través de la naturaleza, cf. J. BUTLER, "Performative Acts and Gender Constitution", p. 520: "Feminist theory has often been critical of naturalistic explanations of sexuality that asume that meaning of women's social existence can be derived from some fact of their physiology".

[638] Cf. MARTÍN CASARES, *Antropología de género*, p. 47.

[639] Cf. *Política sexual*, p. 128.

[640] *Cuerpos sexuados*, p. 17.

Según estas palabras de Fausto-Sterling, una acción tan frecuente y cotidiana como la de un ginecólogo interpretando una ecografía y diciendo "¡Es un niño!" o "¡Es una niña!" resulta una etiqueta social impuesta. Sin embargo, esta visión difiere, o quizás se completa, de otro comentario suyo en el mismo libro al expresar que "los médicos pueden asignar un sexo provisional (masculino o femenino) al bebé, sobre la base del conocimiento existente de que desarrolle una identidad de género concreta (¡prescindiendo del tamaño del pene!)"[641]. Es decir, los médicos, en orden a su conocimiento (γνῶσις) y a una previsión profesional pueden asignar la identidad de género masculina o femenina a un bebé (lógicamente esta identidad diagnosticada no tiene por qué coincidir con los genitales), pero afirmar que se trata de un niño o una niña por la mera facticidad de sus genitales resulta una etiqueta que puede confundir la identidad de género de la persona.

Por tanto, ocupa y preocupa a la nueva antropología la necesidad de romper con las concepciones binarias como prioridad de su labor deconstructiva[642].

> "La idea es que la idea de persona esté por encima de la de hombre o mujer y que podamos relacionarnos en tanto que semejantes en lugar de como opuestos, independientemente de la orientación sexual"[643].

En la misma tónica y de modo muy semejante, Monique Wittig afirma:

> "Creo que sólo más allá de las categorías de sexo (mujer y hombre) puede encontrarse una nueva y subjetiva definición de la persona y del sujeto para toda la humanidad, y que el surgimiento de sujetos individuales exige destruir primero las categorías de sexo, eliminando su uso, y rechazando todas las ciencias que aún las utilizan como sus fundamentos (prácticamente todas las ciencias humanas)"[644].

Del mismo modo, Wittig, en su artículo, *La categoría de sexo*, defiende que: "(la categoría de sexo) debemos destruirla y comenzar a pensar más allá de ella si queremos empezar a pensar realmente"[645]. En el mismo sentido y casi literalmente, Donna Haraway

[641] *Id.*, p. 104.
[642] Cf. MARTÍN CASARES, *Antropología de género*, p. 47.
[643] A. MARTÍN CASARES, *Antropología de género*, p. 44.
[644] MONIQUE WITTIG, "No se nace mujer", p. 42.
[645] "La categoría de sexo", en *The Straight Mind and other essays*, Beacon Press, Boston 1992. Texto publicado por primera vez en *Feminist Issues* 2, nº 2 (verano 1982); versión castellana: *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*; Javier Sáex y Paco Vidarte (trads.) Egales, Madrid 2010, (pp. 21-29) p. 28.

escribe: “Todas las ciencias sociales basadas en la categoría «sexo» (la mayoría de ellas) deben ser derrocadas”[646]. Si se pretende abolir la categoría sexual que marca de forma dual (y no dualista) al hombre y a la mujer, se podría concluir que igualmente quieren extinguir la complementación mutua entre ambos sexos. Precisamente esta es la conclusión de Doris Strahm: “Mujeres y hombres deben cesar de una vez de complementarse recíprocamente”[647].

En otro de sus artículos, la feminista Wittig sigue sosteniendo la abolición de la categoría de sexo, pero esta vez en relación a lo ya expuesto sobre la mujer como “otro” y vinculando esta identificación de la mujer como alteridad al concepto de categoría de sexos:

> “El concepto de diferencia de sexos, por ejemplo, constituye ontológicamente a las mujeres en otros/diferentes. (…) Ahora bien, para nosotras no hay ser-mujer ni ser hombre. «Hombre» y «mujer» son conceptos políticos de oposición. (…) Para nosotras no puede ya haber mujeres, ni hombres, sino en tanto clases y en tanto categorías de pensamiento y de lenguaje: deben desaparecer políticamente, económicamente, ideológicamente. Si nosotros, las lesbianas y gays, continuamos diciéndonos, concibiéndonos como mujeres, como hombres, contribuimos al mantenimiento de la heterosexualidad”[648].

Siguiendo la lógica de estos argumentos, una feminista llega a deducir que “los análisis del género llegan a la conclusión de que «las mujeres» no son un grupo natural sino una categoría social, el producto de una relación de opresión y construcción ideológica”[649].

Por tanto, se constata la evidencia de que se trabaja por inhabilitar la composición sexual binaria, e incluso se desea que algún día desaparezca[650], se procura demostrar “que

---

[646] *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, p. 138: “All the social sciences based on the category of ‘sex’ (most of them) must be overthrown”.
[647] *Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in feministische Theologie*, Friburgo-Schweiz 1987, p. 128; cit. en M. HAUKE, *La teología feminista*, p. 77.
[648] *El pensamiento heteroseuxal*, pp. 53-54.
[649] CRISTINA MOLINA PETIT, “Debates sobre el género”, p. 278.
[650] Cf. SIMONE DE BEAUVOIR, *El segundo sexo I*, p. 49; cf. A. MARTÍN CASARES, *Antropología de género*, p. 47: “En realidad basta pasearse con los ojos abiertos para comprobar que la humanidad se divide en dos categorías de individuos en los que la vestimenta, el rostro, el cuerpo, la sonrisa, la actitud, los intereses, las ocupaciones son claramente diferentes; quizá estas diferencias sean superficiales, quizá estén destinadas a desaparecer”.

la categoría «mujer» y la categoría «hombre» son categorías políticas y económicas y que, por tanto, no son eternas"[651], se pretende "seguir poniendo en cuestión la idea de lo masculino y lo femenino como categorías estables, fijas, sin fisuras"[652], ya que "la dualidad establece oposiciones"[653] y crea conflicto[654], ya que la estructura binaria es reductiva y además crea fácilmente una oposición en términos de superior e inferior[655]. Esta oposición binaria corresponde más a una tendencia occidental de concebir al ser humano que a la propia realidad, lo cual "condiciona enormemente la percepción de la esencia humana"[656]. Esta cultura occidental posee muchas oposiciones dicotómicas a través de contrastes binarios que invaden las ciencias sociales[657]. De modo que estamos engañados por este dualismo sexual que nos confunde haciéndonos creer que son rasgos sexuales lo que en realidad son cualidades de género[658], por lo cual, "se exige un cambio institucional, jurídico y cultural cuya meta es eliminar la condición de sexo del discurso político-jurídico y social"[659].

Así, huyendo de la dualidad sexual, se elabora una antropología de géneros polimórficos despegándose de carácter sexual binario: "aunque los sexos parezcan ser claramente binarios en su morfología y constitución (lo que tendrá que ponerse en duda), no hay ningún motivo para creer que también los géneros seguirán siendo sólo dos"[660]. Por ello, el género con su nueva antropología, escapando de la "dictadura natural", se emancipa de la dualidad sexual y se inserta en la multiplicidad poliédrica del género, llegándose a hablar de más de dos géneros e incluso más de dos sexos[661].

En esta cuestión, Judith Butler plantea que Simone de Beauvoir no llegó a contemplar el alcance de sus postulados, pues:

> "If sex and gender are radically distinct, then it does not follow that to be a given sex is to be a given gender; in other words, «woman» need not to be the

[651] MONIQUE WITTIG, "No se nace mujer", p. 38.
[652] MARI LUZ ESTEBAN, *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, Bellaterra, Barcelona 2013², p. 15.
[653] Cf. MARTÍN CASARES, *Antropología de género*, p. 49. Más que una dualidad hay un dualismo, ya que el dualismo crea una relación de oposición, mientras la realidad establece relaciones de complementariedad y mutua necesidad.
[654] Cf. S. BEAUVOIR, *El segundo sexo I*, p. 56.
[655] A. MARTÍN CASARES, *Antropología de género*, p. 231.
[656] Cf. MARTÍN CASARES, *Antropología de género*, p. 54.
[657] Cf. MARTÍN CASARES, *Antropología de género*, p. 157.
[658] A. MARTÍN CASARES, *Antropología de género*, p. 224.
[659] CRISTINA MONEREO ATIENZA, "Reflexiones de género sobre igualdad sustancial, aborto…", p. 12.
[660] J. BUTLER, *Gender Trouble*, p. 6.
[661] Cf. MARTÍN CASARES, *Antropología de género*, pp. 47ss, 67.

> cultural construction of the female body, and «man» need not interpret male bodies. This radical formulation of the sex/gender distinction suggests that sexed bodies can be the occasion for a number of different genders, and further, that gender itself need not be restricted to the usual two"[662].

Sin embargo, esta desvinculación entre sexo y género no es del todo original de Butler, pues ya Robert Stoller se adelantaba por el año 1968, a quien parafrasea Kate Millett:

> "«El vocablo *género* no tiene un significado biológico, sino psicológico y cultural. Los términos que mejor corresponden al sexo son "macho" y "hembra", mientras que los que mejor califican el género son "masculino" y "femenino"; éstos pueden llegar a ser independientes del sexo (biológico)»[663]. De hecho, –afirma Millett– tan arbitrario es el género que puede incluso oponerse a la base fisiológica: «aunque los órganos genitales externos (pene, testículos y escroto) favorecen la toma de conciencia de la masculinidad, ninguno de ellos (como tampoco su conjunto) resulta imprescindible para que ésta se produzca»[664,665].

La misma lógica se ha trasladado al matrimonio, esto es: 1. La negación de la heterosexualidad matrimonial; 2. La negación de que la madre o esposa sea mujer y el padre o esposo sea varón; 3. La ruptura con la dualidad matrimonial. Se puede ver sintetizado en una intervención de Beatriz Gimeno que hace referencia a la legislación española:

> "El matrimonio en su versión de la ley 13/2005 permite que sean familia dos hombres (con pene) o dos mujeres (con vagina), pero también un hombre con pene y un hombre sin pene o con vagina, una mujer con pene y otra con vagina, dos mujeres con pene, dos hombres sin él, una persona con vagina,

---

662 J. BUTLER, *Gender Trouble*, p. 112; trad. española, p. 226: "Si el sexo y el género son radicalmente diferentes, entonces no se desprende que ser de un sexo concreto equivalga a llegar a ser de un género concreto; dicho de otra forma, «mujer» no necesariamente es la construcción cultural del cuerpo femenino, y «hombre» tampoco representa obligatoriamente a un cuerpo masculino. Esta afirmación radical de la división entre sexo/género revela que los cuerpos sexuados pueden ser muchos géneros diferentes y, además, que el género en sí no se limita necesariamente a los dos géneros habituales. Si el sexo no limita al género, entonces quizás haya géneros –formas de interpretar culturalmente el cuerpo sexuado– que no estén en absoluto limitados por la dualidad aparente del sexo".

663 ROBERT J. STOLLER, *Sex and Gender*, Science House, New York 1968, p. 9.

664 *Id*., p. 48.

665 KATE MILLETT, *Política sexual*, p. 78.

> con nombre de mujer y barba… y un hombre con pechos femeninos y pene… así todas las combinaciones que se nos ocurran; y todas estas combinaciones pueden tener y educar hijos e hijas. Para conseguir una revolución en el orden heterosexista hay que continuar. Si el matrimonio ya no tiene nada que ver con la biología, ni con la procreación, ni con el sexo, ni con el género… ¿por qué tienen que contraerlo dos personas? ¿Por qué no tres o cuatro? Ese es el camino"[666].

De hecho, la exposición de motivos de la ley que equipara la unión de personas del mismo sexo al matrimonio y declara que el matrimonio es lo que en cada momento decida el legislador, luego, ¿por qué no legalizar el poliamor? Si el matrimonio, como desea Gimeno, puede incluir a tres o cuatro, el poliamor debería ser considerado como entidad matrimonial.

Por líneas como las anteriores de Gimeno, Ángela Aparisi ha afirmado con razón lo que resulta obvio: "La concepción del ser humano y de la sociedad que emerge, en general, de las *gender theories* afecta claramente a normas e instituciones tradicionales del derecho occidental como, por ejemplo, el matrimonio"[667].

Pero, ¿qué procedimiento se ha seguido para desautorizar esta composición binaria sexual? Aquí toma un papel preponderante M. Foucault y su noción de 'sexo'. Él trata de demostrar que la noción de sexo occidental que se ha ido transmitiendo de generación en generación hasta concebirlo nosotros de forma binaria se debe a un error del discurso primigenio que determinó la cultura y la forma de entender el sexo. Según él, el discurso del sexo empezó a determinar los significados cuando los cuerpos aún no tenían sexo fuera de ese discurso específico en el que ellos fueron designados como sexuados, y de ese discurso se estableció la construcción de sexos binarios fijos con diferencias categóricas fijas. Pero la lógica de este razonamiento lleva a otra conclusión que va más allá: si el sexo binario es efecto del discurso (cultural), entonces no puede ser considerado como un unitarismo esencial y original y, lo que es más, no puede ser reconocido como invariable o natural[668].

---

[666] "El matrimonio entre personas del mismo sexo desde la disidencia sexual", p. 65.
[667] "Ideología de género: de la naturaleza a la cultura", p. 172.
[668] Cf. M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad I*. Ésta parece ser la esencia de esta obra del teórico francés. El complejo razonamiento de Foucault es magníficamente sintetizado por H. Moore, de cuyo artículo nos servimos, cf. H. MOORE, "'Divided We Stand': Sex, Gender and Sexual Difference", pp. 81-82. Ésta es la

De este itinerario interpretativo foucaultiano, por un lado, obtenemos una inferencia como consecuencia evidente de Henrietta Moore: "el sexo es un efecto más que un origen"[669]. Por otro lado, vemos otra deducción de Zillah Eisenstein, quien concluye que la opresión de la clase sexual no se debe a la biología sino a la cultura: "Sex class is not biological oppression, it is cultural oppression"[670]. Incluso Monique Wittig, llevando el tema al territorio del feminismo lésbico, viene a concluir que una lesbiana debe ser "otra cosa" que no esté dentro de las categorías de hombre como de mujer:

> "Así, una lesbiana debe ser cualquier otra cosa, una no-mujer, un no-hombre, un producto de la sociedad y no de la «naturaleza», porque no hay «naturaleza» en la sociedad"[671].

De este modo, la misma Monique Wittig, al afirmar: "Nos levantamos para luchar por una sociedad sin sexos"[672], se apoya explícitamente en la feminista radical Ti-Grace Atkinson cuando ésta asegura que "si el feminismo quiere ser lógico, debe trabajar para obtener una sociedad sin sexos"[673].

Se considera que "el sexo, salvo raras excepciones[674], es claro y constante"[675]. Como afirma Marta Lamas, las feministas asumieron erróneamente que lo biológico es por regla inmutable mientras lo social o cultural es modificable. De modo que, huyendo de la rigidez biológica, decían muchas: "Si lo biológico es inmutable, vayámonos a lo social, que es transformable"[676]. Y así se fue gestando el género como reclamo distintivo cultural que desde su origen se acomodó dentro del discurso feminista. Así lo señala Lamas:

> "No resulta difícil de entender por qué las antropólogas feministas se interesaron tanto en la distinción que introduce el *género*. Con esta distinción

---

tesis esencial de THOMAS LAQUEUR, *Making Sex: Body and Gender from Greeks to Freud*, Cambridge Massachussets 2003[10], pp. 10ss.

669 "'Divided We Stand': Sex, Gender and Sexual Difference", p. 81.

670 ZILLAH EINSENSTEIN, *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Monthly Review Press, New York 1979, p. 44.

671 "No se nace mujer", p. 35.

672 *Id*., p. 36.

673 TI-GRACE ATKINSON, *Amazon Odissey*, Links Books, New York 1974, p. 6.

674 En adelante, cada vez que hablemos de estas "raras excepciones" lo haremos en relación a esta intervención de Marta Lamas. A través de esta expresión, Marta Lamas se refiere a aquellas personas que no se identifican con el dictado que la naturaleza enuncia sobre su sexualidad y que no tienen tendencias heterosexuales. Esta expresión, "raras excepciones", dará que hablar más adelante.

675 MARTA LAMAS, "La antropología feminista y la categoría «género»", p. 186.

676 *Id.*, p. 183.

> sexo/género se pueden enfrentar los argumentos biologicistas. Ya no se puede aceptar que las mujeres sean «por naturaleza» (o sea, en función de su anatomía, de su sexo) lo que la cultura designa como «femeninas»"[677].

Al anular la dualidad sexual, se abole cualquier posible complementariedad que sólo es posible en una dualidad que presenta diferencias. Sin embargo, la abolición de la complementariedad biológica se traduce en un rechazo explícito a la procreación, posición muy gnóstica. Por ello, resulta ilógico, contradictorio y ridículo que Beatriz Gimeno argumente que "la procreación se sigue utilizando como argumento de superioridad de la heterosexualidad"[678]. A toda vista, resulta inadmisible e inconsecuente atribuir a la heterosexualidad la superioridad de la procreación alegando su uso natural de la sexualidad cuando la propia homosexualidad ha optado voluntariamente por renegar de estos medios naturales y, por tanto, ha despreciado la procreación como resultado natural –no cultural– de esa complementariedad igualmente natural. No tiene sentido inculpar al otro de lo que uno mismo se ha querido privar. No hay lógica en acusar la "superioridad" de alguien o de un sector que actúa conforme a su naturaleza mientras el acusador ha renegado de esos mismos bienes que reporta esa misma naturaleza que comparte con el acusado. Sería como si alguien decidiera, por libre voluntad, amputarse un dedo y acusar a los demás de que pueden realizar más actividades que él ya que tienen un dedo más. O con otro ejemplo más acorde a nuestro contexto, sería como si un hombre se amputa sus genitales clínicamente para cambiar su sexo y después carga contra los demás hombres por tener y hacer uso de sus genitales masculinos que él ya no tiene… Por ello, la crítica de Gimeno, con nulo soporte lógico y abundante aporte ideológico, no merece una atención seria.

Error craso y semejante es el de otra filósofa española, Paul Beatriz Preciado, al decir que

> "los homosexuales, transexuales o asexuales no somos únicamente *minorías sexuales*, somos también *minorías reproductivas*. Hemos pagado nuestra disidencia sexual y reproductiva con el silencio genético: no solo hemos sido

[677] *Id*., pp. 186-187.
[678] "El matrimonio entre personas del mismo sexo desde la disidencia", p. 64.

> borrados de la historia social, sino que también hemos sido borrados de la historia genética"[679].

De forma similar habría que decir que nadie ha sido eliminado de su programa genético innato, tan sólo cabe matizar que únicamente aquéllos que han optado por una determinada vía sexual que se caracteriza por la imposibilidad de reproducción sexual no pueden recoger los frutos fecundos de esas uniones sexuales que por sí mismas no son fecundas. De nuevo aquí, no es de recibo victimizarse en un "silencio genético" o en haber sido "borrados de la historia genética" después de haber elegido las vías que impiden la propagación genética.

Por otro lado, no sería demasiado atrevido reseñar que esta pretensión de abolir la dualidad sexual natural (hombre y mujer) desde la cultura recuerda a aquel otro intento marxista, y de hecho sigue su línea, de acabar con la dualidad de las clases sociales (burguesía y proletariado) desde lo político, pero esta cuestión la retomaremos más adelante.

Queda decir que detrás de toda esta negativa del género y del feminismo radical a la categoría sexual y a la cuestión biológica está el debate originado por el feminismo sobre la oposición entre natura y cultura. Como alguien ha señalado, "encontramos, de este modo, un enfrentamiento entre naturaleza –entendida en sentido biológico u ontológico–, y cultura o, más bien, una aniquilación de la primera en beneficio de la segunda"[680].

Por todo esto, resulta llamativo que una antropología que pone su foco principal en el marco de la sexualidad trate de derribar la categoría de "sexo"[681] en su composición binaria, suplantándola por "género", e incluso demostrar que nunca ha habido sexo, "que el sexo, por definición siempre ha sido género"[682]. En todo caso, se crea una particular visión de la sexualidad hombre-mujer. La categoría sexual se abre hacia un nuevo espacio, hacia el nuevo *gender*.

---

679 "Procreación políticamente asistida y heterosexualismo de Estado", *Libération*, Paris, 13 de septiembre de 2013; publicado en *Un apartamento en Urano*. *Crónicas del Cruce*, Anagrama, Barcelona 2019, (pp. 66-75) p. 70.

680 ÁNGELA APARISI MILLARES, "Ideología de género: de la naturaleza a la cultura", p. 171.

681 J. BUTLER, *Gender Trouble*, p. 114: "No wonder, then, that Wittig textually enacts the «overthrow» of the category of sex through a destruction and fragmentation of the sexed body in *The Lesbian Body*".

682 J. BUTLER, *Gender Trouble*, p. 8; cf. J. BUTLER, "Sex and Gender in Beauvoir's Second Sex", *Yale French Studies. Simone de Beauvoir*, Witness to a Century, nº72, invierno de 1986.

4.2.3. Coincidencia de ambas perspectivas sobre el cuerpo

Toda antropología del tipo que sea manifiesta o esconde una comprensión sobre el cuerpo. A lo largo de la exposición de los dos primeros bloques se ha podido ir entreviendo posturas tan concretas como semejantes en relación al cuerpo. Hemos decidido desglosarlas en tres apartados distintos, pero que apuntan a una coincidencia entre ambas antropologías en sus miras a la carnalidad del cuerpo.

4.2.3.1. Desprecio común a la carne

No es nada nuevo que en una acusación se pretenda atribuir al acusado la carencia del propio acusador, así como tampoco es desconocida la facilidad para proyectar en el ojo ajeno la viga del propio. Estos errores son tan comunes como antiguos en la humanidad y típicos de un complejo de inferioridad y de una presbicia que otea mejor un supuesto defecto lejano y es incapaz de ver el propio. Fernando Bermejo, discurriendo sobre la victimación gnóstica, afirma que "el método más sencillo para lograr desembarazarse de la negatividad propia consiste, en proyectarla fuera de sí"[683].

Así, siguiendo este patrón, Simone de Beauvoir sentencia que el cristianismo odia la carne[684], o incluso que la considera maldita[685], pareciendo atribuir así a la Iglesia sus propios aborrecimientos. La intervención no tiene desperdicio, y no es quizás de las más célebres de la autora francesa, pero nos resulta relevante ya que parece ser, muy seguramente, un gozne en el que confluyen el gnosticismo y la teoría de género. Rescatamos ahora un fragmento de Michel Foucault donde éste expresa sus propias consideraciones sobre su cuerpo, desde un tono profundamente existencialista, con unas palabras que recuerdan mucho a aquellas otras consideraciones paganas y gnósticas, ya expuestas, sobre la materia, la carne, el cuerpo:

> "Todas las mañanas, la misma herida: bajo mis ojos se dibuja la inevitable imagen que impone el espejo: cara delgada, hombros arqueados, mirada miope, ausencia de pelo, nada lindo, en verdad. Y es en esta fea cáscara de

[683] *La escisión imposible. Lectura del Gnosticismo Valentiniano*, p. 49.
[684] Cf. *El segundo sexo I*, p. 145: "El cristianismo, a pesar de su odio a la carne…".
[685] Cf. *Id.*, p. 162, donde afirma que el cristianismo es "una religión en la que la carne está maldita".

> mi cabeza, en esta jaula que no me gusta, en la que tendré que mostrarme y pasearme; a través de esta celosía tendré que hablar, mirar, ser mirado; bajo esta piel tendré que reventar. Mi cuerpo es el lugar irremediable al que estoy condenado"[686].

Como vamos entreviendo, esta negación y rechazo de la carne, como criterio natural dado, es una nota constante y vertebradora en ambas comprensiones antropológicas.

Estas dos corrientes poco tienen que ver hasta que parecen encontrarse y amistarse en el rechazo de la carne como indicador creatural de la naturaleza humana. A partir de este encuentro, quienes no tenían nada que ver ya lo tienen todo, poniendo sus distintas posiciones al servicio de un interés común[687]. Cada una ofrece las herramientas que le son propias para poner en cuestión la naturaleza humana en materia carnal y sexual. Si el gnosticismo se empeñaba en negar la carne, la teoría de género se obstina en negar el sexo ínsito en la carne. Éste es el *humus* donde se enraízan, la parcela donde crecen y el contexto en el que se encuentran, a pesar de la distancia de los siglos y los milenios, pues el tiempo no resulta óbice ni para el desarrollo de la verdad ni para la continuación del error. El gnosticismo empleaba la autoridad de la Sagrada Escritura para justificar sus mitologías y el bucle de sus razonamientos; la teoría de género se sirve de la autoridad del liberalismo tecnocrático que trata de alterar la naturaleza humana con demasiada naturalidad.

El desprecio modernista actual a la materia nos hace volver la mirada inevitablemente al pasado gnóstico, verificando esta curiosa coincidencia de pensamientos tan distintos y distantes. En un mundo moderno esencialmente ateo y que ha roto los vínculos religiosos[688], se puede entrever que la antropología de género se ha gestado en una modernidad que desprecia y traiciona la materia antes que el espíritu[689]. Precisamente, en cuanto a sus miras hacia lo religioso o lo transcendente, también parecen

---

[686] *El cuerpo utópico*, seguido de las *Heterotopías*, Nueva Visión, Buenos Aires 2010, p. 8.

[687] Algo similar narra San Lucas al indicar que, desde el día de la condena de Jesús, Herodes y Pilatos, ambos con escasa relación e incluso con profunda enemistad, se hicieron amigos (Cf. *Lc* 23, 12).

[688] Cf. MIRCEA ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona 1998[7], pp. 16, 17, 123, 135, 148, 149, 155.

[689] Cf. F. HADJADJ, *Qu'est-ce qu'une famille? Suivi de La Trascendence en culottes et autres propos ultra-sexistes*, Salvator, Paris 2014; versión castellana: *¿Qué es una familia La Trascendencia en paños menores (y otras consideraciones ultrasexistas)*; Sebastián Montiel (trad.), Nuevo Inicio, Granada 2015, p. 158.

coincidir a partir de este desdén de la carne. "La desestima del *plasma* (= carne) modelado por el Creador trae consigo la del propio Creador"[690].

La antropología de género pretende un hombre autoconstruido[691], y curiosamente enfoca esa construcción desde la deconstrucción[692], teniendo en cuenta que ese constructivismo no tiene nada que ver con lo dado natural[693]. Como no se identifica con lo dado naturalmente se propone construirlo. De forma similar, el gnosticismo ejercía cierta deconstrucción antropológica al restar, infravalorar la unión alma-cuerpo. Esta unión –pensaban– es algo que hay que soportar hasta el momento de la muerte, que equivaldría a un des-nacer, donde se remediará la caída del nacimiento y por fin el hombre volverá a su esencia pleromática espiritual (*sylléxis*). Ambas concepciones parecen compartir que la naturaleza ya no es motivo de admiración sino de (auto)gestión[694] (o incluso de desaparición).

Seguimos con nuestras antropologías. En ambas estructuras parece regir "una mirada negativa del orden creado, comprendido como limitación de la libertad absoluta del espíritu humano"[695], y del cual hay que liberarse. Por un lado, constatamos en el gnosticismo una distancia de la materia, cierta envidia hacia la natura angelical por su incorporeidad, y una preferencia por las alturas del espíritu hasta el punto de cuestionar a los autores ortodoxos por un "apego desproporcionado" por la indignidad de todo lo relativo a la materia. Por otro lado, la teoría de género presenta una espiritualidad ambigua que absorbe la autoridad del espíritu y la insufla a la cultura, la cual posee jurisdicción performativa sobre la materia o la naturaleza física. Posee tintes transcendentales, pero ausenta la dimensión espiritual enalteciendo la voluntad sobre la corporeidad y la materia. O incluso, podría decirse, justifica la parte espiritual escondiéndola en lo artificial y en lo virtual desde el sobreentendimiento de que "lo virtual domina lo carnal"[696]. En definitiva, entre el *saber* espiritual gnóstico y el *hacer* tecnicista (performativo) butleriano del género encontramos, como denominador común, la carne esquinada.

---

[690] A. ORBE, *Teol. de San Ireneo III*, p. 296. El paréntesis es nuestro. El desprecio de la *plasis* de Dios incurre lógicamente en otro desprecio indirecto al Plasmador, cf. p. 297. Muy similar R. TREVIJANO, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, p. 197: "La devaluación del mundo acarrea la de su Creador".
[691] Cf. OLIVIER REY, *Une folle solitude: Le fantasme de l'homme autoconstruit*, Seuil, 2006.
[692] Cf. FABRICE HADJADJ, *¿Qué es una familia?*, p. 168: "La posibilidad de volver a construirlo todo haciéndolo mejor supone que todo ha de ser previamente destruido".
[693] Cf. F. HADJADJ, *Últimas noticias del hombre (y de la mujer)*, p. 262.
[694] Cf. ID., p. 167.
[695] Carta *Placuit Deo* 14.
[696] F. HADJADJ, *¿Qué es una familia?*, p. 133.

Aquí entra en acción el desprendimiento de la tiranía biológica. Por ello afirma el cardenal Ratzinger:

> "Su objetivo es liberar al hombre de su biología. Se distingue entonces el fenómeno biológico de la sexualidad de sus formas históricas, a las que se denomina *gender*, pero la pretendida revolución contra las formas históricas de la sexualidad culmina en una revolución contra los presupuestos biológicos. Ya no se admite que la «naturaleza» tenga algo que decir; es mejor que el hombre pueda modelarse a su gusto, tiene que liberarse de cualquier presupuesto de su ser: el hombre tiene que hacerse a sí mismo según lo que él quiera, sólo de ese modo será «libre» y liberado. Todo esto, en el fondo, disimula una insurrección del hombre contra los límites que lleva consigo en cuanto ser biológico. Se opone, en último extremo, a ser criatura. El hombre tiene que ser su propio creador, versión moderna de aquél "seréis como dioses"; tiene que ser como Dios"[697].

En su misma línea de pensamiento, el cardenal alemán sentenciaba con rotundidad y sin escrúpulos que "donde se sustrae lo biológico a la humanidad, se niega la humanidad misma"[698]. Como vemos, poseen cometidos muy distintos y direcciones muy diversas, pero coinciden en esta dificultad para asumir la realidad material en su concreción corporal humana como dato nuclear y esencialmente antropológico. Unos tienden a lo espiritual, otros se inclinan por el materialismo hedonista frivolizando la ontología ínsita de la carne. En ambas concepciones la carne está en juego. En la primera por su ausencia, en la segunda por su entronización asolada de un espíritu razonable. Ciertamente, "la aparente exaltación del cuerpo puede convertirse muy pronto en odio a la corporeidad"[699].

Pues bien, como decía aquel filósofo y matemático francés: "No es necesario que el hombre crea que es idéntico a las bestias ni a los ángeles"[700], ya que, también afirmaba en otro lugar que cuando el hombre quiere ser ángel acaba siendo bestia[701]. De modo muy similar asentía previamente el Aquinate diciendo: "Quien quiere pasar por un ángel ni

[697] J. RATZINGER, *La sal de la Tierra. Cristianismo e Iglesia Católica ante el nuevo milenio*. Palabra, Madrid 2005[5], p. 142.
[698] J. RATZINGER – HANS URS VON BALTHASAR, *María, Iglesia naciente*, Madrid 1999, p. 24.
[699] BENEDICTO XVI, *Deus Caritas est* 5c (25 de diciembre de 2005).
[700] B. PASCAL, *Pensées* 121 (ed. Lafuma).
[701] Cf. *Pensées* 678 (Lafuma).

siquiera llega a ser un animal"[702]. Estas intervenciones están en total comunión con lo que más recientemente ha declarado magisterialmente Benedicto XVI:

> "Si el hombre pretendiera ser solo espíritu y quisiera rechazar la carne como si fuera una herencia meramente animal, espíritu y cuerpo perderían su dignidad. Si, por el contrario, repudia el espíritu y por tanto considera la materia, el cuerpo, como una realidad exclusiva, malogra igualmente su grandeza. El epicúreo Gassendi, bromeando, se dirigió a Descartes con el saludo:" «¡Oh Alma!». Y Descartes replicó: «¡Oh Carne!»[703]. Pero ni la carne ni el espíritu aman: es el hombre, la persona, la que ama como criatura unitaria, de la cual forman parte el cuerpo y el alma. Sólo cuando ambos se funden verdaderamente en una unidad, el hombre es plenamente él mismo"[704].

Este rechazo compartido hacia la carne y su biología creada conlleva a una sospecha y rechazo de la misma creación a la que pertenecen. Esta negación conduce a una postura de dominio, pues corresponde a la inclinación humana viciada tratar de dominar algo después de haberlo despreciado. Así, mientras la gnosis pretendía un cierto tipo de dominio sobre la creación al no aceptarla, al desconsiderarla, al rechazarla, al tratar de liberarse de ella; el *gender*, de forma análoga, procura un control del cuerpo en su sentido más puramente somático, de la naturaleza inherente en esta creación. "En cambio, era voluntad del Creador que el hombre se pusiera en contacto con la naturaleza como «dueño» y «custodio» inteligente y noble, y no como «explotador» y «destructor» sin ningún reparo"[705]. Ciertamente, al haber un reflejo analógo entre la naturaleza humana y la creacional, se puede constatar sin temor a exagerar que "una lógica de dominio sobre el propio cuerpo se transforma en una lógica a veces sutil de dominio sobre la creación"[706] y viceversa, lo cual crea problemas, como veremos, sobre la relación entre antropología y ecología, sobre la relación entre la vida y la muerte, sobre la relación entre la humana inmanencia y transcendencia, sobre la naturaleza humana y el posthumanismo…

[702] *Summa Theologiae* I, q. 89, a. 1, corpus, *in fine*.
[703] Cf. R. DESCARTES, *Oeuvres*, ed. V. Cousin, vol. 12, Paris, 1824, pp. 95ss.
[704] *Deus Caritas est* 5b.
[705] SAN JUAN PABLO II, *Redemptor hominis* 15 (4 de marzo de 1979).
[706] FRANCISCO, *Laudato si'*, 155; *Amoris Laetitia* 285.

Pero éste no parece ser el dominio encomendado por Dios al hombre como *dominus creationis*[707], sino el dominio tirano que rechaza lo encomendado y trata de reconvertirlo y alterar sus pilares creacionales.

4.2.3.2. La interpretación doceta-gnóstica del cuerpo en el género como una ilusión

> *"La gnosis era un ataque al ser mismo y constituía su disolución en apariciones fantasiosas"*
>
> H. U. Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, vol. II: *Estilos eclesiásticos*, p. 46

Acabamos de ver cómo ambas antropologías se engarzan en el desprecio de la carne, la deslegitimación del cuerpo. Pero vemos que dan un paso más. En el primer bloque vimos cómo docetas por un lado, y gnósticos por otro, coincidían en la dificultad para comprender la humanidad desde la crasicie de la carne, acabando en su negación. Recapitulando *grosso modo*, los docetas negaban (o al menos no comprendían) el carácter humano de la carne de Jesús, declarándole como solo divino, mientras los gnósticos negaban el carácter terroso, la crasicie, la materialidad y sustancialidad hílica de toda carne humana. Debido a que los docetas consideraban aparente, no real, aquella realidad que resulta obvia a los sentidos, y, por tanto, la negaban, Fabrizio Fiorini ha definido recientemente el docetismo como "la doctrina de la «no realidad» o más bien de la ilusión de la materia"[708], y lo mismo cabría predicar de los gnósticos a nivel general y salvando las distancias. A nuestro juicio, no es desacertada del todo la definición de Fiorini, pues, los docetas veían en la carne de Jesús algo que no le definía, una ilusión (φαντασία) que no era digna de ser tenida en cuenta, un argumento que confundía y concluían en él una humanidad inexistente.

Esta misma negación corean las teorías de género en distintos pentagramas, pero con la misma clave doceta-gnóstica. A lo largo de las páginas anteriores se ha podido ver

[707] Cf. *Gn* 1, 26-30.
[708] *I figli della cognoscenza*, p. 49.

la descatalogación de la naturaleza biológica que brinda el *gender*, pero esto parece no resultar suficiente. A Butler y sus discípulas lo real les sabe a poco, tanto que la americana se permite "discutir con lo real"[709], y esto es criterio suficiente por el que no dudan en derivarlo a la inexistencia. Para las teorías *gender* la naturaleza humana y todos sus satélites (materia, biología, sexo, cuerpo, genética…) constituyen una construcción, el producto de un discurso heteronormativista, una ilusión, una confusión de lo que parece la realidad, pero queda lejos de definirla. Más concretamente, Butler habla de que "es preciso desprendernos de la ilusión de un cuerpo verdadero más allá de la ley"[710]. Y en otro punto, como conclusión de su libro: "Lo «real» y lo «sexualmente fáctico» son construcciones fantasmáticas –ilusiones de sustancia– a las que los cuerpos están obligados a acercarse, aunque nunca puedan"[711]. Su pretensión está en que las normas de género determinen lo que es inteligiblemente humano y lo que no, lo que se ha de considerar "real" y lo que no, estableciendo así un campo ontológico para los cuerpos[712]. Además, este cuestionamiento del carácter real de la realidad (de los cuerpos, de su materialidad, de su identidad…) resulta una premisa para la revolución política del género, pues como la propia Butler afirma, "no es posible ninguna revolución política sin que se produzca un cambio radical en nuestra propia concepción de lo posible y lo real"[713]. Así pues, la realidad no existe, porque tampoco hay un logos que la sostenga. A partir de esta ausencia toda fantasía es posible. Y si cabe cuestionar la realidad, valga lo mismo para los cuerpos.

En Butler todo es (auto)construcción, también el cuerpo. Como ya se ha señalado, recordamos que, para Butler, el ser y la sustancia son una ilusión[714]. Al abrir el prefacio de otro de sus libros, Butler reconoce una incapacidad radical para tomar en cuenta el carácter material del cuerpo[715]. De hecho, pocas líneas después alardea sus intenciones al problematizar la materialidad del cuerpo: "What about the materiality of the body?"[716] La

[709] Cf. J. BUTLER, *Bodies that matter*, cap. 7: *Arguing with the Real*, pp. 181-222.
[710] *Gender Trouble*, p. 93: "It is necessary to cure ouselves of the illusion of a true body beyond the law".
[711] *Id.*, p. 146: "The «real» and the «sexually factic» are phantasmatic constructions –illusions of substance– that bodies are compelled to approximate, but never can".
[712] Cf. *El género en disputa*, prefacio 1999, pp. 28-29. Resulta del todo llamativo que Butler haga mención de la ontología mientras mantiene un discurso donde presenta el cuerpo como una ilusión y donde enmarca el ser y la sustancia como una ilusión.
[713] *Id.*, p. 28.
[714] Cf. *Gender Trouble*, pp. 20, 29.
[715] *Bodies that matter*, p. IX: "Comencé a escribir este libro tratando de considerar la materialidad del cuerpo, pero pronto comprobé que pensar en la materialidad me arrastraba invariablemente a otros terrenos. Traté de disciplinarme para no salirme del tema, pero me di cuenta de que no podía fijar los cuerpos como simples objetos del pensamiento…".
[716] *Id.*

polaca Sylviane Agacinski afirma que para Butler "todo acaba siendo efecto del discurso, incluso los propios cuerpos"[717]. Por ello, cuando esta autora se posiciona frente a un espejo, ¿qué ve?, ¿qué piensa?, ¿una ilusión espectral? ¿una proyección mental? Jean-François Braunstein nos ayuda a figurarnos la consideración de Butler en tal tesitura: "El cuerpo es para Butler también el cadáver repugnante con el que no soporta tener que vivir"[718]. Apoyado en las publicaciones de dos autoras, el mismo profesor francés ha llegado a afirmar con tanto acierto como preocupación que "Fausto-Sterling y Butler están de acuerdo en eso, en que el cuerpo no existe como tal, como un dato bruto"[719]. Como se ve, presentar el cuerpo como una ilusión constituye una rampa que desliza obligatoriamente hacia la inexistencia del cuerpo. A esta conclusión ha llegado P. Beatriz Preciado al confesar a lo largo de un capítulo que su cuerpo no existe, mientras lo que sí existe es su cuerpo trans[720].

Aquéllos de ayer y éstos de hoy quedan unidos y retratados bajo la sombra del cuerpo como una apariencia, una ilusión (φαντασία) o una construcción que no se corresponde con la realidad. Sin embargo, el patrimonio de la experiencia común revela que el hombre sólo crece y encuentra su verdadera identidad cuando asume la realidad que le pertenece y deja de fantasear en ilusiones peregrinas y ocurrentes, pues no deja de ser cierto que tanta ilusión existencial depara desilusión vital. A gnósticos de ayer y de hoy, para quienes tan importante es "conocer" (el hombre, el yo, el cuerpo…), cuadraría responder que conocer no es sentir e imaginar ilusiones intelectuales sino inteligir lo real[721].

Bástenos, por tanto, poner broche común para ambas partes con lo que un mártir del cristianismo primitivo decía de sus contemporáneos docetas: "¡Ellos sí son apariencia! (αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες·) Y tal como piensan, les sucederá que serán incorpóreos y fantasmales (ἀσωμάτοις καὶ δαιμονικοῖς)"[722]. Pues, no deja de ser cierto que "οὐδὲν

[717] Cf. SYLVIANE AGACINSKI, *Femmes entre sexe et genre*, Seuil, Paris 2012; cit. en JEAN-FRANÇOIS BRAUNSTEIN, *La filosofía se ha vuelto loca*, p. 58.
[718] *La filosofía se ha vuelto loca*, p. 64.
[719] *Id.*, p. 60.
[720] Cf. P. BEATRIZ PRECIADO, "Mi cuerpo no existe", *Un apartamento en Urano*, pp. 216-218.
[721] Y la intelección tiene lugar únicamente en la realidad. Haciendo acopio de la filosofía zubiriana, BLANCA CASTILLA recuerda que inteligir es captar no sólo la esencia de las cosas sino además su realidad, cf. *Dignidad personal y condición sexuada*, Tirant, Valencia 2017, p. 38.
[722] SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA *A los esmirniotas* 2; J. J. Ayán (ed.), FuP 1, Madrid 1991, pp. 170-171. Los mismos adjetivos que San Ignacio aplica a los docetas son los que Cristo niega de sí mismo en su resurrección: "Tomad, tocadme y ved que no soy un fantasma incorpóreo" (ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον), cf. *A los esmirniotas* 3, 2. En realidad, el mártir funde la cita Lc 24, 39: "Mirad mis manos y mis pies: soy yo en persona. Palpadme y daos cuenta de que un espíritu no tiene carne y huesos, como veis

φαινόμενον καλόν" ("Nada aparente es hermoso"[723], bueno). Coincide el antioqueno con otro alejandrino posterior: "οὐδὲν φαινόμενον καλόν ἐστιν"[724]. Desde los testimonios presentados hasta la experiencia común, todo apunta a que, hasta lo imperfecto, porque real, resulta más bello y bueno que lo aparente, por irreal y fantástico.

4.2.3.3. ¿Tener un cuerpo?

Continuamos con el cuerpo del ser humano, ahora más concretamente en la dimensión corporal como manifestación de la persona[725]. Hoy se habla mucho de la "relación de la persona con su cuerpo"[726] o incluso también del "derecho al propio cuerpo"[727], pero estas expresiones, además de contradictorias y lejos de ser ingenuas, son premeditadas y generadoras de confusión sobre aquello mismo que pretenden dilucidar: la corporeidad personal. Se trata de una postura que esconde una frívola diferenciación entre objetividad y subjetividad, entre otras cosas.

Por mucho que se alegue por parte del género la noble intención teórica de "pasar de considerar el cuerpo como un objeto a considerarlo como un sujeto, a identificar yoes y cuerpos"[728], los resultados prácticos anuncian lo opuesto. Dado que según la nueva teoría *gender*, "lo que llegamos a ser es nuestro género, no nuestro cuerpo"[729], el cuerpo pasó de sujeto a ser objeto, objeto de la elección personal y volitiva del sujeto (= persona), concepción que lleva a afirmaciones tales como "mi cuerpo es mío"[730] o "yo, con mi

que yo tengo". La misma fundición del versículo en EUSEBIO DE CESAREA HE III, 36, 11. De modo similar en ORÍGENES, *De principiis*, prefacio 8: "Non sum daemonium incorporeum".

[723] SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los romanos* III, 3. Según J. J. Ayán: "Ninguna apariencia es buena", FuP 1, Madrid 1991, pp. 152-153; cf. *A los tralianos* 10: "¡Ellos mismos sí son apariencia!"

[724] ORÍGENES, *De oratione* 20; PG 11, 229A, p. 480.

[725] En estas dos antropologías es más exacto hablar de la dimensión corporal como manifestación de la persona en lugar de presentarla como identidad de la persona.

[726] Cf. MARI LUZ ESTEBAN, *Antropología del cuerpo*, p. 214. La autora recoge en su libro-entrevista aportaciones similares como: "Yo vivo con mi cuerpo una relación que definiría como de profunda ignorancia", p. 218; "Me reconciliaba con mi cuerpo", p. 229; "Estaba bien con mi cuerpo (…) Me reconcilié un poco con mi cuerpo", p. 241; "Doy gracias a mi cuerpo por no permitirme volverme loca (…) Mi cuerpo toma decisiones en mi vida", p. 207; "La bioenergía me pone en contacto directo con mi cuerpo", p. 208, y un largo etcétera pues toda la obra sitúa al cuerpo bajo el mismo prisma.

[727] MARÍA LUISA BALAGUER CALLEJÓN, "Los derechos fundamentales, el género y la salud", p. 10.

[728] MARI LUZ ESTEBAN, *Antropología del cuerpo*, p. 15.

[729] J. BUTLER, "Variaciones sobre sexo y género", p. 195.

[730] Cf. LAURA C. CRUZ CHAMIZO – PATRICIA GIL SALGADO, "«Mi cuerpo es mío»: El cuerpo femenino como ámbito intertextual y performativo a través de *Vindicación Feminista* (1976-1979)".

cuerpo, hago lo que quiero", ya que soy yo (= mi persona, mi mente, mi voluntad)[731] quien posee mi cuerpo, lo cual entraña una reducción del yo a la dimensión noética por un lado, y por otro, una cosificación somática o posesión del propio cuerpo que abre una brecha para todo tipo de acciones morales, médicas, científicas, políticas sobre el cuerpo. Así se da lugar a la concepción de Haraway sobre los cuerpos que no nacen sino que se fabrican[732] y sobre el "propio cuerpo, que no es sino una página en blanco para inscripciones sociales"[733].

Llama la atención la no casual semejanza existente con la perspectiva gnóstica al ver que "(el gnóstico) identifica con la mente el yo esencial"[734]. Si así considera la mente, se deduce que el gnóstico llega poco a poco a percibir el cuerpo "como un objeto distinto de sí mismo, de su «yo» propio o de su personalidad auténtica, como una cosa extraña a él y cuasi impersonal"[735]. El gnóstico mantiene la tricotomía sustancial paulina, pero desprecia el cuerpo y el alma absolutizando el espíritu: "Sobre la corporalidad se encuentra la animidad y sobre ésta, inmaculada y recóndita, se yergue la espiritualidad pura"[736]. A colación de esta comprensión, afirma Fernando Bermejo que "en la definición del yo del gnóstico se opera una reducción de la identidad al pneuma: de la caracterización del yo se excluye el cuerpo como ajeno"[737], evitando que el yo se identifique con el cuerpo y ni tan siquiera con el alma[738], repunta Orbe. Así las cosas, apostilla Bermejo: "Habiendo cuerpo y alma mostrado su insuficiencia, el espíritu se transforma en único símbolo de la insondable profundidad y sublimidad del yo"[739]. De modo similar ocurría en el pensamiento maniqueo, pues "en muchos textos el cuerpo es considerado como una realidad distinta del verdadero yo, un objeto extraño y fundamentalmente hostil que contradice la aspiración más íntima del sujeto"[740]. En definitiva, las carencias psicofísicas

[731] Se aprecia cómo se identifica a la persona con su inteligencia, la mente o la facultad racional. Sin embargo, se rehúye de la identificación de la persona con el cuerpo. El cuerpo es descendido a una categoría inferior, siendo objetivizado.
[732] Cf. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, p. 208.
[733] *Id*., p. 197: "… but the body itself as anything but a blank page for social inscriptions…".
[734] R. TREVIJANO, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, p. 273.
[735] H.-CH. PUECH, "Phénoménologie de la Gnose", p. 196: "D'un corps qu'il arrive peu à peu à percevoir et à concevoir comme un objet distinct de lui, de son «moi» propre ou de sa personalité authentique, comme une chose étrangère à lui et quasi impersonelle".
[736] FERNANDO BERMEJO, *La escisión imposible. Lectura del Gnosticismo Valentiniano*, p. 179.
[737] *Id.*, p. 179.
[738] Cf. A. ORBE, "La definición del hombre en la teología del s. II", p. 569: "Los valentinianos dieron la categoría de hombre cabal a solo el pneuma. Salvado el h. espiritual, o el pneuma del hombre, se cumplía la única verdadera Salud. El alma no entraba en la constitución del hombre perfecto. Mucho menos el cuerpo".
[739] F. BERMEJO, *La escisión imposible*, p. 179.
[740] FERNANDO BERMEJO, *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, p. 168.

erigen al espíritu como verdadera identidad del Sí-mismo (*Selbst*). Esta realidad pneumática, espiritualmente pura, recibe el nombre de *noûs* o de "hombre interior"[741] (ἔσω ἄνθρωπος) que coincide con el hombre superior (ὁ ἄνωθεν ἄνθρωπος), por lo que la reducción antropológica al *noûs* espiritual coincide con una inflación antropológica del *noûs* como plenitud humana[742].

En el esquema antropológico del gnosticismo y del género, el anclaje en el propio yo coincide con el desanclaje del propio cuerpo. Por ello, se ve cada vez con mayor nitidez que no hay en esta nueva concepción corporal del *gender* más que una actualización de un antiguo dualismo antropológico, avalado por el pensamiento gnóstico, que separa entre cuerpo reducido a materia interte y una voluntad absolutista (*noûs*) que manipula el cuerpo como le place, desembocando en un fisicismo y un voluntarismo que acaban en relativismo[743].

El dualismo siempre lleva a la enfrentación de ambos elementos. Por ello, también y de otro modo, María Lacalle llega a sintetizar lo que comporta esta reducción dualista del cuerpo que conlleva a su desprecio, y esta consecuencia acontece tanto bajo el prisma gnóstico[744] como bajo otros prismas más actuales:

> "El dualismo escinde al hombre en dos elementos –la psique (o la conciencia) y el cuerpo– que se yuxtaponen sin unirse. Esta visión conlleva una concepción instrumental del cuerpo humano como algo de lo que el sujeto se sirve y utiliza, pero sin otorgarle ningún significado personal. La libertad reside en la psique y el cuerpo es mera materia manipulable que carece de importancia en orden a la constitución de la persona. En otras palabras, nuestro cuerpo es considerado como una realidad frente a nosotros, no integrada en nuestra persona. No nos constituye, no nos determina, no deja huella en nosotros, ni tampoco hay en él nada personal. Es objeto a utilizar de

[741] *Interpretación del conocimiento* 6, 33; AH I, 13, 2: "La Gracia que existe antes de todo, inconcebible e inefable, colme tu hombre interior y multiplique en ti su conocimiento"; I, 21, 4: "Es la gnosis redención del hombre interior"; I, 21, 5: "El hombre interior, el espiritual, es redimido por medio del conocimiento"; II, 19, 2.
[742] Sobre esta reducción e inflación antropológica en base al *noûs* espiritual, cf. F. BERMEJO, *La escisión imposible*, pp. 179-183.
[743] Cf. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *«Varón y mujer los creó». Para una vía de diálogo sobre la cuestión del* gender *en la educación* 20, Ciudad del Vaticano, 2 de febrero de 2019.
[744] Cf. MAURIZIO TEANI, *Coporeità e risurrezione*, cap. I. VI. 4: *Dualismo e disprezzo del corpo*, pp. 49-51.

> acuerdo a los propios deseos, es algo a *deconstruir* para después inventar por cada individuo con ayuda de la ciencia si se considera conveniente"[745].

No deja de ser verdad aquello de que "el que trata su cuerpo como un instrumento acabará haciendo de todas las cosas un medio para obtener placer y satisfacción"[746], evidencia patente en el género y en el gnosticismo, como hemos visto. Toda esta perspectiva transparenta lo que Larrú viene a calificar como "irrelevancia de la condición somática"[747].

Además, en esta dimensión, se puede contemplar al *gender* como exponente cultural-sexual del comunismo, ya que la clave comunista consiste en atribuirse la propiedad de las personas a través de los bienes materiales, recurriendo a la violencia si fuere necesario. Y no sólo de sus bienes inmuebles, sino de su bien más directo y preciado: el cuerpo. Así, con pretexto de la "socialización de la mujer", un decreto comunista en la ciudad de Vladimir publicaba un texto donde resulta fácil ver la identificación de la persona con la cosificación de su mismo cuerpo:

> "A partir de los dieciocho años de edad, toda muchacha queda declarada de propiedad estatal. Toda muchacha que alcance la edad de dieciocho años y que no se haya casado está obligada, so pena de denuncias y severos castigos, a inscribirse en una oficina de 'amor libre'. Una vez inscrita, la muchacha tiene derecho a elegir esposo entre diecinueve y cincuenta años. Los hombres también tienen derecho a elegir una muchacha que haya llegado a la edad de dieciocho años, suponiendo que dispongan de pruebas que confirmen su pertenencia al proletariado. Para quienes lo deseen, la elección de marido o mujer puede efectuarse una vez al mes. En interés del Estado, los hombres entre diecinueve y cincuenta años tienen derecho a elegir mujeres inscritas en la oficina, sin siquiera necesitar el asentimiento de estas últimas. Los hijos que sean fruto de este tipo de cohabitación se convertirán en propiedad de la república"[748].

---

[745] MARÍA LACALLE NORIEGA, "Género y persona. La disolución del sujeto", en *La grandeza del amor humano*, Juan de Dios Larrú (ed.), BAC, Madrid 2013, (pp. 149-169) p. 160.
[746] CARL A. ANDERSON – JOSÉ GRANADOS, *op. cit.*, p. 16.
[747] JUAN DE DIOS LARRÚ, "Los desafíos antropológicos del matrimonio a la luz de la creación en Cristo", p. 118.
[748] MIJAIL STERN – AUGUST STERN, *La vida sexual en la Unión Soviética*, España, Bruguera, 1980, pp. 42-43; cit. en AGUSTÍN LAJE – NICOLÁS MÁRQUEZ, *El libro negro de la nueva Izquierda. Ideología de género o subveresión cultural*, Grupo Unión 2016, pp. 44-45.

Sin embargo, encontramos esta misma dinámica comunista sobre el cuerpo en el gnóstico Nicolás[749]. Según las fuentes, Nicolás tenía una mujer bella, a quien puso en común, ofreciéndola a todo aquél que quisiera tomarla sexualmente bajo la premisa "Hay que abusar de la carne"[750]. Seguramente, Nicolás obraba así porque tenía esta concepción gnóstica de que al prestar (el cuerpo de) su esposa para el abuso no se abusaba a su persona (*noûs*), sino únicamente a su cuerpo (σῶμα), sin duda bello, pero despreciable. Las diferencias entre el comunismo ruso y el gnóstico en cuanto al cuerpo son mínimas, cambiando tan sólo las formas. En ambos casos se confundía la comunión (κοινωνία) con el comunismo.

En la misma clave del comunismo y del gnosticismo, el género se centra en poseer indirectamente a las personas a través de la banalización de sus cuerpos como su *haber*, haciendo violencia a la naturaleza del cuerpo y su testimonio. Precisamente, las políticas de género, algunas de ellas legisladas, consisten precisamente en un control político y decretado sobre el cuerpo de los ciudadanos que permiten que el Estado alcance decisión y vigencia sobre sus propios cuerpos.

Siguiendo esta lógica del cuerpo como objeto a poseer, como cosificación, es totalmente coherente cortar la vida del cuerpo de un embrión, ya que ese cuerpo no se corresponde (aún) con su persona. Igualmente, es comprensible manipular y descartar embriones congelados con una corporalidad ínfima. Del mismo modo, resulta lógico poner fin a la vida del cuerpo enfermo (propio o ajeno) ya que la persona que "lo porta" no se identifica con él y prefiere desecharlo. De modo similar, según esta visión, la prostitución adquiere su justificación. Asimismo, es comprensible la práctica del vientre de alquiler gestando (el cuerpo de) un embrión del que no se tiene por qué saber nada más después del parto. Sin embargo, llegados aquí, nos invaden preguntas de pleno sesgo antropológico: ¿por qué a la muerte del cuerpo le sigue simultáneamente la muerte de la persona? ¿por qué para salvar a (la vida de) la persona se recurre a todo tipo de cuidados médicos sobre su cuerpo? Las mismas preguntas no dan margen a variedad de respuestas y obligan a apelar al peso de la razón y del sentido común. La respuesta a las preguntas opta sola por la identificación persona-cuerpo: "La reivindicación del valor de la

[749] Se trata del diácono Nicolás, cf. *Hch* 6, 5; *Ap* 2, 6. 15; SAN IRENEO AH I, 26, 3; EPIFANIO DE SALAMINA, *Panarion* 25, 1. Argimiro Velasco y José Montserrat Torrents afirman que, a pesar de la vehemencia de Ireneo y Epifanio, cabe dudar que el fundador de la secta se identifique con aquel Nicolás diácono de *Hch* 6, 5.
[750] EUSEBIO DE CESAREA, HE III, 29, 1-3; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* III, 25, 5-7.

corporeidad humana no es otra cosa que la reivindicación del valor de la persona humana"[751]. O podríamos contestar igualmente con otra intervención *ad hoc* de Aguilera: "Ocurre que por poseer cuerpo la persona está sometida a la fatiga, enfermedad y la muerte. ¿En el fondo, el cuerpo no es expresión de la persona?"[752]. El hecho de otorgar digna sepultura a los difuntos radica justamente en que, aunque ese cuerpo ya no es expresión de la persona, sí lo ha sido y ese cadáver retiene una memoria antropológica al haber representado anteriormente la plena identidad de una persona concreta durante toda una vida.

Precisamente, no va por aquí la propuesta transhumanista de Donna Haraway o Nick Bostrom por ejemplo, que pretende suprimir, alterar, entrecomillar la corporeidad, la contingencia de la persona, y transformar al hombre en un ser más maquinal que corporal para erradicar la enfermedad y muerte. Pero consideraremos esto más adelante.

Es evidente que, en las disquisiciones, de cualquier índole, sobre el cuerpo van anejas las propias consideraciones sobre la vida, ya que ésta, entre otros motivos, se manifiesta y al mismo tiempo se identifica a través de (la *dýnamis* de) aquél. Aunque 'cuerpo' y 'vida' son dos conceptos bien distintos, en antropología vienen a identificarse en la esencia del propio yo. Por ello, ambos conceptos, unidos en una misma realidad humana, comparten su origen y su fin biológico. El filósofo español Manuel García Morente legó unas bellas líneas sobre la magistral forma de dilucidar el diálogo entre su propia persona con aquellas otras experiencias vitales (y corporales) que le acontecían sin haberlas elegido:

> "Mi vida, los hechos de mi vida, se habían hecho sin mí, sin mi intervención. En cierto sentido cabía decir que yo los había presenciado, pero de ningún modo causado. ¿Quién, pues, o qué o cuál era la causa de esa vida que, siendo la mía, no era mía? Porque lo curioso y extraño es que todos estos acontecimientos eran hechos de mi vida, esto es, míos; pero, por otra parte, no habían sido causados ni provocados ni siquiera sospechados por mí; esto es, no eran míos. Había aquí una contradicción evidente. Por un lado, mi vida me pertenece, puesto que constituye el contenido real histórico de mi ser en el tiempo. Pero, por otro lado, esa vida no me pertenece, no es, estrictamente

[751] JUAN CARLOS AGUILERA, "La corporeidad humana", *Humanitas* 64, Primavera 2011, Pontificia Universidad Católica de Chile, (pp. 744-751) p. 751.
[752] ID., p. 746.

> hablando, mía, puesto que su contenido viene, en cada caso, producido y causado por algo ajeno a mi voluntad.
>
> No encontraba yo a esa antinomia más que una solución: algo o alguien distinto de mí hace mi vida y me la entrega, me la atribuye, la adscribe a mi ser individual. El que algo o alguien distinto de mí haga mi vida, explica suficientemente el por qué mi vida, en cierto sentido, no es mía. Pero el que esa vida, hecha por otro, me sea como regalada o atribuida a mí, explica en cierto sentido el que yo la considere como mía. Sólo así cabía deshacer la contradicción entre esa vida no mía porque otro la hizo, y, sin embargo, mía porque yo sólo la vivo"[753].

Palabras del filósofo español que vienen a coincidir con la misma experiencia del obispo de Hipona: "Quid tam tuum quam tu? Sed quid tam non tuum quam tu, si alicuius est quod es?"[754].

Como vemos, si tiramos del hilo de aquella expresión "relacionarse con el cuerpo", entendiendo el cuerpo como posesión cosificada del yo, propia de la teoría de género y de ciertos feminismos, nos encontramos de nuevo con un sutil gnosticismo, que, por un lado, infravalora(ba) e ignora(ba) el cuerpo (tendencia rigorista), y por otro abusa(ba) de él (tendencia libertina). Como hemos visto, llevando la afirmación hasta sus últimas consecuencias, el que sale peor parado es el cuerpo (y por ende la persona íntegra) al haber sido cosificado a merced de una razón que se entronizó, nos lleva a las mismas concepciones contracepcionistas y existencialistas, que vienen a constituir uno de los goznes de ambas antropologías.

[753] MANUEL GARCÍA MORENTE, *El hecho extraordinario*, Encuentro, Madrid, 2015, pp. 32-33.
[754] *In Ioannis evangelium tractatus* 29, 3: "¿Qué tan tuyo como tú? ¿Y qué tan no tuyo como tú, si lo que eres es de otro?"; en *Obras Completas XIII*, Teófilo Prieto (trad.), BAC, Madrid 1955.

4.3. Liberación: hay que liberarse de la tiranía de la naturaleza

"¡Lo que soy, qué más da, lo importante es cómo puedo ser libre!"

Beatriz Preciado

<https://elpais.com/cultura/2019/04/11/actualidad/1555008581_513315.html>

(acceso del 21-4-2020)

4.3.1. Negación performativa de lo natural: una raigambre existencialista

Una vez vistos la imperfección y descontento de la estructura social y la estructura corporal, esta lógica existencialista ordena liberarse de esta disposición opresora que se manifiesta en la naturaleza y en la inmanencia de cada cual, esto es, se acude a la liberación para huir de la sensación nihilista de arrojamiento[755], aunque en realidad la arrastra consigo siempre. Como vamos viendo, se da un mosaico antropológico que pretende unas nuevas interpretaciones y negadores designios hacia el marco natural del ser humano, pues se considera que la naturaleza (creada) es una representación mental, una «idea» inventada y preservada para el control social[756], que enemista la sexualidad del hombre y de la mujer. Así, el género trata de aniquilar la composición sexual binaria, desplazando la noción (natural) de sexo e inyectando un nuevo concepto (cultural) –*gender*–[757] que trata de validar e interpretar lo que concierne al sexo y la naturaleza primigenia.

[755] Cf. DALMACIO NEGRO, *El mito del hombre nuevo*, p. 310: "El ideal del hombre nuevo liberado, cosmopolita, aspira a superar su condición de «arrojamiento» (Heidegger) en el mundo", aunque, como ya se ha visto, esta sensación de arrojamiento es más originalmente gnóstica que heideggeriana.
[756] Cf. J. BUTLER, *Gender Trouble*, p. 125.
[757] Cf. ÁNGELA APARISI MILLARES, "Ideología de género: de la naturaleza a la cultura", p. 169: "La expresión «género» ha ido, progresivamente, sustituyendo al clásico término «sexo»"; cf. ÁNGELA APARISI, "Modelos de relación sexo-género: de la Ideología de género al modelo de complementariedad hombre-mujer", *Díkaion*, vol. 21, nº 2, Chía (Colombia), diciembre 2012, (pp. 357-384) p. 362.

4.3.2. Transcendencia *versus* inmanencia: La no aceptación del orden natural

> *"Cuanto mayor es la vehemencia con que las energías humanas se vuelcan a la gran empresa de la salvación a través de la acción inmanente, más se apartan de la vida del espíritu los seres humanos que acometen esta empresa"*
>
> (E. VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, p. 161)

La inmanencia (*in-manere*, permanecer en: estar en, quedar en o dentro) hace referencia a lo real y encarnado, lo biológico y lo concreto, lo que permanece. La transcendencia (de *trans* y *scando* = subir: ir más allá, pasar al otro lado[758]) es la apertura de esta inmanencia a no quedarse anclada en sí misma, aunque sin desvincularse de sí.

Las antropologías que contrastamos presentan un curioso diálogo inmanencia-transcendencia. Por un lado, se exhibe una inmanencia que parece resistirse al carácter definitorio de la condición ontológica y de la concreción biológica-material que le representa bajo la noción de que "la materia es un error"[759], para refugiarse en una transcendencia que se dibuja como lo ideal y desencarnado que nada tiene que ver con aquella inmanencia material y que libera de ella. Por otro lado, se ostenta un rechazo a lo transcendente o espiritual, alegando su falta de garantía o incluso su inutilidad, mostrando una clara preferencia por lo inmanente e incluso salvaguardando ciertos valores transcendentales dentro de la inmanencia para prescindir finalmente de la transcendencia como tal.

Se crea así un dualismo donde la inmanencia se corresponde únicamente con lo biológico y lo material, y donde la transcendencia se identifica exclusivamente con la intelectualidad y la volición liberadoras. Esta es la concepción de trasfondo que se puede ver en un testimonio, por ejemplo, de la filósofa española Paul Beatriz Preciado que

[758] Cf. RAIMUNDO DE MIGUEL, *Nuevo Diccionario Latino-Español Etimológico*, (Hermanos Sáenz de Jubera [eds.], Madrid 1897), reed. por Visor Libros, Madrid 2000, p. 941.
[759] F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia* 109, p. 148.

encabeza este capítulo (4.3): "¡Lo que soy, qué más da, lo importante es cómo puedo ser libre!"[760]

Pero este dualismo amplía su espectro. Partiendo de ahí, a lo que juegan las nuevas tendencias antropológicas *gender*, coincidentes con las gnósticas, es a una sencilla asociación: la naturaleza es inmanencia; la cultura es transcendencia, y esta asociación se presenta en un claro marco dualista.

Cultura ↔ Transcendencia

Natura ↔ Inmanencia

Ante la incapacidad de integrar unitariamente la inmanencia *y* la transcendencia, la natura *y* la cultura, no les queda más que contraponerlas como disyunción. Así, bajo el argumento de que el hombre está llamado a transcenderse, a salir de sus propios límites, ignoran, secundan, ensombrecen el terreno de la inmanencia acotado por aquellos límites, es decir, la naturaleza; mientras, por otro lado, ensalzan el terreno de la transcendencia que se conquista al rebasar estos límites de la naturaleza, esto es, la cultura. De este modo, caen en la disyunción –consecuencia fatal y denominador común de todo dualismo– y se sitúan en una necesidad de elegir entre naturaleza *o* cultura, entre inmanencia *o* transcendencia. Así, según esquemas gnósticos, *gender*, existencialistas e incluso transhumanistas, transcender los propios límites de esta naturaleza se traduce en el abandono de la naturaleza humana y la apuesta por una cultura transhumanista que conduce al posthumanismo. Así, aquella asociación cultura-transcendencia y natura-inmanencia resulta ser más bien una disociación entre natura y cultura, y entre inmanencia y transcendencia.

Cultura ↔ Transcendencia

Natura ↔ Inmanencia

De este modo, no sorprende leer: "Que la transcendencia triunfe sobre la inmanencia"[761]. Podría encajar perfectamente en la boca de cualquier antiguo gnóstico, pero se trata de otra esperanza de Simone de Beauvoir a mitad del siglo XX. Para

[760] <https://elpais.com/cultura/2019/04/11/actualidad/1555008581_513315.html> (acceso del 21-4-2020)
[761] S. DE BEAUVOIR, *El segundo sexo I*, p. 216.

Beauvoir, la transcendencia significa librarse de las cadenas de la naturaleza inmanente, argumento de profunda carga gnóstica. Por ello, mediante una supuesta inocencia, desea un triunfo de la trascendencia sobre la inmanencia, esto es, de lo espiritual sobre lo carnal, lo volitivo sobre lo biológico, lo cultural sobre lo natural. Pero este deseo de transcendencia en Beauvoir es un predicado especialmente de las mujeres. La francesa considera que las mujeres, siendo seres abiertos a la transcendencia (cultura), se ven coaccionadas por su situación y abocadas a caer en la inmanencia (natura), y esta coacción es debida a hombres de mala fe, así como a mujeres de mala fe que renuncian a esta transcendencia[762]. Según esta perspectiva existencialista, en la pareja conyugal el hombre es, de los dos sexos, quien asume la transcendencia realizándose a través de proyectos, mientras la mujer es representada por la inmanencia, es decir, permanece en su ser como una cosa, afirma Teresa López[763]. De esta comprensión se explica la célebre intervención de Beauvoir: "No se nace mujer, se llega a serlo"[764], pues la mujer debe aspirar a rebasar su natura (inmanente), dada en el nacimiento, y alcanzar su cultura (transcendente) a través de los proyectos personales. ¿Y cuáles son los caminos que la mujer ha de tomar para lograr su transcendencia? Según una experta en el pensamiento de S. de Beauvoir, esta transcendencia pasa por el trabajo: "Ha sido mediante el trabajo como la mujer ha ido acortando la distancia que la separa del varón. Sólo el trabajo remunerado puede garantizarle la libertad"[765], intervención que no deja de coincidir paradójicamente con el contenido de aquel rótulo hitleriano por el que pasaban los presos a Auschwitz: *Arbeit macht frei*[766]. Lo que el nazismo a los cautivos, Beauvoir lo extendía hacia las mujeres muy pocos años después: la liberación a través del trabajo como garantía de escape de la inmanencia y logro de la transcendencia. ¿Quiere decir esto que, a través de esta bienvenida, el nazismo "velaba" por la transcendencia de los presos a quienes iba a exterminar? ¿O más bien significa que tanto el nazismo como S. de Beauvoir y sus correligionarias se equivocan al entender que el trabajo libera al hombre (o a la mujer en este caso)?

¿Acaso no se colige de aquí una sensación, cuanto menos, de que lo corporal (la natura, lo inmanente) es secundario o carece de importancia o hay que dejarlo atrás? Así

[762] Cf. TERESA LÓPEZ PARDINA, "La noción de sujeto en el humanismo existencialista", p. 199.
[763] Cf. *Id.*, p. 204.
[764] Con esta famosa intervención comienza Beauvoir su segundo volumen *El segundo sexo II*, p. 13.
[765] TERESA LÓPEZ PARDINA, "La noción de sujeto en el humanismo existencialista", p. 208.
[766] Letrero que todavía hoy se conserva en lo que fue el campo de trabajo de Auschwitz y que se traduce como: "El trabajo libera".

se ve nítidamente en *El cuerpo utópico* de Foucault, donde ensalza el alma y subestima el cuerpo desde unos parámetros estrictamente gnósticos, fragmento que bien podría confundirse con cualquier texto de los descubiertos en Nag Hammadi en los años '40 del siglo XX:

> "Mi alma es pura, es bella, es blanca; y si mi cuerpo barroso –en todo caso no muy limpio– viene a ensuciarla, seguro que habrá una virtud, seguro que habrá un poder, seguro que habrá mil gestos sagrados que la restablecerán en su pureza primigenia. Mi alma durará largo tiempo, y más que largo tiempo, cuando mi viejo cuerpo vaya a pudrirse. ¡Viva mi alma! Es mi cuerpo purificado, luminoso, virtuoso, ágil, móvil, tibio, fresco; es mi cuerpo liso, castrado, redondeado como una burbuja de jabón"[767].

Sin embargo, el *gender*, para ser exactos, tampoco hace recaer toda la importancia sobre el polo espiritual sino más bien sobre el volitivo. La voluntad ha invadido la espiritualidad. El resultado es: 1.- Aniquilación del presupuesto natural y sus enunciados congénitos; 2.- Sublimación de la dimensión antropológica volitiva que se anuncia como supuestamente transcendente. Lo fundamental no es lo que dicta la natura sino lo que se decide sobre ella y el modo de rebasarla. Esta teoría *gender*, se ha consagrado al "derecho a decidir" sobre la natura, sobre la carne. Este derecho a decidir, a sacudirse la constitución natural, es lo que el *gender* llama transcendencia. Por esto se considera un fracaso y una degradación de la existencia que la transcendencia vuelva a caer en la condena de la inmanencia[768], lo cual reside en perfecta comunión con el pensamiento gnóstico. Así, si "la gnosis tiene mucho de mística por introversión"[769], de modo similar podemos afirmar, sin temor a caer en conjetura que, el *gender* tiene mucho de transcendente por esta misma introversión, una introversión que tanto absolutiza como frivoliza lo interior o cultural (sentimientos, afectos, voluntad, libertad… = transcendencia) y desprecia lo exterior o natural (cuerpo, carne, naturaleza, biología… = inmanencia). De ahí que Beauvoir exprese su deseo de un triunfo de la transcendencia sobre la inmanencia, y su angustia ante la posibilidad de que la transcendencia vuelva a caer en la condena de la inmanencia. Huelga decir que este deseo de Simone de Beauvoir

[767] M. FOUCAULT, *El cuerpo utópico*, p. 10.
[768] Cf. S. DE BEAUVOIR, *El segundo sexo I*, p. 63.
[769] R. TREVIJANO, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, p. 210.

es un nuevo transcendentalismo propiamente gnóstico que busca deslegitimar lo inmanente, aunque en realidad refuerza este último.

Dado que en las ideologías los extremos se engarzan *a natura*, aquí nuevamente un extremo nos lleva a otro. El transcendentalismo se da la mano con el opuesto inmanentismo. Consciente de este otro extremo, afirma Voegelin que "la falacia de la gnosis consiste en la inmanentización de la verdad transcendente[770]. No por casualidad, todos los movimientos gnósticos actuales –generalmente de carácter político– tratan de "abolir el fundamento transcendente de la persona, de la sociedad y de la historia y sustituirlo por una ordenación inmanente que pueda ser manejada por la razón humana"[771], lo cual resulta evidente en multitud de dimensiones y además es compartido totalmente por las propuestas *gender*. Estas posturas, bajo gritos de transcendencia, secundan las (bio)ideologías del hombre nuevo que niegan o rechazan la transcendencia y se aferran a la inmanencia, pues no poseen más vida que la de este mundo[772] al haber rechazado el *eschaton* y la esperanza. En estas teorías la transcendencia es más un anhelo del corazón que una realidad. Por ello, siempre andan confusas entre las aguas que defienden una postura (transcendentalismo) y su contraria (inmanentismo), creando un pensamiento esquizofrénico.

De modo que otro gozne que parece emparejar ambos pensamientos es esta dificultad para asumir la realidad dada (*datum naturalis*) o inmanencia, pues el mismo Voegelin ya advertía a mitad del siglo XX que "en el gnosticismo, el no reconocimiento de la realidad es una cuestión de principios"[773]. En la misma línea Romero Pose al afirmar que el saber (conversión) gnóstico "no consiste en aceptar la realidad creatural sino en dar el salto al mundo ideal"[774]. De modo algo más agresivo atestigua Voegelin en otro lugar:

> "Todos los movimientos gnósticos están envueltos en el proyecto de abolir la constitución del ser, con su origen en el ser-trascendental divino, y

[770] *From Enlightenment to Revolution*, p. 265: "The fallacy of gnosis consists in the immanentization of trascendental truth".
[771] HORACIO M. SÁNCHEZ DE LORIA PARODI, *El gnosticismo político*, p. 159.
[772] Cf. DALMACIO NEGRO, *El mito del hombre nuevo*, p. 300.
[773] ERIC VOEGELIN, *The New Science of Politics. An Introduction*, University of Chicago Press, Illinois 1952, p. 168; versión castellana: *La nueva ciencia de la política*, p. 202; cf. también, p. 203: "En el mundo soñado gnóstico, en cambio, el primer principio es el no reconocimiento de la realidad"; cf. HORACIO M. SÁNCHEZ, *El gnosticismo político*, p. 159: "Precisamente el no reconocer la realidad es el primer principio del ensueño gnóstico".
[774] "La tentación de la gnosis ayer y hoy", p. 202.

> reemplazarla por un orden del ser inmanente universal, cuya realización está al alcance del poder humano. Se trata de alterar la estructura del mundo, que es considerada como deficiente, para que resurja un mundo nuevo y satisfactorio"[775].

Pero ese mundo nuevo y satisfactorio, gestado en la abolición de la transcendencia, sólo puede aspirar al inmanentismo, lo cual puede traducirse como aislamiento[776]. Cabe cuestionar que el aislamiento sea satisfactorio tras las experiencias vividas en la pandemia reciente. Converge aquí la aspiración gnóstica y transhumanista a una condición integralmente pneumática, aunque, por otro lado, el transhumanismo también es vocero de una antropología materialista[777]. Ante esta no aceptación de las circunstancias que nos brinda la realidad quedan dos soluciones que en realidad convergen en la segunda: 1. Huir de esta realidad; 2. (Re)Crear otra nueva[778]. Hay quien ha considerado el rechazo que vive el gnóstico hacia el mundo a través de tres maniobras: hacerse extraño al mundo, separarse del mundo, salir del mundo[779]. En definitiva, el gnosticismo, desde su mundo de ensueño contraexistencial, afronta (el horror de) la existencia huyendo de la misma[780]. Esta postura gnóstica no deja de coincidir con la intención del posthumanismo: dejar atrás este mundo, esta humanidad, como una exigencia (nuevamente gnóstica) de liberación-redención de la condición humana que es percibida como una enfermedad intolerable y nefasta[781].

Parece cuadrar aquí perfectamente ese anhelo tan gnóstico como posthumanista (y, por tanto, probablemente muy asumible por el existencialismo y el género) de considerar seriamente la caducidad de la naturaleza humana en la Tierra y el reto de la habitabilidad

---

[775] *Los movimientos de masas gnósticos*, pp. 27-28; versión inglesa: *The Gnostic Movements Mass of Our Time*, en *Modernity Without Restraint*, p. 305.
[776] Cf. FRANCISCO, *Evangelii Gaudium* 89.
[777] Cf. GIACOMO SAMEK LODOVICI, "Transumanesimo, inmortalità, felicità", *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XX, 2018, 3, (pp. 517-538), p. 522; ELENA POSTIGO, "Transumanesimo e postumano", p. 276-278.
[778] Dado el gran abismo existente al sentirse extraño a este mundo material y el espíritu vengativo frente al orden creado, "la gran obra gnóstica es entonces la re-creación del *kosmos* liberado esta vez de las taras propias de la creación maligna"; cf. STEFANO ABBATE, *La destrucción de la naturaleza por parte de la gnosis*, p. 418.
[779] Cf. SALVADOR VICASTILLO, Introducción *De praescr.*, FuP 14, p. 61.
[780] Cf. E. VOEGELIN, *The New Science of Politics*, p. 167 (trad. castellana, p. 201).
[781] Cf. A. AGUTI, *Compimento o potenziamento della vita umana?*, in «Antropologica», La Scuola, Brescia 2011, pp. 14-15; L. GRION, *Postumanesimo: un neognosticismo?*, in «Hermeneutica» (2012), p. 342; ANTONIO ALLEGRA, *Visioni transumane. Tecnica, salvezza, ideologia*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, pp. 79, 96-97, 131; ADRIANO PESSINA, *L'io insoddisfatto. Tra Prometeo e Dio*, Vita e Pensiero, Milano 2016, pp. 52-54, 71-73, 165; cit. en GIACOMO SAMEK LODOVICI, "Transumanesimo, inmortalità, felicità", p. 523.

en otros planetas o satélites espaciales[782]. Incluso hay quienes vaticinan fechas en un futuro no lejano. Michio Kaku es quizás de los más proclives en esta esperanza que aguarda más la destrucción de la inmanencia que el deseo de una sana transcendencia. Recogemos fragmentos del prólogo de su libro que traslucen más un hastío que un pronóstico sobre lo inmanente, sobre la creación: el deseo de salir de los esquemas naturales y de que éstos sean aniquilados:

> "El planeta se volverá inhóspito para la vida humana. Algún día la naturaleza se volverá contra nosotros, como lo hizo con todas aquellas formas de vida extinguidas. La gran historia de la vida en la Tierra demuestra que, enfrentados a un ambiente hostil, los organismos tienen tres caminos a seguir: escapar de ese ambiente, adaptarse a él o morir. (…) Tendremos que abandonar la Tierra o perecer. No hay otra opción. (…) En el plazo de unas décadas, tendremos que enfrentarnos a amenazas que no son naturales, sino en gran parte autoinfligidas, debidas a nuestra insensatez y falta de visión. Nos enfrentamos al peligro del calentamiento global, cuando la atmósfera misma de la Tierra se volverá contra nosotros. Nos enfrentamos al peligro de la guerra moderna a medida que proliferan las armas nucleares en las regiones más inestables del globo. Nos enfrentamos al peligro de los microbios convertidos en armas, como el del sida propagado por el aire y el del ébola, que puede transmitirse por una simple tos o un estornudo. Esto podría exterminar hasta un 98 por ciento de la especie humana. Además, nos enfrentamos a una población en continuo crecimiento que consume recursos a un ritmo enloquecido. En algún momento superaremos la capacidad de aguante de la Tierra y nos encontraremos en un apocalipsis ecológico, luchando por los últimos recursos que queden en el planeta. Además de las calamidades que nosotros mismos hemos creado, también existen desastres naturales sobre los que no tenemos ningún control. (…) Cuando esto ocurra, nuestras ciudades desaparecerán bajo las montañas de nieve y la civilización quedará aplastada por el frío"[783].

[782] Cf. MICHIO KAKU, *The Future of Humanity. Terraforming Mars, Interestellar Travel, Inmortality and our Destin beyond Earth*, 2018; versión castellana: *El futuro de la humanidad. La colonización de Marte, los viajes interestelares, la inmortalidad y nuestro destino más allá de la Tierra*; Juan Manuel Ibeas (trad.), Penguin Random House, Barcelona 2019[3].
[783] *El futuro de la humanidad*, pp. 13-14.

Como se puede contemplar, con pretexto de transcendencia, se elimina el *eschaton* y se sustituye por un futurismo en otros planetas, pero cismundano. El transhumanismo, al inspirar su fe en el conocimiento, absolutizando el tiempo y separándolo de la eternidad, suscita la esperanza en la posibilidad de una vida distinta y mejor *en el futuro*, esto es, en este mundo, *y no en la eternidad*[784]. Además de exhibir un ("noble") deseo de trascender nuestra Tierra, farolear una supuesta transcendencia y simular una fatua admiración por el cosmos, lo que se esconde detrás de este anhelo moderno es lo expuesto en el párrafo anterior: un escape de este mundo como signo del desacuerdo con sus leyes y con la "maltrecha" existencia que nos ofrece. Lo que se evidencia es un transcendentalismo absoluto y un rechazo igualmente absoluto a lo inmanente. El transcendentalismo absoluto viene a ser una transcendencia falsa. Finalmente, el físico teórico estadounidense de origen japonés saca a relucir su intención de fondo que verifica lo explicado: "Pero ahora nos enfrentamos al que podría ser el mayor de todos los desafíos: abandonar los confines de la Tierra y volar hacia el espacio exterior"[785]. De nuevo se reproduce aquí la pretensión gnóstica de una "tierra nueva" omitiendo, eso sí, un "nuevo cielo"[786].

Quizás por sueños como éste, Henri de Lubac se atrevió a decir que "una de las señales de la madurez del espíritu es, sin duda, el renunciar a las falsas transcendencias"[787]. Como se puede ver, lo que tenemos como telón de fondo es la ruptura del diálogo entre inmanencia y transcendencia, provocada por una superposición de ésta sobre aquélla. Tras la tentativa de sobreponer la inmanencia sobre la trascendencia, e incluso de la transcendencia sobre la inmanencia, se crea una falla filosófico-antropológica creadora de fundamentalismo. Por ello, con bastante razón, llega a alegar Voegelin que "el fundamentalismo es el denominador común de todas las perversiones correlativas de transcendencia e inmanencia"[788]. Además, este deseo de establecer una relación de oposición y de dominio-servidumbre entre una y otra sólo atiende al desconocimiento de ambas por parte de quien lo propone de este modo, pues como ya

[784] Cf. DALMACIO NEGRO, *El mito del hombre nuevo*, p. 294.
[785] *El futuro de la humanidad*, p. 16. El autor no vacila en proponer lugares espaciales como digna morada del hombre. Por ejemplo, Titán, una de las lunas de Saturno (pp. 126-128) o incluso Marte (pp. 79-117) a pesar de que reconoce la inviabilidad de tales espacios para la vida humana, algo realmente paradójico en un físico teórico.
[786] Cf. DALMACIO NEGRO, *El mito del hombre nuevo*, p. 36.
[787] *Por los caminos de Dios*, p. 141.
[788] E. VOEGELIN, "Anxiety and Reason", en *What is History? And Other Late Unpublished Writings*, en *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 28, Thomas A. Hollweck and Paul Caringella (eds.), Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1990, p. 81.

aseguró Von Balthasar a mitad del siglo XX: "Ciertamente, no se sabe lo que es la transcendencia si se hace de ella sólo un medio y un motor para el pleno dominio de lo inmanente"[789].

Esta oposición entre inmanencia y transcendencia no deja de ser una vuelta a aquel debate francés de principios del siglo XX entre lo natural y lo sobrenatural, ya denunciada durante siglos, y que llega hasta hoy.

El cardenal de Lubac ya señaló que la acogida de la inmanencia puede excluir la transcendencia, mientras que abrazar la transcendencia no rechaza la inmanencia, precisamente por partir de ésta. De modo que la apuesta por la sola inmanencia infiere una apuesta por la parcialidad, mientras que tomar partido por la transcendencia deviene en totalidad:

> "Los partidarios de la inmanencia niegan la transcendencia, mientras que los que creen en la transcendencia no por eso niegan la inmanencia. Más aun, esos tales comprenden lo bastante la idea de la transcendencia para darse cuenta de que ésta implica necesariamente la inmanencia. (…) El partidario de la sola inmanencia da pruebas de parcialidad. Sólo el partidario de la transcendencia es total como la verdad misa"[790].

De este modo, la transcendencia, rectamente entendida, se hace garante de la inmanencia, por lo que al rechazar la primera se ignora igualmente la segunda[791]. Desde esta perspectiva, el sacerdote y psicólogo colombiano Mateo V. Mankeliunas publicó un gran artículo aclarando y conjugando estos conceptos desde una perspectiva psicológico-filosófica que no es desdeñable, señalando que el ser humano no es ni pura inmanencia ni pura transcendencia, sino una tensión entre ambas[792]. Por ello, tanto absolutizar alguna de las dos como relativizar cualquiera de ellas deviene en la negación personal e integral del hombre: "Desconocer la inmanencia de la persona humana significa negar el núcleo

[789] H. U. VON BALTHASAR, *Die Gotiesfrage des Heutingen Menschen*, Herold, Viena 1956; trad. castellana: *El problema de Dios en el hombre actual*, José María Valverde (trad.), Guadarrama, Madrid 1960, p. 125.
[790] *Por los caminos de Dios*, p. 76.
[791] Cf. HENRI DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, p. 252: "La Transcendencia que (el hombre de hoy) rechaza era la única garante de su propia inmanencia". El paréntesis es nuestro.
[792] Cf. MATEO MANKELIUNAS, "Inmanencia y Trascendencia en la persona humana", *Revista Colombiana de Psicología*, Vol. 6, N. 1, 1961, (pp. 65-74) pp. 65, 73.

central de su valor ontológico; negar la transcendencia significa desconocer la esencial indigencia del hombre"[793].

San Agustín de Hipona ya lanzaba destellos, a su estilo, sobre esta necesaria conciliación entre la inmanencia que atestiguamos y la transcendencia:

"Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur"[794].

"No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, transciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón".

4.3.3. La demonización de la figura masculina

Para el género que se da la mano con el feminismo radical, la liberación de un sector de la población consiste en la demonización del otro sector, lo cual conlleva a otro sistema de esclavitud similar del que pretende deshacerse. La liberación feminista *del* varón ha devenido en lucha *contra* el varón. Partimos de una premisa gnóstica: la gnosis apunta a la aniquilación o negación del otro-enemigo[795], de donde se explica este capítulo.

Ya se han considerado las posiciones de rechazo de la teoría *gender* hacia la naturaleza humana y su legado. Sin embargo, cabe indagar un poco más, dentro de esa naturaleza humana, en la condición masculina. Toda crítica del patriarcado se concreta en el varón como su máximo exponente a lo largo de las generaciones.

Aunque el protagonismo de estas nuevas posturas se lo lleve especialmente la mujer, la figura del varón no ha pasado desapercibida a este pensamiento. Como se sabe y se percibe, a medida que avanzaban las distintas olas del feminismo, especialmente en su vertiente radical, la imagen masculina ha ido experimentando no pocas críticas, ya sea

[793] *Id*., p. 73.
[794] *De vera religione* XXXIX, 72.
[795] Cf. DIEGO FONTI, "Gnosticismo, política y religión. Aproximación crítica a una relación fundamental en Eric Voegelin", *Persona y Sociedad*, vol. XXVIII, nº 3 septiembre-diciembre, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2014, (pp. 97-124) p. 104.

en su condición viril o en su cualidad paternal. Tanto el modo de ser masculino como la paternidad han ido ensombreciéndose y devaluándose hasta el desprecio de su denominador común: la masculinidad. Évelyne Sullerot ya hablaba "d'un renversement complet de la manière de concevoir et de sentir la paternité"[796]. Y esta concepción ha ido extendiéndose a través de canales educativos, televisivos, académicos, sociales, populares y políticos. Escogemos oportunamente nuestras palabras al usar expresiones como la 'figura del varón' o la 'imagen masculina', pues hay que decir que la crítica no se dirige –parece ser y en la mayoría de los casos– contra varones concretos sino contra la condición masculina, es decir, todas aquellas personas y actitudes que suscriben el modo de ser masculino, lo cual no tiene por qué incluir a todos los varones.

Esta concepción, auspiciada por estadísticas sociológicas que presentan un desgraciado e innegable número de mujeres asesinadas o maltratadas por hombres, han empezado a socavar no sólo la imagen del sexo masculino, sino su "naturaleza". De este modo, se categoriza al sexo –o en su defecto género– masculino como una naturaleza mala. Así, los hay quienes, como la exalcaldesa de Madrid, Manuela Carmena, afirman categóricamente que "la violencia está incardinada en el ADN de la masculinidad"[797], e incluso, ratificando que "la violencia es masculina"[798]. Además, Germaine Greer contribuía a la causa añadiendo el aditivo de la misoginia natural masculina asegurando, en el capítulo *Aversión y repugnancia* del bloque llamado *El odio* de su libro, que "las mujeres no tienen idea de lo mucho que las odian los hombres"[799]. En el caso de que la combinación del pensamiento de Greer y Carmena tuviera algún substrato de carácter científico o genético, dado que el varón habría actuado odiosamente y según sus genes violentos, se habría llegado desde hace milenios a un exterminio masivo, no sólo de la mujer, sino por correlación de la humanidad. Hay que reconocer que este pensamiento no es originario de ellas, sino que está implantado en cada vez más numerosos sectores (feministas) de la masa social.

Además del entorno mediático y popular, hay otro ámbito, más académico, donde se perciben estas miradas condenatorias al sexo masculino tachándolo de dictatorial,

---

[796] *Quels pères? Quels fils?*, Fayard, Paris 1992, p. 81: "De una inversión completa de la manera de concebir y sentir la paternidad".
[797] 5 de marzo de 2018, <https://www.europapress.es/madrid/noticia-carmena-destaca-violencia-incardinada-adn-masculinidad-defiende-cultura-mujeres-20180305145614.html>; <https://www.youtube.com/watch?v=FWwVcjJqKLQ>
[798] <twitter.com/vox_es/status/1105443738384588800?lang=es>
[799] *La mujer eunuco*, p. 327.

violento, opresivo... Así, las hay que afirman que la sexualidad masculina es inherentemente violenta, sirviéndose de una desafortunada analogía que para otros casos ha sido ampliamente condenada, pero para este caso resulta asequible: "Men are the killers and women (are) the Jews in Nazi prison camps"[800]. Los varones son considerados fácilmente como agresores, asesinos, sádicos que afirman su poder mediante modos violentos[801], de quienes las mujeres deben afirmarse en contra del opresor[802]. Virginie Despentes, en el prólogo de la obra de su expareja Paul Beatriz Preciado, habla de "la masculinidad tradicional abusiva y violadora"[803]. En esta línea se encuentra la concepción de Susan Brownmiller, quien defiende que "*todos* los hombres mantienen a *todas* las mujeres en un estado de miedo"[804]. Sin embargo, ya hubo quien, yendo más allá de las simples acusaciones y adoptando el grado más extremo de la misandria, trató posturas más radicales del feminismo dirigiéndose al ataque personal hacia los varones. Tal es el caso de Valerie Solanas en su intento de asesinar a Andy Warhol, Mario Amaya y Fred Hughes, o incluso su propio libro *Manifiesto SCUM* (*Society for Cutting Up Men*, Sociedad para cortar en pedazos a los hombres)[805]. Esta posición se deja ver hoy manifiestamente, por ejemplo, en la feminista radical Julie Bilden, quien espera "que la heterosexualidad no sobreviva"[806] quien propone campos de concentración para hombres; en la *youtuber* Jenny McDermott, al publicar un vídeo concienciando sobre la necesidad de matar a todos los hombres y bebés varones para conseguir un mundo donde solo haya mujeres[807]. Beatriz Gimeno identifica la heterosexualidad con la opresión y el varón, mientras asocia el lesbianismo con la liberación política expresada por el cuerpo[808]. Andrea Nye subraya además que el psicoanálisis y la teoría postestructuralista del

[800] ANDREA NYE, *Feminine theory and the philosophies of man*, p. 98. Esta analogía que identifica a los hombres con el nazismo y a las mujeres con los judíos que sufren el nazismo (masculino) es un pensamiento original de SUSAN BROWNMILLER, *Against our will. Men, women and rape*, (Simon and Schuster, New York 1975) Ballantine Books, New York 1993, p. 49; secundado por ANDREA DWORKIN, *Pornography. Men possessing women*, (Plume) Penguin Books, Toronto, New York 1989, p. XXXVI.
[801] Cf. ANDREA NYE, *Feminine theory and the philosophies of man*, p. 99.
[802] *Id*., 86.
[803] PAUL BEATRIZ PRECIADO, *Un apartamento en Urano*, prólogo escrito por Virginie Despentes, p. 14.
[804] *Against our will*, p. 14: "It is nothing more or less than a conscious process of intimidation by which *all* men keep *all* women in a state of fear".
[805] VALERIE SOLANAS, *SCUM Manifesto*, Olympia Press, London 1971.
[806] <https://www.change.org/p/the-guardian-this-person-promotes-hate-speech-and-should-not-work-for-the-guardian>: "I hope heterosexuality doesn't survive, actually".
[807] <https://metro.co.uk/2017/01/24/woman-urges-people-to-murder-all-male-babies-6402639/>
[808] Cf. "Una aproximación política al lesbianismo", *Revista Construcción sexual de la sociedad (II)*, nº 70, segundo trimestre 2005, (pp. 39-60) pp. 1-2. El documento es descargable en pdf en <www.felgtb.org-filename- una-aproximacion-politica-al-lesbianismo> citamos la paginación según este pdf (consulta 19-2-2020).

lenguaje han contribuido a explorar la agresividad masculina y la pasividad femenina[809]. Además de autoras, también hay hombres, como es el caso de Miguel Lorente Acosta en España, profesor de la Universidad de Granada, que apuntan a esta demonización del varón a través de diversas obras[810].

Por todo lo expuesto, en distintos ámbitos, el feminismo radical ha pasado a hacer del varón un blanco perfecto, que reúne todas las culpas sociales y todas las injusticias históricas, del que hay que desvincularse cuanto antes. Precisamente, la feminista Nancy Fraser señala al varón heterosexual, blanco, occidental y de clase media como el enemigo común y representante de una forma de vida imperialista[811]. De ahí surge un nuevo marco del lesbianismo que no se posiciona tanto sobre una atracción femenina hacia la mujer cuanto sobre un odio y rechazo al varón y, por tanto, al matrimonio y a la heterosexualidad. Esto es justamente lo que afirma Haraway:

> "La retirada de las mujeres de la economía del matrimonio era una poderosa figura y una política para retirarse de los hombres y, por lo tanto, para la constitución de las mujeres como sujetos personales e históricos fuera de la institución de la cultura por los hombres en el intercambio y en la apropiación de los productos de las mujeres (incluidos los bebés)"[812].

En este escenario del feminismo lésbico-misándrico tampoco es casual que la feminista lesbiana Monique Wittig afirme que ser lesbiana "es el rechazo del poder económico, ideológico y político de un hombre"[813]. Esta misma concepción nos lleva: 1. Al rechazo de la heterosexualidad porque ésta implica un acuerdo, una aceptación, una complementariedad, un papel positivo del hombre; y 2. A una implantación homosexual

---

[809] Cf. *Feminist Theory and The Philosophies of Man*, p. 108: "Psychoanalysis and poststructuralist theory of language provided such opportunities: to explore the familial history of the aggressive male and passive female". Resulta llamativo que el psicoanálisis y el postestructuralismo hayan fomentado la idea de la debilidad o pasividad femenina o la mujer como sexo pasivo o débil, una noción aristotélica que ha pervivido en el tiempo y que, aunque atribuida al cristianismo, la Iglesia rechaza frontalmente. Lo reconsideraremos en otro punto.

[810] Cf. MIGUEL LORENTE ACOSTA, *Mi marido me pega lo normal: agresión a la mujer: realidades y mitos*, Ares y Mares, Barcelona 2001; *Tú haz la comida, que yo cuelgo los cuadros: trampas y tramposos en la cultura de la desigualdad*, Editorial Crítica, Barcelona 2014.

[811] Cf. "Multiculturalidad y equidad entre los géneros: un nuevo examen de los debates en torno a la 'diferencia' en EEUU", *Revista de Occidente*, nº 173 (1995), (pp. 33-55) p. 50; cit. en MARÍA XOSÉ AGRA ROMERO, "Multiculturalismo, justicia y género", *Feminismo y Filosofía*, Celia Amorós (ed.), Síntesis, Madrid 2000, (pp. 135-164) p. 154. Fraser habla del anglosajón, no de occidental, pero entendemos que, en este contexto, el término "anglosajón" es extendible a "occidental".

[812] *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, p. 138.

[813] MONIQUE WITTIG, "No se nace mujer", p. 36. En su artículo la francesa explica que ser lesbiana no equivale a ser mujer, mientras Haraway interpreta fielmente la idea de Wittig sosteniendo que las lesbianas no son mujeres porque "están fuera de la economía política de la heterosexualidad", *Simians*, p. 138.

femenina, precisamente por la ausencia masculina, y/o masculina por su no interacción con la mujer. En comunión con este pensamiento, Donna Haraway, apoyándose en Gayle Rubin, Adrienne Rich y Monique Wittig, afirma que "la obligatoriedad heterosexual es, pues, fundamental para la opresión de las mujeres"[814], algo que comparte Beatriz Gimeno.

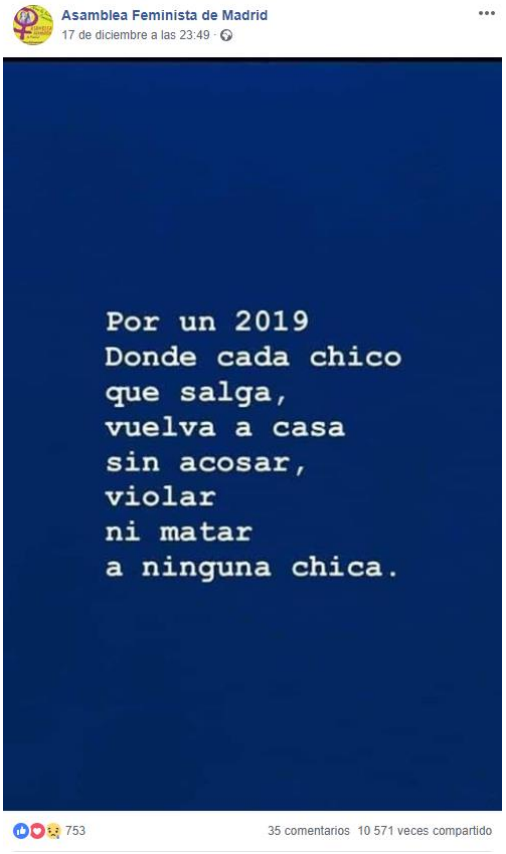
Otro ejemplo llano puede ser la persecución y rechazo al llamado 'masculino genérico' del lenguaje, por el sentimiento de no sentirse representadas por un término –incluso por un determinante– de género masculino, desde el enfrentamiento a los principios gramaticales hasta la queja por las reservas y criterios de la Real Academia de la Lengua[815]. Pero de la cuestión lingüística nos ocuparemos más adelante.

Así, la naturaleza varonil se presenta opresora y feminicida, como interpreta algún libro de texto escolar con alguna viñeta o en publicaciones de asociaciones feministas[816]:

Viñeta. *Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos.* Ediciones del Serbal, pág. 61

[814] *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, p. 137: "Obligatory heterosexuality is therefore central to the oppression of women".
[815] Cf. Mª LUISA BALAGUER CALLEJÓN, "Los derechos fundamentales, el género y la salud", p. 9.
[816] Con este tipo de viñetasy mensajes en detrimento de la imagen masculina parece no respetarse el Artículo 6 de la Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género: "Con el fin de garantizar la efectiva igualdad entre hombres y mujeres, las Administraciones educativas velarán para que en todos los materiales educativos se eliminen los estereotipos sexistas o discriminatorios y para que fomenten el igual valor de hombres y mujeres"; salvo en el caso de que este artículo continúe la dinámica de estar dirigido únicamente para la figura femenina.

La ilustración presentada también figura en una interesante publicación crítica sobre la asignatura de la "Educación para la Ciudadanía"[817]. Ante esta viñeta de un libro escolar cabría recordar aquellas palabras con las que C. S. Lewis abre uno de sus grandes libros: "Me parece que no prestamos la suficiente atención a la importancia de los libros de texto de la enseñanza elemental"[818]. Propio de los totalitarismos es impregnar de su propia ideología los libros de texto que han de parar en manos infantiles.



También son muy sonados hoy los lemas y plataformas "Me Too" y "Hermana, yo sí te creo", que lejos de conformar una noble confraternización de mujeres por una causa justa, buscan únicamente la incriminación del varón, independientemente de si es justa o no en cada caso concreto.

En todos estos testimonios, más que un odio a la masculinidad, se da un odio marcadamente gnóstico a la naturaleza humana, pues, como ha señalado Dalmacio Negro, "el odio a la naturaleza humana, origen del mal, llega a ser tan intenso, que algunas

[817] Cf. JOSÉ ÁNGEL CEBALLOS AMANDI, JOSÉ JUAN CUCARELL ESCANDELA, ANTONIO PÁRAMO DE SANTIAGO, *La "Educación para la Ciudadanía" en los libros de texto*, Madrid 2008, p. 74.
[818] *The Abolition of Man*, HarperCollins Publishers LLC, New York 1944; versión castellana: *La abolición del hombre*, S. E. Telee (trad. y ed.), HarperCollins Español, Nashville, Tennessee 2016, p. 13.

escritoras feministas se preguntan si son necesarios los hombres, el sexo masculino. Naturalmente, responden que no"[819]. Pareciera que el objetivo es ausentar al varón o al menos relegarlo, ya sea en forma de ataque o de exclusión de las células sociales como la familia y el trabajo. Aprovechando la tirada del Hombre Nuevo que prometen todas las ideologías, ¿acaso no está el feminismo radical asociado al *gender* sacando tajada para el presentar a la *New Woman*, esto es, la nueva mujer cuyo objetivo radica en someter al hombre? ¿Acaso no es este feminismo otro machismo al revés?[820]

El feminismo radical, con el correspondiente beneplácito del *gender*, prefiere tildar la condición varonil como opresora y mala por naturaleza antes que denunciar que ciertamente ha habido errores, en multitud de casos, largamente extendidos en la historia en los que el varón no ha sabido vivir ni gestionar adecuadamente su masculinidad en relación con la mujer y la feminidad. De este modo, la preocupación y energía de estos feminismos no radica tanto en tratar de recuperar esa masculinidad rectamente protagonizada por el hombre cuanto en el deseo de defenestrar, estigmatizar, rehuir y soterrar todo lo que reporta cierta masculinidad, especialmente cuando se proclaman leyes para proteger a la mujer del varón.

Así, se apunta el dedo señalador directamente contra la figura masculina en la Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género[821] en España, que levanta especial sospecha sobre la imagen masculina, al hacer del varón una figura sobre la que se proyecta una carga de suspicacia mayor por su mera naturaleza masculina. De modo que –se piensa– el varón, aun no habiendo cometido (todavía) ningún crimen, tiene mayor susceptibilidad y probabilidades de cometerlo a causa de su "naturaleza masculina". Así, cualquier delito basado en esta diferencia "natural" ha de castigarse con mayor rigor que si lo hubiera protagonizado una mujer en idénticas circunstancias. En dicha Ley, mientras se expone esta imagen del varón, se evidencia una presentación de la mujer totalmente opuesta, siempre sufriente del mal continuamente procedente del varón, donde tanto se victimiza a la mujer que llega a ser un sinónimo de 'víctima' en multitud de ocasiones donde se habla de las víctimas refiriéndose únicamente a la mujer[822] o simplemente acompañando ambos términos

[819] DALMACIO NEGRO, *El mito del hombre nuevo*, p. 389.
[820] Cf. *Id.*, pp. 387-388.
[821] Cf. BOE núm. 313, de 29/12/2004.
[822] Por ejemplo, el artículo 17, en los apartados 1 y 2 se usa indistintamente "mujeres víctimas de la violencia de género" o "víctimas de la violencia de género". El artículo 21 sólo habla de trabajadoras víctimas haciendo la misma asociación. Cf. art. 24; 25; 27.2; 28; 32.3; 36.4; 38; 39, etc.

continuamente (mujeres víctimas)[823], y otras tantas culpabiliza al sexo masculino como agresor. De este modo, tenemos aquí la gran peculiaridad de una Ley que pretende la inclusión (de la mujer) a través del exclusivismo (del hombre). Al tratarse de un documento contra la violencia de género y dirigirse especialmente hacia (la defensa de) la mujer, se puede percibir sin dificultad en esta Ley un compendio de las coincidencias entre la antropología *gender* y el feminismo radical. Además, cabría preguntarse, por otro lado, si la defensa a ultranza de un sector de la población (la mujer) podría cosechar a la larga efectos contrarios de los esperados sobre ese mismo sector.

Por otro lado, hay un punto que pone en tela de juicio la "inclusividad" de la Ley, ya que ésta protege a mujeres agredidas por sus parejas heterosexuales, pero no ampara a aquéllas que, siendo también mujeres, padecen cualquier tipo de agresión de su pareja homosexual, es decir, de otra mujer. Con lo cual, cabe deducir que, al proteger a un sector determinado de mujeres, sólo a las agredidas por los hombres, la pretensión de la Ley no se dirige a la justicia social sino únicamente a la incriminación de los hombres. ¿Acaso no son mujeres las agredidas por su pareja homosexual? Indudablemente, pero éstas tienen la pena de haber sido maltratadas por una mujer y han de ser remitidas al Código Penal común para todos, excepto para las agredidas por un varón, que cuentan con una ley que les margina del resto de la población.

Sin embargo, percibimos otra ligera incoherencia a nivel ideológico en esta Ley. Curiosamente, en esta Ley el género equivale a sexo. Como hemos visto, las teorías de género luchan denodadamente por desarraigar el género del sexo, por arrinconar el sexo en la relación hombre-mujer, puesto que, según esta nueva visión, ni el hombre ni la mujer son tales por lo que dicta su cuerpo, su biología o su genética, sino que son tales en virtud de un sentimiento que se identifica como tal independientemente de su cuerpo, su biología y su genética. Así pues, esta Ley asocia la identidad varonil con un cuerpo y sexo masculino y la identidad femenina con un cuerpo y sexo femenino, es decir, la Ley se apoya rotundamente en el dato natural y biológico del agresor como de la víctima, lo cual es diametralmente opuesto a las exigencias de los *lobbies* que inspiran dicha ley.

Pero, ya que estamos hablando de violencia de género, observamos que la violencia de hombre a mujer, lógicamente, no es la única. También resulta llamativo el creciente

[823] Cf. Artículos 18, 19.

número de agresiones entre parejas del mismo sexo. Tan llamativo que hasta Beatriz Gimeno lo ha reconocido:

> "Es cierto que en las asociaciones LGTB se reciben, cada vez más, peticiones de ayuda de personas que se ven sometidos a malos tratos físicos o psicológicos por parte de sus parejas del mismo sexo. La policía en España ha reconocido que este tipo de denuncias les llegan cada vez con más frecuencia y que no sabe cómo afrontarlas; también las asociaciones que trabajan contra la violencia contra las mujeres nos han advertido que reciben cada vez más llamadas de lesbianas pidiendo ayuda"[824].

No son pocos los medios de comunicación populares[825] e incluso de raigambre LGTB que evidencian la incidencia creciente de casos de violencia en parejas del mismo sexo[826]. Por ello, "en este momento, dirigentes y activistas LGTB se muestran preocupados y escandalizados por la violencia o el maltrato que existe en las parejas del mismo sexo y se esfuerzan por sacar a la luz el problema, por incluirlo en las leyes, etc."[827].

Las palabras de Gimeno encajan con los recientes datos de un estudio rigurosamente científico que, carente de intromisiones ideológicas por un lado ni por el otro, afirma que las subpoblaciones no heterosexuales son más propicias a la violencia en pareja íntima. Rescatamos el texto:

> "En comparación con la población en general, las subpoblaciones no heterosexual y transgénero presentan tasas superiores de problemas de salud

[824] "Violencia de género versus violencia doméstica", p. 38. Por higiene literaria omitimos las faltas ortográficas del texto original.
[825] Diario ABC, 17 de mayo de 2016: "Violencia intragénero: las parejas homosexuales también se maltratan": https://www.abc.es/sociedad/abci-violencia-intragenero-parejas-homosexuales-tambien-maltratan-201605171409_noticia.html, (acceso del 4-9-2020).
[826] El Observatorio español contra la LGBTfobia también publicó un breve comunicado el 23 de abril de 2016 donde reseña serias advertencias sobre los homicidios en parejas homosexuales, hombres y mujeres con casos concretos, https://www.stoplgbtfobia.org/cuantas-mas-muertes-en-parejas-homosexuales-haran-falta-para-que-tengamos-igualdad-de-trato-y-recursos-que-las-mujeres-victimas-de-violencia-de-sus-parejas-hombres/. Como dato significativo, cabe reseñar que el presidente de este Observatorio, Paco Ramírez, califica esta violencia como "violencia doméstica". ¿Se deberá esta calificación a un *lapsus* o simplemente a denominar la realidad por su nombre?
[827] BEATRIZ GIMENO, "Violencia de género versus violencia doméstica", p. 39.

mental, como ansiedad, depresión y suicidios, así como problemas sociales y de conducta, por ejemplo la toxicomanía y violencia en pareja"[828].

Ya que, como afirman los simpatizantes del género, la violencia del hombre sobre la mujer se debe a una naturaleza opresora propiamente masculina, se podría retornar la cuestión y preguntar en base a qué naturaleza se debe la violencia creciente entre parejas LGTB, incluida la de mujeres.

Pero parece haber una curiosa deferencia ante esta violencia pues, a pesar de científica y publicada, es indultada y silenciada, mientras que por otro lado se concentran todas las energías en la protagonizada por el varón en relaciones heterosexuales, más publicitada en los medios y presente en la estadística nacional pero menos en la natura. Además, hay otro dato que levanta el interés. Según los datos científicos, obviamente, el registro de violencia en pareja íntima entre personas no heterosexuales se da en mayor porcentaje, aunque globalmente represente un número menor, por causa de que el muestreo poblacional es proporcionalmente bastante menor que la población heterosexual donde se presentan estos desgraciados episodios. Esto es, que una subpoblación cuantitativamente muy minoritaria (homosexual)[829] en relación a la población (heterosexual) que la contiene, presente unas tasas (no numérica pero sí proporcionalmente) superiores, o al menos igualadas, de violencia íntima en pareja es cuanto menos significativo[830], máxime cuando esto ocurre en un contexto de supuesta liberación de la opresión heterosexual.

---

[828] *Sexuality and Gender*, *The New Atlantis* nº 50, Fall 2016, p. 59: "Compared to the general population, non-heterosexual and transgender subpopulations have higher rates of mental health problems such as anxiesty, depression, and suicide, as well as behavioral and social problems such as substance abuse and intimate partner violence"; para datos más precisos cf. pp. 70-73.

[829] Recordemos que la misma Marta Lamas define a esta subpoblación como "raras excepciones", testimoniando así, de alguna forma, su carácter minoritario.

[830] LOURDES VILLALÓN ORDAX, autodeclarada feminista, señala en su TFM la invisibilización y silencio que sufre la violencia de mujeres en relación homosexual, lo cual ya es un dato importante. Asimismo, denuncia la falta de documentos, estudios y estadísticas que reflejen esta realidad patente. Incluso llega a ofrecer datos de un estudio americano que evidencian que "tal y como se ve en los porcentajes, el número de mujeres víctimas de violencia en la pareja, teniendo en cuenta tanto las relaciones con parejas del mismo sexo como las relaciones con el sexo contrario, es mucho mayor que en el caso de los hombres. Es por esto que es necesario poner atención no únicamente a la violencia que sufren las mujeres por parte de sus parejas masculinas, sino también a otros tipos de violencia", *Violencia en parejas homosexuales. Aspectos sociales y jurídicos de la violencia en relaciones entre mujeres*, Universidad de Derecho, Barcelona 2015, pp. 32-33.

El artículo de LIDIA TOMÁS CÁNOVAS, PALOMA MORAL DE CALATRAVA Y MANUEL CANTERAS JORDANA, "Violencia de género dentro de las diferentes orientaciones sexuales en España", *Enfermería Global*, nº 53, Enero 2019, pp. 1-9, http://dx.doi.org/10.6018/eglobal.18.1.310471 prueba la igualada incidencia de violencia entre personas heterosexuales, bisexuales y homosexuales, con independencia del sexo biológico, esto es, hombres y/o mujeres. En este artículo también se dice: "Existen algunos estudios que consideran

Esto indica que ni la orientación sexual (heterosexual, homosexual, bisexual, transgénero…) ni el sexo biológico (hombre o mujer) parecen ser el dato estelar para averiguar el origen de la violencia del tipo que sea. Todo apunta, más bien, a que la violencia, protagonizada por quien sea y destinada a quien sea, está enraizada en factores familiares, históricos, personales, sociales que han sufrido algún desorden, que no se han sabido encajar y han derivado en formas violentas.

4.3.4. La aserción de naturalezas malas

En la antropología gnóstica siempre hubo clases; en la antropología de género todo indica a que igualmente las hay. La clasificación de las personas según una cualidad natural parece ser otra bisagra común entre estas antropologías, de modo que las personas son catalogadas en determinadas naturalezas según ciertas manifestaciones.

En primer lugar, se ha visto cómo los gnósticos, especialmente valentinianos, distinguían a las personas según su naturaleza (pneumática, psíquica o material) de mayor a menor categoría. Esta percepción valentiniana ni siquiera se remitía siempre a los actos, pues sostenía que los materiales (= paganos), hicieran lo que hicieran, estaban irremediablemente perdidos con respecto a la escatología y sin posibilidades de escapar de su ignorancia fatal. De modo análogo, los pneumáticos (= gnósticos) estaban moralmente blindados y justificados por su naturaleza espiritual, de modo que ni siquiera tenían que protagonizar buenos actos morales ya que su naturaleza perfecta (= plenitud de conocimiento) les respaldaba, hicieran lo que hicieran estaban salvados, por lo que podían propasarse y permitirse ciertas licencias morales. Todas las grandezas eran anunciadas para el linaje de los pneumáticos. Así se puede verificar, por ejemplo, en la predicación del Zostriano, dirigida "a un linaje viviente, para salvar a los que son dignos, y para fortalecer a los elegidos"[831]. Sin embargo, los psíquicos (= católicos), a caballo entre los materiales y los pneumáticos, debían salir de su mediocridad natural por propia elección, dependiendo de ellos (de sus actos) su propia salvación o su propia perdición. Los gnósticos se tomaban el privilegio de designar libérrimamente a cada hombre una sustancia, una naturaleza, para suerte de unos y desgracia de otros. Rescatamos de nuevo

que este tipo de violencia no es exclusivo de las parejas heterosexuales, y hacen hincapié en que las parejas de lesbianas y gays tienen índices de violencia similares a las parejas heterosexuales".

[831] *Zostriano* 4, 15-17.

aquello de Orbe: “Tocante a los hombres, no hay mayor discriminación que la de los grandes gnósticos. *A natura*, difieren los tres linajes humanos: material, psíquico, espiritual. Los hombres se distribuyen en tres naturas diversas, desiguales en grado sustancial”[832].

En segundo lugar y de modo análogo, igualmente hemos observado que puede darse algo similar en algunos sectores de un feminismo radical que se da la mano con las teorías de género. Un mal ejercicio de la masculinidad por parte de numerosos hombres a través de generaciones ha llevado a ciertos grupos del feminismo y del género a malignizar el sexo masculino catalogándolo como perteneciente a una naturaleza opresiva, cruel y violenta, opuestamente al sexo femenino, que se correspondería con una naturaleza más noble que continuamente sufre las inclemencias de la depravación masculina *a natura*.

Sin embargo, la semejanza entre ambas antropologías sobre la malignidad de una naturaleza concreta no goza de un escrupuloso paralelismo y hay que presentar matices.

Según los gnósticos, los materiales, destinados a la perdición, no presentan ninguna causa moral, sino que están perdidos por naturaleza, independientemente de que ellos pudieran presentar obras buenas, pues según el gnóstico no hay bondad fuera de la gnosis. En cambio, los psíquicos que, a causa de su naturaleza racional y, por tanto, capaces del bien (= gnosis), no han querido o no han sido capaces de alcanzar la gnosis, igualmente se pierden, esta vez sí, a causa de sus actos y de su ignorancia, esto es, de su omisión.

En cambio, como hemos visto, las citadas tendencias feministas, asociadas a ciertas perspectivas de género que coinciden en esta visión, extienden la maldad de todo el sexo masculino a partir de numerosos y evidentes actos homicidas o maltratos de multitud de varones hasta globalizar el mal, la opresión, la violencia como parte del ADN masculino universal o de la naturaleza masculina. Desde esta lógica se entiende la confección de leyes en defensa única de la mujer y su protección de la malvada y siempre culpable “naturaleza masculina”. Así, un movimiento que en principio pretendía la igualdad de todos acaba voceando, a impulsos del feminismo radical, la superioridad (moral) de la mujer sobre el varón. En todo caso, esta forma de designar mayor o menor categoría humana parece inspirado por el patrón de las distinciones antropológicas propiamente valentinianas.

[832] *Teol. de San Ireneo*, p. 122.

4.4. Transformación del mundo y de su devenir histórico. Deconstrucción de las estructuras sociales opresoras

> *"The gnostic revolution has for its purpose a change in the nature of man and the establishment of a transfigured society"*
>
> ERIC VOEGELIN, *The New Science of Politics, An Introduction*, University of Chicago Press, Illinois 1952, p. 152[833]

Ya que para el gnóstico todo está torcido (el mundo, el ser humano, la estructura del ser…) otra de las actitudes gnósticas que se reproduce en las teorías *gender* es la necesidad de romper con los moldes que cimientan la *structura mundi atque mentis*. Todas las ideologías comparten un matiz gnóstico en tanto que intentan rectificar un mundo que está mal hecho. Consideraremos de qué forma este principio se da en el *gender*. Las formas político-sociales que siguen el curso natural del Logos creador y que conservan el legado del derecho romano, la filosofía griega y la tradición judeocristiana han de ser eliminadas y sustituidas por un nuevo derecho, una nueva justicia social, nuevos modelos de igualdad…

4.4.1. Una motivación política

Aunque pudiera parecer que el discurso de género está centrado en el sexo y en la antropología, es notable que tiene un sustrato puramente político donde permean todas sus dimensiones (sexual, psicológica, antropológica, social…). En primer lugar, vamos a ver cómo el género posee una naturaleza política innata sin la cual no se conciben sus propuestas. En segundo lugar, hay que definir cuál es su condición política concreta, en qué lado político se posiciona el género con más comodidad.

[833] Traducción castellana: *La nueva ciencia de la política. Una introducción*; Joaquín Ibarburu (trad.), Katz, Buenos Aires 2006, p. 184: "La revolución gnóstica tiene por objeto un cambio en la naturaleza del hombre y el establecimiento de una sociedad transfigurada".

4.4.1.1. Carácter intrínsecamente político del género

La política ha asumido los discursos de género en su totalidad con la pretensión de plenificar y conducir al hombre allá donde el *gender* entiende la plenitud humana. En las siguientes páginas tratamos de mostrar que un determinado sector de la política se ha convertido en el nuevo encargado de asumir, administrar y reconstruir aquellas dimensiones antropológicas personales que no encajan en las teorías de género y del feminismo.

Entrando ya en cuestión, por todos es bien conocida la afirmación aristotélica que afirma que "el hombre es por naturaleza un animal político"[834]. De este modo, el estagirita aglutina en una oración simple la natural relación entre antropología y política, pues ya desde la época de la primera filosofía griega existe un vínculo natural entre la forma de entender el hombre y la forma de gobernar la *pólis*. Esto evidencia que toda antropología apunta a una política, y en toda política se puede entrever notoriamente una antropología. De hecho, parece no existir una antropología desvinculada de los problemas sociales que rodean al hombre, y además la política siempre ha tratado sobre asuntos y conceptos antropológicos, al menos así fue hasta la llegada de los partidos animalistas, los cuales, por cierto, poseen una antropología muy concreta. Tampoco es casual que casi todos los filósofos o escuelas filosóficas, junto a su antropología, presenten una política. Por ello, no es baladí esta relación entre antropología y política, pues durante la historia todas las ideologías (políticas[835]) han reflejado paralelamente una antropología subyacente, y resulta que lo que se entiende sobre el hombre se suele querer extender hacia el pueblo y viceversa.

Sin embargo, el hecho de esta conexión natural entre antropología y política y el hecho de que el hombre sea un ser político, 1. ni implica que todo en él sea de carácter político o que todo deba ser politizado; 2. ni infiere que carezca de otras dimensiones anteriores a la política que asimismo le definen incluso de forma más esencial. Por ello, el ser humano tiene otra serie de dimensiones sociales que, previas al ámbito político y a

[834] *Ética a Nicómaco* 1097b; cf. *Política* 1253a 2-3: "ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον". El término *politikòn* hace referencia aquí no sólo a la dimensión política sino al carácter social y cívico del hombre que está inmerso en la *pólis* y que justifica sus preocupaciones sobre los problemas del pueblo. Por ello, esta aclaración suele estar presente en todas las traducciones.

[835] Al hablar de "ideologías políticas" lo remarcamos como epíteto, pues toda ideología se diferencia de otros movimientos filosóficos y sistemas de pensamiento por poseer, promover o imponer un marcado carácter político, una agenda política.

la jurisdicción, pertenecen al ámbito natural y, por ello, son *prepolíticas*. Por ejemplo, la cuestión que nos ocupa, la condición sexual humana, es una realidad que pertenece a ese orden natural que precede o escapa al orden político[836]. Por tanto, al ser una dimensión social o prepolítica se escapa del marco de decisiones legislativas, jurídicas o políticas, y al mismo tiempo, por otro lado, al tener la política como fin el bien común, sí que debe atender a la custodia y desarrollo de todas aquellas dimensiones prepolíticas (sociales, sexuales) para que el ser humano las viva en plenitud y logre una vida buena[837]. En otras palabras, el Estado no puede interferir o alterar las dimensiones antropológicas que le preceden, como la sexual, pero sí tiene la obligación de garantizar su recto desarrollo en cada uno de sus ciudadanos. Además, Santo Tomás va un poco más allá añadiendo que el orden político es el encargado de transformar estas inclinaciones naturales (prepolíticas) en virtudes para asegurar una mejor vinculación social y solidaridad humana[838]. Todo esto viene a colación de que se está produciendo lo diametralmente opuesto, esto es, la politización absoluta de la vida social que alguien ha descrito como "la actual tendencia invasora a hacer de todas las cuestiones, cuestiones políticas; de todos los temas, temas políticos; de todos los valores, valores políticos; de todas las decisiones, decisiones políticas"[839]; en definitiva, como decía Kate Millett, que "lo personal es político".

En primer lugar, hay que decir que no son lo mismo las políticas de género que el género en la política. Mientras que las políticas de género son una serie de discursos de carácter político centrados en cualesquiera de las múltiples facetas sociales del género, en cambio, el género en la política viene a ser la introducción de esos discursos en las vías legislativas y en los marcos parlamentarios.

En segundo lugar, los sexos, esto es, las personas, parecen revestirse hoy especialmente de un protagonismo y condición *sine qua non* para reivindicar derechos o intereses políticos e ideológicos. Véanse, por ejemplo, la desnudez agresiva de las

[836] Cf. MARÍA LACALLE NORIEGA, "Politica e sessualità", *Dizionario su sesso, amore e fecondità*, a cura di José Noriega, René & Isabelle Ecochard, Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Pontificia Università Lateranense, Roma 2019, (pp. 756-763) p. 757. Entiéndase que, al decir que la condición sexual precede o escapa a la ordenación política, con esta precedencia no nos referimos aquí a un sentido cronológico ni al estado presocial o prepolítico de Hobbes y Rousseau.
[837] Cf. *Id*.
[838] Cf. *De regimene principum* I, XV.
[839] DALMACIO NEGRO, *El mito del hombre nuevo*, p. 196; cf. MARÍA LACALLE NORIEGA, "Politica e sessualità", p. 758.

manifestaciones públicas de FEMEN, las protestas de los reaccionarios animalistas exhibiendo una desnudez sanguinolenta, las demandas de ecologistas que irrumpen sin ropa en el Parlamento británico... Es decir, el cuerpo sexuado viene a constituir una baza argumental adquiriendo una significación política y vindicativa.

Tal es la relación entre el género y la política que no sabríamos bien si el género asaltó la política o si la política se adueñó del género, aunque esta discusión daría para una investigación aparte. La cuestión es que el género no se entiende sin la política y sólo puede existir así. Esto es precisamente lo que le aleja de ser una doctrina filosófica o antropológica y lo que le cataloga como ideología. Las doctrinas o escuelas filosóficas desarrollan un modo de pensar el hombre, el mundo, la sexualidad, etc., pero no ofrecen una agenda política, no aspiran a adentrar sus postulados en la legislación. En cambio, las ideologías son tales porque buscan que sus civiles contemporáneos acaten sin objeciones su propuesta filosófica o antropológica y para asegurarse de esto pasan a legislar su cosmovisión; porque no se trata solo de que cada uno se autoconstruya como quiera, sino de que la sociedad le reconozca esa libertad, y de ahí la necesidad de la deconstrucción social. Por ello, como veremos a lo largo de las siguientes páginas, hay un "empeño político de imponer un modelo específico de comprender la sexualidad"[840]. Aquí va el propósito de las Conferencias y Cumbres de Pekín, El Cairo, Sao Paulo…

El género tiene una esencia y una perspectiva claramente política, ya que las propuestas sexuales que presenta, lejos de aislarse en la intimidad e individualidad de cada sujeto, tienen un evidente alcance sobre la población, que no se limita a la dimensión social sino a la jurídica y política. Por otro lado, puesto que el arcaico patriarcado biologicista, social y cultural se fue haciendo con la esfera política, el género no puede conformarse con responder biológica, social o culturalmente a aquello, sino que ha de introducir necesariamente la nota política con un aditivo contestatario. Además, dado que, de acuerdo con las teorías de género, en el sexo predominan las relaciones de dominación y de poder según la estructura natural binaria que crea oposición y que –a juicio de Foucault– hemos heredado del discurso patriarcal, la cuestión se convierte en un problema que ha de ser abordado por la política. Esto se evidencia al constatar que un gran número de feministas y autores de género disertan tanto de políticas de género como del género en la política. Así, por ejemplo, Kate Millett afirma en su libro: "Utilizo la palabra

[840] JUAN JOSÉ PÉREZ SOBA, "El pansexualismo de la época actual", p. 368.

«política» al referirme a los sexos, porque subraya la naturaleza de la situación recíproca que éstos han ocupado en el transcurso de la historia y siguen ocupando en la actualidad"[841]. O, por otro lado, Judith Butler dedica un apartado llamado *La política del cuerpo* a uno de sus célebres artículos[842]. Monique Wittig habla de una renovación política a partir del lenguaje:

> "Hay que llevar a cabo una transformación política a partir de conceptos clave, es decir, de los conceptos que son estratégicos para nosotras. Porque hay otro orden de materialidad que es el del lenguaje, un orden que está trabajado de arriba abajo por estos conceptos estratégicos. Este orden, a su vez, está directamente conectado con el campo político…"[843].

Por esto, no resulta ingenua la presencia de ciertas políticas, o incluso de una esencia política, en el género. Butler ha llegado a afirmar que en su interpretación del género "no propone un programa político explícitamente feminista"[844], aunque sí matiza que "son básicamente intereses políticos los que crean el fenómeno social del propio género"[845]. Sin embargo, el feminismo sí propone programas políticos[846]. De hecho, Monique Wittig subraya "el lazo político con el primer movimiento feminista"[847]. Por otro lado, más recientemente Beatriz Gimeno ha defendido que "el lesbianismo no es sólo una manera de vivir la sexualidad, sino que puede ser también una opción política o vital"[848].

De hecho, Gimeno insiste en una contestación lesbiana y política ante la heterosexualidad, ya que ésta es una institución (política)[849]. Sin embargo, esto de elevar una dimensión prepolítica como la heterosexualidad al nivel de la política constituye un craso error. Toda institución tiene su fundador o instructor. La heterosexualidad no es una

---

[841] *Política sexual*, p. 68.
[842] Cf. "Variaciones sobre sexo y género", pp. 201-208.
[843] *El pensamiento heterosexual*, p. 54.
[844] "Performative Acts and Gender Constitution", p. 529.
[845] *Id*.
[846] Cf. H. MOORE, "'Divided we stand': Sex, Gender and Sexual Difference", p. 79. La autora habla de "political programs proposed by different groups of feminists".
[847] Cf. "No se nace mujer", p. 37.
[848] "Una aproximación política al lesbianismo", p. 1.
[849] *Id.*, p. 2: "A través de la institución de la heterosexualidad…); p. 3: "Históricamente han sido muchas las mujeres que han rechazado la heterosexualidad por entenderla, por experimentarla, como una institución opresiva y no únicamente sexual"; p. 10: "El modelo de la orientación sexual no nos vale a las lesbianas que seguimos considerándonos mujeres que rechazamos la institución política de la heterosexualidad obligatoria"; p. 38: "El deseo sexual de las mujeres puede orientarse hacia una posibilidad que serviría para liberar a las mujeres de la institución opresiva de la heterosexualidad".

institución porque una institución es algo creado, establecido o fundado por algún ser humano o grupo de personas. Ningún hombre o mujer ha contribuido a la creación o fundación de la heterosexualidad, sino que han sido miles de generaciones las que han recibido y vivido la heterosexualidad como algo creatural. Insistir en dibujar la (hetero)sexualidad como institución contribuye a un nuevo intento de politizar la sexualidad. Siguiendo esta lógica, la puerta que Gimeno abre al hablar de la "institución de la heterosexualidad" daría pie también a caer análogamente en otros múltiples ridículos argumentales como podrían ser la "institución de la razón" o la "institución del bipedismo humano". Se trata de argumentos urdidos por la negación de la creaturalidad que posee la naturaleza humana. El hecho de que la razón sea una condición natural y milenaria del ser humano no implica que todas las personas se comporten racionalmente. Del mismo modo, la heterosexualidad es la forma en la que los seres humanos han expresado y vivido natural y mayoritariamente su sexualidad no concluye que todos se comporten heterosexualmente. Lo que resulta inviable a toda vista racional es tratar de politizar y malignizar una condición natural y prepolítica, como la heterosexualidad, mayoritariamente vivida por las generaciones, precisamente para instituir y politizar una condición sexual, igualmente prepolítica, vivida por una minoría. Lo que Gimeno alega en estos argumentos es que aquella mayoría (heterosexual) es mala y fuente de opresiones, mientras esta minoría (homosexual) es buena. Además, para darle más fuelle a su cuerpo argumentativo, su artículo deja entrever que gran parte de las personas heterosexuales lo son de forma encubierta, reprimida, inconsciente, y que, por tanto, son algo así como homosexuales aprisionados en la "institución heterosexual" dominante. El discurso político sobre la sexualidad hace que Gimeno termine considerando la homosexualidad como algo natural[850] y concluyendo que "la práctica del lesbianismo serviría, pues, de manera inmediata, para mejorar la calidad de vida de muchas mujeres y hacerlas más libres"[851].

4.4.1.2. Hermanamiento con la izquierda política

Además, el feminismo vinculado al género se hermana por naturaleza a la izquierda socialista-marxista, simplemente porque ésta siempre se asoció al proletariado en la lucha

[850] *Id.*, p. 6: "Si la heterosexualidad fuera natural…".
[851] *Id.*, p. 38.

de clases, mientras el varón o la figura masculina queda, desde la interpretación de Engels hasta la actualidad[852], representada en el capitalismo burgués que oprimía al proletariado[853], a quien defendía el socialismo, donde se aúna hoy el feminismo que da la mano a las teorías de género. Un factor determinante ha sido esta dialéctica marxista de polos opuestos y antagónicos, esto es, entre opresores y oprimidos, explotadores y explotados, que se ha trasladado al campo antropológico para oponer la diferencia sexual, donde el varón, símbolo del machismo y la explotación, busca perpetuar su poder masculino sobre la mujer[854]. Así como el marxismo surgió mesiánicamente para poner fin a las clases, las teorías de género surgen con ánimo redentor para librar a la mujer de la diferencia sexual. Donna Haraway, en su obra *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, no cesa de relacionar el feminismo con el socialismo y el marxismo. De hecho, en esta obra incluye un capítulo (6), originariamente un artículo, *Manifiesto para cyborgs*, que sigue parangonando estas corrientes y que viene a ser un eco del *Manifiesto Comunista* de Marx. Por ello, desde el primer párrafo de este capítulo, ella no esconde su postura feminista socialista[855]. Por otro lado, la filósofa feminista Cristina Molina Petit afirma que "las socialistas no pueden desprenderse del todo del marco marxista donde la «ideología de género» no puede dejar de reflejar las estructuras económicas y sociales"[856]. Los visionarios marxistas ya soñaban con una sociedad completamente transformada[857], anhelo que han asumido las teorías *gender*. En definitiva, la política de izquierdas se siente más identificada con las teorías de género ya que éstas son un claro reflejo cultural del patrón de la lucha de clases marxista y ambos luchan por la transformación del mundo.

Tal es la relación con el socialismo que, ya en nuestro país, desde hace años se ha llegado a culpar no ya sólo a la Iglesia Católica sino además a la derecha política de

[852] Esta relación entre feminismo y la lucha de clases marxista es algo reconocido y publicado por las filas feministas radicales, como se puede ver en el número que la revista *Nuestra bandera. Revista de debate político y teórico* concede al *Feminismo y lucha de clases: Marx 200 años*, nº 240, 2018, editado por el Partido Comunista de España.

[853] Cf. F. ENGELS, *El origen de la familia, de la propiedad privada y el Estado*, Ediciones Endymion, Madrid 1988, p. 74: "El hombre es en la familia el burgués; la mujer representa en ella al proletariado".

[854] Cf. MAX SILVA-ABBOTT, "Algunas consideraciones sobre la penetración del Derecho internacional en los ordenamientos estatales influido por la perspectiva de género", *Díkaion* 21, nº2, Chía, Colombia, diciembre 2012, (pp. 385-405) pp. 390-391.

[855] Cf. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, p. 149; cf. también pp. 158ss.

[856] "Debates sobre el género", p. 274.

[857] IGAL HALFIN, *From Darkness to Light. Class, Consciousness and Salvation in Revolutionary Russia*, University of Pittsburgh Press 2000, p. 1.

intransigencia y apoyo a la "rígida sexualización dual"[858], con lo cual se deja ver, de paso, que "el movimiento feminista tiene muchos objetivos en común con la izquierda política"[859] y que registra distintas tendencias políticas tales como el socialismo, marxismo, separatismo radical[860]... También Paul Beatriz Preciado denuncia que "la derecha francesa se embrutece negando lo que denominan «teoría de género» en nombre de la «naturaleza»"[861].

Ciertamente, el separatismo radical (normalmente de izquierdas) viene a ser uno de esos cauces políticos por donde fácilmente se canaliza el género y el feminismo radical. Como ya se ha dicho, lo político siempre estuvo atravesado por lo antropológico, de modo que existe un flujo recíproco que evidencia que toda política contiene una antropología, y que de cada antropología se sigue una política. Esto se puede contemplar con facilidad en el género y las políticas que lo acogen. La performatividad sexual como derecho a autoconstruirse o autodeterminarse uno mismo tiene su idéntico reflejo en ciertas políticas independentistas actuales que reclaman un "derecho de autodeterminación" que brota del espíritu emancipador del género, o al menos lo comparte. El gozne unitivo es claro: el hombre crea el derecho de autodeterminación de la naturaleza sexual (performatividad) para pasar a ser lo que siente y nunca pudo *ser*, así como las regiones buscan convencer sobre su "derecho de autodeterminación" del Estado para conseguir el ciudadano libre que hasta entonces no hubo. Lo que el individuo es a la familia, el ciudadano es al Estado. P. Beatriz Preciado ha dejado ver esta convergencia de formas:

> "El proceso de constitución de una Cataluña libre podría parecerse, en sus modalidades de relación con el poder, la memoria y el futuro, a las prácticas de invención de la libertad de género y sexual que se llevan a cabo en las micropolíticas transexuales y transgénero"[862].

[858] Cf. MARTÍN CASARES, *Antropología de género*, p. 61. La autora habla explícitamente del Partido Popular en España, aunque hay que reconocer que esta opinión, aún siendo algo reciente el libro, está algo anticuada, pues resulta manifiesto que este partido político, de centro derecha, no ofrece hoy ninguna oposición formal a las teorías de género.
[859] H. MOORE, *Antropología y feminismo*, p. 218.
[860] Cf. *Id*., p. 23.
[861] "Procreación políticamente asistida y heterosexualismo de Estado", *Libération*, Paris, 13 de septiembre de 2013; publicado en *Un apartamento en Urano*, (pp. 66-75) p. 68.
[862] "Cataluña trans", *Un apartamento en Urano*, pp. 136-137.

Ofrecemos otro párrafo no menos significativo de la filósofa burgalesa que termina de ilustrar la relación no casual entre separatismo o independentismo radical y las perspectivas *gender*:

> "Devenir-trans, como devenir-independiente, significa que de la nación, como del género, hay que empezar por dimitir. Renunciar a la anatomía como destino y a la historia como prescriptora de contenidos doctrinales. Renunciar a la anatomía, a la sangre y al suelo como ley. Ni la identidad nacional ni la identidad de género pueden ser origen o fin de un proceso político. No pueden ser ni fundamento ni teleología. En la nación, como en el género, no hay verdades ontológicas ni necesidades empíricas de las que puedan derivarse pertenencias o demarcaciones. No hay nada que verificar o que demostrar, todo está por experimentar. Como el género, la nación no existe fuera de las prácticas colectivas que la imaginan y la construyen. La batalla, por tanto, comienza con la desidentificación, con la desobediencia, y no con la identidad. Rayando el mapa, borrando el nombre, para proponer otros mapas, otros nombres que evidencien su condición de ficción pactada. Ficciones que nos permita fabricar la libertad"[863].

De aquí, que el género y el separatismo político hayan aunado fuerzas para derrocar a aquellas células de autoridad que siempre han establecido el marco de Derecho sobre el individuo y sobre el ciudadano: la familia y el Estado. Por esta coincidencia no casual, las teorías *gender* siempre resultan bien acogidas por las políticas separatistas. Un ejemplo está en el reciente vídeo publicado por el Ayuntamiento de Barcelona donde se relaciona, por un lado, la lengua castellana (símbolo de nación, patria y unidad) con el machismo y cosificación de la mujer, mientras análogamente se relaciona la lengua catalana (símbolo de la crítica del sistema y del separatismo nacionalista de izquierdas) con el feminismo y la defensa de la mujer[864].

Otro ejemplo lo tenemos en un gran baluarte de mediados del siglo XX del género y del feminismo que ya apuntaba a una dirección más radical, Simone de Beauvoir era marxista convencida, lo cual se evidencia en su libro *La larga marcha*, donde defiende el régimen comunista chino de Mao Tse Tung, y en sus contactos amistosos con Ernesto

[863] *Id.*, p. 138.
[864] https://www.abc.es/espana/catalunya/abci-machistas-hablan-castellano-segun-ayuntamiento-barcelona-201911251827_noticia.html#

(Che) Guevara y Fidel Castro. No resulta casual que su compañero sentimental, Jean-Paul Sartre, fuera, "de los filósofos de la existencia, el que más se sintió atraído por el marxismo"[865]. De hecho, el existencialismo de Sartre propone una "humanización del marxismo"[866].

Contenido similar ofrece S. Firestone diciendo que "las políticos del movimiento femenino son aquéllas cuya lealtad primordial se dirige hacia la Izquierda antes que hacia el Movimiento de Liberación Femenino propiamente dicho"[867]. De ahí proceden formaciones como las *Ladies' Auxiliaries of the Left*. En 1981 se publica *Women and Revolution*, editado por Lydia Sargent, como una de las aportaciones más significativas del feminismo socialista contemporáneo en el ámbito angloamericano.

Como, según Heidi Hartmann, "las categorías del marxismo son ciegas al sexo"[868], lo cual cabe cuestionar, esta laguna marxista impulsa a las hordas feministas a "remediar" las omisiones marxistas en lo referente a su ceguera al género[869], eso sí, bajo el tono marxista revolucionario. Es decir, el feminismo radical, que en su momento se consustanció al género, viene a completar las carencias del marxismo y la estrechez de sus categorías en lo referente al sexo, o, en su defecto, al género. Por ello, las miras feministas recogen el marxismo, pero asimismo lo transcienden, pues las feministas tienen, desde el socialismo una doble batalla: 1. La lucha contra el capitalismo, la cual se dará mediante las armas y estrategias de la teoría y práctica marxista; 2. La lucha contra el patriarcado, en la cual se priorizará la destrucción de la familia, institución sostenedora del sistema patriarcal que a su vez se sustenta del capitalismo[870].

---

[865] LUIS SÁEZ RUEDA, *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid 2009[3], p. 322.
[866] *Id*. SÁEZ RUEDA afirma que esta humanización, bien podría ser una reconducción del marxismo a sus fuentes primordiales, o bien podría tratarse de una adaptación del marxismo a las coordenadas existencialistas, p. 323.
[867] S. FIRESTONE, *The Dialectic of Sex*, p. 33: "The politicos of the contemporary women's movement are those women whose primary loyalty is to the Left rather than to the Women's Liberation Movement proper".
[868] "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union", *Women and Revolution. A discussion of the unhappy marriage of Marxism and Feminism*, Lydia Sargent (ed.), Black Rose Books, Montréal 1981, (pp. 1-41) p. 2: "The categories of marxism are sex-blind".
[869] Cf. CRISTINA MOLINA PETIT, "Debates sobre el género", p. 270.
[870] Cf. *Id.*, p. 272.

4.4.1.3. La verdad de la izquierda sobre las posturas *gender* y el feminismo

Y decimos que cabe cuestionar que Heidi Hartmann diga que "las categorías del marxismo son ciegas al sexo" porque Marx tenía una postura muy nítida sobre el sexo y la práctica sexual. A pesar de que se ha hecho de Marx y su comunismo una especie de patrón y símbolo político del lobby LGTBI y del feminismo radical, lo cierto es que, 1. por un lado, Marx y Engels nunca compartieron las ideas que hoy pregonan los *lobbies gender*, y 2. por otro, el comunismo manifestó un alto desprecio de la mujer a lo largo del siglo XX, algo de lo que los países de Centroeuropa y del Este de Europa todavía pueden ofrecer abundante testimonio. Partiendo de que sobre esto se ha publicado una copiosísima bibliografía, ofrecemos algunas referencias como sutil muestra.

En cuanto al primer punto, Marx se entretenía haciendo apología sobre el carácter fluido, necesario y natural de la condición heterosexual llegando a afirmar que "la inmediata, natural y necesaria relación de un ser humano con un ser humano es la relación de un hombre con una mujer. (…) La relación de un hombre con una mujer es la relación más natural de un ser humano con un ser humano"[871]. Nicolás Márquez afirma que Engels condenó la homosexualidad en varios pasajes de su libro *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, tildándola de "moralmente deteriorada, abominable, despreciable y degradante"[872]. Los homosexuales tampoco se libraron de la persecución de la China comunista hasta 1997, fecha en que dejó de ser motivo de condena. En Cuba, Ernesto Guevara, bajo el auspicio de Fidel Castro, diseñó en 1959 un campo de concentración en la península de Guanacahabibes, que funcionó bajo el programa de la UMAP (Unidades Militares de Ayuda a la Producción), donde estuvieron recluidos, desde 1965 a 1968, hasta veinticinco mil hombres, especialmente jóvenes por su posición religiosa, ideológica, contrarrevolucionaria, e incluso y especialmente por su homosexualidad[873], ya que en esta última particularidad se distinguía este campo de las demás prisiones cubanas. A éstos, a los homosexuales, se les recibía con un mensaje: "El

[871] "Economic and Philosophical Manuscripts" (1844), *Early Writings*; Rodney Livingstone and Gregor Benton (trans.), Penguin Books, London 1992, (279-400) p. 347: "The immediate, natural, necessary relation of human being to human being is the *relationship* of *man* to *woman* (…). The relation of man to woman is the most *natural* relation of human being to human being".
[872] Cf. NICOLÁS MÁRQUEZ – AGUSTÍN LAJE, *El libro negro de la nueva Izquierda. Ideología de género o subversión cultural*, p. 111.
[873] Cf. *Id.*, p. 114.

trabajo os hará hombres" que guardaba semejanza y recordaba a aquel otro de Auschwitz: "El trabajo os hará libres".

Con respecto al segundo punto, hay datos suficientes para probar que el comunismo no trató dignamente a la mujer. Los expertos estiman que en Alemania, durante la ofensiva soviética y posterior ocupación del Ejército Rojo, solo en Berlín fueron violadas cien mil mujeres[874]. Antony Beevor afirma que las estimaciones llevadas a cabo por los dos hospitales más importantes de Berlín oscilaban entre las noventa y cinco mil y las ciento treinta mil víctimas de violación. Además, prosigue el historiador británico, "un médico calculó que, de unas cien mil berlinesas violadas, unas diez mil murieron de la agresión"[875]. A lo largo de su libro, Beevor habla de los dos millones de alemanas que fueron violadas por el ejército soviético.

En Poznan (Polonia) hubo casos de soldados soviéticos que pidieron la ayuda de mujeres polacas jóvenes que asistieran a los heridos para violarlas. Una polaca fue violada en la misma noche siete veces por los soviéticos en presencia de su padre. En Olsztyn (Polonia) no se salvó de la violación ninguna mujer entre los nueve y los ochenta años[876].

En Viena fueron violadas entre setenta mil y cien mil mujeres, afirma el historiador Günter Bischof en su obra *Austria in the First Cold War, 1945-55: The Leverage of the Weak*. Vojin Majstorović deja ver que en Rumanía trescientas cincuenta y cinco mil mujeres fueron violadas por las tropas soviéticas en poco más de un mes, concretamente desde el 14 de septiembre hasta el 19 de octubre de 1944[877], y finaliza su artículo diciendo que muchos soldados y oficiales que saquearon, violaron y asesinaron en Rumania, Hungría y Austria, actuaron igualmente en Yugoslavia[878].

Los doctores Stern han dejado abundante información sobre los casos de violaciones de mujeres en el largo periodo comunista. La publicación de su libro[879] les

---

[874] Cf. MICHAEL RAY, *World War II: The horror of war in pictures*, Encyclopedia Britannica, 4 de junio de 2019: <https://www.britannica.com/topic/World-War-II-The-horror-of-war-in-pictures-2147312> (acceso del 14-3-2020).

[875] ANTONY BEEVOR, *Berlin. The Downfall, 1945*, Penguin Books, London 2002; versión castellana: *Berlín. La caída: 1945*; David León Gómez (trad.), Barcelona, Crítica 2002[4], p. 299.

[876] <https://www.outono.net/elentir/2017/07/16/asi-fue-la-liberacion-de-polonia-por-el-ejercito-rojo-la-violacion-en-masa-de-ninas-y-mujeres/> 16-7-2017, (acceso del 14-3-2020).

[877] Cf. "The Red Army in Yugoslavia, 1944-1945", *Slavic Review* 75, nº 2, Summer 2016, (pp. 396-421) pp. 399-400.

[878] *Id.*, p. 421.

[879] MIJAIL STERN – AUGUST STERN, *La vida sexual en la Unión Soviética*, Josep Elías (trad. del francés), Bruguera, Barcelona 1980.

costó la persecución de la autoridad comunista y el confinamiento en campos de concentración[880].

Siendo éste el escenario, la actuación y el legado del comunismo, no deja de sorprender el llamativo tributo que las teorías de género, el lobby LGTBI y el feminismo radical todavía rinden al comunismo. De hecho, el comunismo hoy se reduciría prácticamente a la nada absoluta sin el apoyo de estos movimientos. A pesar de haber sido masacrados por el comunismo en el siglo XX, el *gender* y el feminismo continúan viendo en las políticas de izquierdas y en el discurso marxista un bálsamo para sus intereses ilustrados y postmodernos contra el varón, y resulta que el comunismo también reconoce en las teorías de género y el feminismo una valiosa levadura sufragista para inflarse políticamente y cobrar presencia en las estructuras de poder gubernamentales contra el capitalismo. Así, aúnan sus fuerzas en la lucha contra el varón y el capitalismo patriarcal que le representa. Se trata, por tanto, de una mutua necesidad, o mejor de una mutua dependencia, pues la existencia y continuidad de cada parte depende de la otra parte. Aunque, como hemos dicho, el feminismo y el género han sido linchados por el comunismo, con signos de síndrome de mujer maltratada, sólo tienen la posibilidad de aferrarse a éste o desaparecer. También el comunismo necesita sus votos para cobrar representación política, por lo cual hace como que vela por sus derechos. Esta necesidad de subsistir por ambas partes es la que les impulsa a seguir alentándose y apoyándose. Unidos por una relación de mutua dependencia y conveniencia, más valdría decir que están condenados a un sometimiento de nula libertad y abundante egoísmo en un ámbito políticamente correcto. Entran así en la desconfianza del antiguo trueque comercial *do ut des* (doy para que me des) donde se obraba con cierta suspicacia y esperando una respuesta análoga por la otra parte, y donde el otro contestaba *das ergo do* (das luego te doy).

[880] Cf. AGUSTÍN LAJE – NICOLÁS MÁRQUEZ, *El libro negro de la nueva Izquierda*, p. 44.

4.4.2. Convergencia política

> *"Cuando la política quiere ser redención, promete demasiado. Cuando pretende hacer la obra de Dios, pasa a ser, no divina, sino demoníaca"*
>
> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE (Prefecto J. Ratzinger), *Sobre la situación actual de la fe y la teología*, Guadalajara, México, 7 de mayo de 1996)

¿Por qué introducir una relación política entre el género y el gnosticismo si este último se movió en terreno religioso y no representó ninguna autoridad civil sobre el pueblo ni aspiró a cuestiones políticas en su época floreciente?[881] Ya Voegelin reconoce en las primeras líneas de su obra *Science, Politics and Gnosticism* que puede resultar llamativo al lector tratar los movimientos y pensadores políticos modernos bajo el título de "gnosticismo"[882]. Además, es útil recordar que "la religión origina un modo de pensamiento"[883] y que, a raíz de esto, la política tiene su procedencia en la religión[884], por lo que tampoco desentonan aquí unas palabras de Dalmacio Negro: "La política tiene una estrecha relación dialéctica con la religión al referirse ambas a las dos formas fundamentales de la vida humana, cuya vivencia afecta inexorablemente a cada hombre concreto: la vida temporal y la vida eterna"[885]. Por esta relación, trataremos de exponer ahora cómo el gnosticismo y el género no sólo convergen, sino que además se funden en la política.

---

[881] Ciertamente, el gnosticismo no aspiró a los puestos políticos, aunque hay que matizar que, por ejemplo, Mani y sus seguidores sí buscaron el apoyo de las clases dirigentes, gobernantes, potentados locales, en las distintas regiones a las que se dirigieron, empezando por los soberanos sasánidas (monarcas persas), y que, varios siglos después, los maniqueos tampoco hayan rehuido el favor obtenido en la corte de los turcos uigures, cf. F. BERMEJO, *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, pp. 60-62, 164-166. De hecho, Bermejo pone como ejemplo que en los *Hechos de Tomás* el apóstol es puesto constantemente en relación con reyes y magnates, p. 60, nota 121.
Por otro lado, FILORAMO afirma que MAX WEBER (*Wirtschaft und Gesellschaft*[2], Tübingen 1925, I, p. 287) acertaba en considerar a "los líderes gnósticos sin poder político eficaz y en búsqueda de alternativas ideológicas eficaces", cf. *A History of Gnosticism*, p. 129.
[882] Cf. cit. en *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 5, p. 251: "The reader will be surprised to see modern political thinkers and movements treated under the heading of «gnosticism»".
[883] DALMACIO NEGRO, *El mito del hombre nuevo*, p. 28.
[884] Cf. *Id.*, pp. 147 y 280. Siguiendo a Marcel Gauchet.
[885] *Id.*, p. 33; cf. también pp. 51 y 90.

Como ya se ha visto la inserción del problema político en el género está más que justificada. Más aún si nos encontramos en un estudio comparativo entre el gnosticismo y el *gender*. Es cierto que el gnosticismo antiguo no constituyó en absoluto un movimiento político, pero hoy sí vuelve a florecer bajo formas políticas que desembocan en conclusiones ideológicas. Este movimiento ya no es una doctrina pseudorreligiosa sino una (re)forma de pensamiento, un criterio de razonamiento que, lógicamente, va más allá de lo religioso e impregna las relaciones personales, los medios de comunicación, el ámbito social, sanitario, educativo, político… De hecho, obras ya citadas como la de Eric Voegelin vienen a demostrar cómo el gnosticismo reviste la gran mayoría de sistemas políticos y movimientos sociales de nuestro tiempo, entre los cuales se encuentran buena parte de los gobiernos alineados con las teorías de género. Por nuestra parte, diríamos que la política va descubriendo cada vez más su rostro gnóstico. Es complejo el proceso para explicar cómo el gnosticismo empezó siendo en su origen un movimiento filosófico-religioso y ha acabado siendo en nuestros días una cuestión político-ideológica, pero tratamos de desentrañarlo muy *grosso modo*.

4.4.2.1. Secularización de la religión cristiana desde su Revelación

Para desarrollar este título hay que matizar primero el problema de la secularidad y sus variantes (secularización y secularismo) y después ver qué hitos y autores han ido protagonizado este proceso.

Antes de hablar de secularidad, secularización y secularismo y relacionarlos con la religión conviene aclarar estos tres conceptos. Lo hacemos de mano del jesuita español Cándido Pozo SJ[886].

1. Hay que empezar por no estigmatizar el término "secularidad", que viene a ser la autonomía de la realidad creada, pero esta autonomía de lo creado también está limitada por unas leyes concretas que implican una relación al Creador. Así, la secularidad, para que sea legítima comporta una autonomía en las cosas creadas y una limitación por las leyes creadas. Reconociendo esta secularidad o recta autonomía de la creación se evita la divinización de potencias cósmicas y poderes humanos[887]. Esta secularidad en lo natural conduce a la secularidad en la sociedad y el Estado, que consiste en que, en el supuesto

[886] También son muy útiles las páginas al respecto de D. NEGRO, *Lo que Europa debe al Cristianismo*, pp. 181-189.
[887] Cf. CÁNDIZO POZO, *Secularidad y secularización*, Cuadernos BAC, Madrid 1978, pp. 4-6.

de la aconfesionalidad de un Estado, se conceda libertad de expresión religiosa y se favorezca el desarrollo de la dimensión espiritual[888]. La secularidad, como reconocimiento de la autonomía de las cosas creadas, de la sociedad y del Estado, no desdice la dimensión espiritual, sino que busca conjugarla en sano equilibrio.

Sin embargo, a diferencia de la secularidad, la secularización es el intento de suprimir toda dimensión específicamente religiosa, y en ambiente cristiano será una tentativa de construir un cristianismo no religioso[889]. Esta es la propuesta del teólogo protestante Dietrich Bonhoeffer, expuesta en cartas a su amigo Eberhard Bethge y compiladas por éste en el libro *Resistencia y sumisión*, donde se pretende seguir hablando no sólo de un cristianismo habiendo suprimido su dimensión religiosa, sino también de Cristo como prototipo del hombre no religioso[890]. Esta secularización se ancla en otro dualismo fe-razón, pues "el Dios de la religión sería un Dios «tapa-agujeros», es decir, una explicación a la que se acude para cubrir los huecos que la ciencia no ha conseguido explicar en el momento histórico en que se vive. Con este planteamiento, el Dios de la religión estaría constantemente perdiendo terreno, ya que la ciencia consigue explicar sectores cada vez más amplios de la realidad"[891].

Por otro lado, está el secularismo, que erróneamente se utiliza como sinónimo de los anteriores términos. El secularismo coincide con la secularización en sus objetivos, pero los establece de forma más radical e hiriente, se identifica con la teología de la muerte de Dios, representa una supresión de la dimensión religiosa fundada en el convencimiento de que "Dios ha muerto". Esta "muerte" de Dios supone que hubo un tiempo que existió un Dios que más tarde, a partir de un momento concreto, "ha muerto". Esta muerte de Dios viene bien para resucitar un nuevo concepto de Dios que sea más congruente con el hombre nuevo[892]. La autodenominada gnóstica, Mary Daly, gran representante del feminismo más radical y crítico con la teología, recoge con gozo el legado nietzscheano de la muerte de Dios[893]. Tantas convergencias ya hicieron a Eric Voegelin constatar que "la muerte de Dios es una cuestión fundamental tanto para la gnosis antigua como para la moderna"[894].

---

[888] Cf. *Id.*, p. 11-13.
[889] Cf. *Id.*, p. 13.
[890] Cf. Cartas del 27 de junio de 1944 y 16 de julio de 1944, en *Widerstand und Ergebung*, Kaiser Verlag, München 1977[2]; versión castellana: *Resistencia y sumisión*, José J. (trad.), Sígueme, Salamanca 1983; cf. C. POZO, *id.*, p. 14.
[891] Cf. Cartas del 30 de abril de 1944 y 29 de mayo de 1944; C. POZO, *id.*, p. 14.
[892] Cf. C. POZO, *id.*, pp. 21-22.
[893] Cf. *Beyond God the Father*, cap. I: After the Death of God the Father, pp. 13-43.
[894] *Science, Politics and Gnosticism*, prefacio a la edición americana, en *Las religiones políticas*, p. 76.

Como vemos, se da un proceso secularizador desde una secularidad creacional y legítima hasta el secularismo que busca aniquilar la religión (cristiana) como tal y matar a Dios para erigir nuevas formas pseudo-religiosas. A continuación, vamos a ver que algo similar ha ocurrido con el término "religión", todo entramado en un complejo perfectamente gnóstico.

2. El concepto de "religión" ha sido siempre algo controvertido en cuanto a su sentido, en cuanto a la discusión sobre su etimología y qué entiende cada uno por religión. Además, hay una diferencia de contenido entre lo que antiguamente se entendía por *religio* y el concepto moderno de religión. Cicerón cree que el término *religio* toma su significado de *relegere* (escoger)[895]. El cristiano Lactancio contradice a Cicerón[896], propone el sentido de *religa*ción del hombre con Dios y trata de desgajar la religión de la superstición:

> "Lo que pasa es que, como los adoradores de los dioses se consideran a sí mismos religiosos, cuando en realidad son supersticiosos, no pueden diferenciar la religión de la superstición, ni comprender el significado de las palabras. Dijimos que el término religión significa atadura de piedad, ya que Dios ata al hombre a sí mismo y le ata con piedad, ya que debemos servirle como señor y complacerle como padre"[897].

San Agustín parece compartir aquella noción de religión como religación con Dios: "Religet ergo nos religio uni omnipotenti Deo"[898]. Sin embargo, algunos siglos más tarde San Isidoro de Sevilla conjuga las dos teorías anteriores (de Cicerón y de Lactancio) sin presentar conflicto:

"Religio appellata, quod per eam uni Deo religamus animas nostras ad cultum diuinum vinculo seruiendi. Quod uerbum conpositum est a relegendo, id est eligendo, ut ita Latinum uideatur religio sicut eligio"[899].

"La religión recibió este nombre porque, mediante ella, «religamos» nuestras almas al único Dios para rendirle culto por el vínculo de nuestro servicio con Él establecido. Este vocablo se ha formado a partir de «re-elegir», es decir, de «elegir», de manera que, en latín, «religión» viene a ser «elección»".

[895] Cf. *De natura deorum* II, 28, 71.
[896] Cf. *Institutiones diuinae* IV, 28, 3.
[897] *Id.* IV, 28, 11-12.
[898] *De vera religione* 55, 113. "Así pues, que la religión nos religue con el Dios omnipotente".
[899] *Etimologías* VIII, 2, 2.

William Cavanaugh sintetiza en pocas páginas el proceso que ha sufrido la noción de religión desde el final de la Edad Media hasta la Ilustración.

Marsilio Ficino contribuye a esta nueva percepción moderna de religión en 1474, en su obra *De Christiana Religione*, donde expone la religión como un impulso humano universal y común a todos: las variedades de piedad, ritos y diversas manifestaciones históricas serían los elementos que convergen en una religión verdadera implantada en el corazón del hombre[900].

En el año 1544 Guillaume Postel, con su obra *La concordia del mundo*, apostillaba una nueva dimensión sobre la religión como una construcción de verdades morales, demostrables, de verdades comunes universales, en lugar de unos postulados teológicos[901], es decir, un moralismo vacío y a su vez lleno de valores sociales generalmente aprobados por una masa universal fantasma.

Poco más tarde, Jean Bodin publica *Seis libros sobre la república* en 1576, donde considera la religión como un garante de paz durante las repúblicas para evitar las sediciones y revueltas. Para Bodin, la religión tiene un rol repelente de guerras, se trata de un concepto genérico y le da igual qué religión sea la "mejor" con tal de que cumpla su cometido. Según él cada persona es libre para elegir la que mejor le parezca en conciencia. Por esto cree importante evitar que, una vez abrazada cierta religión, se produzcan disensiones públicas. Así pues, aplaude la prohibición de "toda discusión sobre religión" tras la paz de Augsburgo, bajo pena de muerte[902].

Más tarde, a finales del siglo XVI y durante el XVII, Hugo Grotius, con su *De Veritate Religionis Christianae*, el término sigue desviándose y se entiende como un sistema de creencias, un conjunto de proposiciones. Además se inserta el plural '*religiones*', algo impensable durante la época medieval[903].

Según Thomas Hobbes, la religión nace, como el contrato social, del temor al soberano, a la muerte, a la pobreza o a otras calamidades; un temor que siempre acompaña

[900] Cf. WILLFRED CANTWELL SMITH, *The meaning and end of religion*, The Mcmillan Company, New York, 1962, pp. 32-34; cit. en WILLIAM CAVANAUGH, *Theopolitical Imagination*; version castellana: *Imaginación teo-política*; Manuel Salido Reguerea (trad.), Nuevo Inicio, Granada 2007, pp. 45.
[901] Cf. QUENTIN SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge 1978, pp. 244-246; cf W. CAVANAUGH, *Imaginación teo-política*, p. 45.
[902] Cf. JEAN BODIN, *Six books of the commonwealth*, Basil Blackwell, Oxford, pp. 140-142; cf. CAVANAUGH, *Imaginación teo-política*, p. 46.
[903] Cf. W. CANTWELL SMITH, *The Meaning and End of Religion*, pp. 32-44; cf. CAVANAUGH, *Imaginación teo-política*, p. 45.

a una humanidad ignorante de las causas que motivan lo que el hombre vive pero desconoce[904].

Rousseau presume de tolerante e insiste en que la buena religión es aquella que tolera las demás, cuando éstas no interfieren en las obligaciones de los ciudadanos con el estado. El buen cristiano es aquel que deja que los dogmas estatales[905] se antepongan a los dogmas religiosos. A su modo de ver, las religiones intolerantes, como el catolicismo romano, no deben ser toleradas[906], pues al ser una religión sacerdotal pone en entredicho las leyes que dictan los magistrados. Pone como ejemplo que el imperio romano asumió los dioses paganos de los pueblos vencidos, formando así en el imperio una "religión única, homogénea" a pesar de su diversidad de religiones. "En estas circunstancias fue cuando Jesús vino a establecer sobre la tierra reino espiritual; el cual, separando el sistema teológico del político, hizo que el Estado dejase de ser uno y originó divisiones intestinas, que jamás han dejado de agitar a los pueblos cristianos"[907]. Esto es, el cristianismo, por su intolerancia con las demás religiones y no rebajarse a su altura, por no respetar las condiciones puestas por los creadores del Estado moderno, es el causante de las divisiones en el cuerpo del Estado.

Quizás hay en esta concepción algo de aquel resentimiento del que habló Max Scheler. El Estado siempre atacará al cristianismo por no someterse a los criterios que aquél establece como religiosos. Y de aquí nace el resentimiento hostil. "La crítica resentida se caracteriza por no querer en serio lo que pretende querer; no critica por remediar el mal, sino que utiliza el mal como pretexto para desahogarse"[908]. Es el resentimiento de aquellos que observan que los proyectos ajenos prosperan más que los propios, por lo que han de desacreditarlos y abajarlos como puedan, no ya sólo al nivel del resto, sino por debajo en parámetros de humillación, en una clave de envidia y

[904] Cf. T. HOBBES, *Leviatán*; Carlos Moya y Antonio Escohotado (eds.), Editora Nacional, Madrid 1980, p. 209.
[905] Cf. *Du contrat social*, 1762; versión castellana: *El contrato social*, Fernando de los Ríos (trad.), Espasa-Calpe 1921, Colección Austral 1992[6], pp. 168-169: "Los dogmas de la religión civil deben ser sencillos, en pequeño número, enunciados con precisión, sin explicación ni comentarios. La existencia de la Divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente; la vida, por venir, la felicidad de los justos, el castigo de los malos, la santidad del contrato social y de las leyes; he aquí los dogmas positivos. En cuanto a los negativos, los reduzco a uno solo: la intolerancia; ésta entra en los cultos que hemos excluido".
[906] Cf. *Id.*, pp. 168-170.
[907] *Id.*, p. 161.
[908] MAX SCHELER, *El resentimiento en la moral*, Colección Esprit, Madrid 1998[2], p. 30. Más adelante escribe también el autor: "La estructura formal en la expresión del resentimiento, es aquí siempre la misma: Se afirma, se pondera, se alaba algo: *A*, no por su íntima calidad, sino con la intención –que no es verbalmente expresa– de negar, de desvalorar, de censurar otra cosa, *B*. *A* es 'esgrimido' contra *B*"; p. 45.

venganza, pronta al asalto[909]. Esta envidia resulta totalmente ajena al bien y a la verdad, pues recordamos aquello de Platón: "Nunca se da en lo bueno envidia alguna por cosa alguna"[910]. Esta situación ha sido muy común durante la historia, también dentro de la Iglesia, y todavía hoy tiene una lamentable actualidad. Tanto resentimiento de las religiones hay en el presente como lo hubo en el pasado. La razón de fondo de que los antiguos paganos martirizaran a los cristianos, a favor de una mayor *humanitas*, era que no soportaban su propia inferioridad en medio de tanta grandeza territorial, social y arquitéctonica, y sobre todo que los cristianos vivieran su religiosidad con más sencillez y alegría por un lado, y sin tanto aparato, por otro[911].

Feuerbach consideraba que la religión no pasa de ser algo mitológico, ya que consiste en una transpolación de los deseos y aspiraciones humanas hacia Dios. Dios es un sujeto imaginario proyectado por la mente del hombre, a quien son atribuidos los más altos valores humanos. Atributos propios del hombre, como amor, sabiduría, justicia, son atribuidos en su más alto grado a un ser, a un sujeto fantástico a quien se le nombra como Dios. Por tanto, "el hombre afirma en Dios lo que niega en sí mismo"[912].

> "Dios no es lo que es el hombre, el hombre no es lo que es Dios. Dios es el ser infinito, el hombre, el ser finito; Dios es perfecto, el hombre, imperfecto; Dios es eterno, el hombre, temporal; Dios es omnipotente, el hombre, impotente; Dios es santo, el hombre, pecaminoso. Dios y el hombre son extremos; Dios es lo absolutamente positivo, la suma de todas las realidades, el hombre es lo absolutamente negativo, la suma de todas las negaciones. El hombre objetiva en la religión su esencia secreta"[913].

Esto produce una frustración del hombre que empieza a considerar la religión como algo que se apropia de la humanidad, que vacía a la humanidad para colmar a Dios, como un vampiro de la humanidad. Como Dios se ha apropiado de los atributos del hombre, el Dios del hombre es el hombre mismo (*Homo homini Deus*), o como dirá Max Stirner: "*Ego mihi deus*"[914].

---

[909] Esta fenomenología y sociología del resentimiento se puede ver más detenidamente en M. SCHELER, *Id.*, pp. 19-56.
[910] *Timeo* 29e; Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez (eds.), Alma Mater, Madrid 2012, p. 64.
[911] "El resentido se percibe ahora a sí mismo como «bueno», «puro», «humano», en el proscenio de su conciencia…". M. SCHELER, *El resentimiento en la moral*, p. 55.
[912] LUDWIG FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*; versión castellana: *La esencia del cristianismo*; José L. Iglesias (trad.), Trotta, Madrid 1995, p. 77.
[913] *Id.*, p. 85.
[914] Cf. HENRI DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Cerf, Paris 1998; versión castellana, *El drama del humanismo ateo*; Carlos Castro Cubells (trad.), Encuentro, Madrid 2008, pp. 22-26; ERIC VOEGELIN,

Locke está en la línea de Hobbes y Rousseau, creyendo en la necesidad de domesticar la realidad cristiana para conseguir la unidad, hace de la religión un asunto puramente interior que ya es adoptivo del propio estado. En un escrito sobre una supuesta tolerancia, defiende que el Estado no puede violentar la conciencia religiosa: "La religión verdadera y salvadora consiste en la persuasión interna de la mente"[915], aunque por idéntica razón niega categóricamente la naturaleza social de la Iglesia, que es redefinida como asociación libre y voluntaria de individuos de la misma opinión[916].

Casi no hace falta recordar el concepto de religión para Marx. Según él, la religión "es el suspiro de la criatura hastiada por el dolor (…), es el opio del pueblo"[917], es el consuelo prometedor de un paraíso y un futuro afable a una clase oprimida, a una sociedad hastiada y explotada que, al no ver cumplidas sus esperanzas sociales, laborales, vivenciales, se refugia en esa vida que sucede a este mundo y que le otorgará los bienes que este mundo le ha negado. De este modo surgen los cleros y las religiones organizadas para ofrecer a las personas religiosas su correspondiente opio[918]. Aunque el alemán del siglo XIX parece llevarse la exclusiva de esta crítica a la religión (al cristianismo especialmente), hay que anotar que no fue demasiado original, pues lo que él pensaba ya fue descrito de modo muy similar por paganos del siglo II que decían de los cristianos:

> "Engañados por semejante error, se prometen a sí mismos, por ser virtuosos, una vida feliz y eterna después de la muerte, y a los demás un castigo eterno, por ser injustos[919] (…). Movidos por vuestra credulidad, habéis adaptado torpemente a vuestro dios todas esas ficciones de una imaginación enfermiza, así como los consuelos vanos con los que juegan los poetas mentirosos para dar encanto a sus versos"[920].

Más adelante volveremos sobre Marx para considerar el alcance gnóstico de la postura marxista. Ya que hemos mencionado el marxismo, hacemos visión de conjunto y

---

From Enlightenment to Revolution, John H. Hallowell (ed.), Duke University Press, Durham North Carolina 1975 (1982[3]), p. 277.

915 J. LOCKE, *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*; Carlos Mellizo (trad.), Alianza, Madrid 1999, p. 68.

916 Cf. *Id.* p. 70; algunos de los los autores citados en cf. WILLIAM CAVANAUGH, *Imaginación teo-política*, Nuevo inicio, Granada 2007, p. 44-52.

917 Cf. K. MARX, *Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel*, Oeuvres philosophiques, Jules Molitor (trad.), t. I, pp. 83-84; cit. en HENRI DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, p. 31.

918 Cf. LOUIS BOUYER, *El rito y el hombre. Sacralidad natural y liturgia*, p. 33.

919 MINUCIO FÉLIX, *Octavius* 11, 5; Víctor Sanz Santacruz (trad.), BPa 52, Madrid 2000.

920 *Ibíd.* 11, 9; cf. también HUBERTUS R. DROBNER, *Lehrbuch der Patrologie*, Verlag Herder, Friburgo de Brisgovia 1994; versión castellana: *Manual de Patrología*, Víctor Abelardo Martínez de Lapera (trad.), Herder, Barcelona (1999) 2001[2], p. 200: "Vienen luego los reproches antiguos y nuevos: que la religión cristiana no hace más que atontar a los ignorantes y los consuela con un más allá mejor sin poder mejorar el lamentable más acá".

aterrizamos en el siglo XX. Haciendo cuenta de estos últimos autores desde el siglo XV es observable cómo se ha ido incrustando en el pensamiento humano-religioso un espíritu secularizador, desacralizador.

Mencionamos ahora un autor ateo del siglo XX que incorpora la muerte de Dios nietzscheana y una actualización del marxismo como verdadero cristianismo. J. J. Altizer[921] es un enemigo tanto del cristianismo como de la religión al considerarla de un modo muy particular. Según nos informa Jean Daniélou[922], la posición del ateo norteamericano viene a expresar que el cristianismo es de esencia antirreligiosa, es más, constituye una frustración para los hombres que quieren ser religiosos. Altizer está convencido de que el cristianismo, en su forma histórica, es un compromiso entre la religión del pasado y el ateísmo moderno, y de que lo que el cristianismo ha realizado incompletamente, se va a llevar a término hoy por el marxismo. Según el estadounidense el marxismo es un cristianismo consecuente, que asume sus posturas hasta el final. Por esto, la clave de ser buen cristiano consiste en hacerse no religioso, en quitar a Dios de en medio y crear una relación únicamente horizontal de un supuesto amor al próijmo (según el marxismo al camarada) sin la verticalidad de la caridad de Dios. Por esto, el marxismo es una fraternidad sin paternidad. Resulta cuanto menos cuestionable la veracidad de ese programa religioso antidivino. ¿Puede acaso ser sostenible la religión sin la divinidad? Pero el cardenal francés detecta un error de raíz en el pensamiento de Altizer: cuando éste habla de religión no se refiere exactamente a la religión. "Es evidente que en la crítica que hace Altizer de la religión, no se ataca, en realidad, a la religión. Se ataca a la idolatría. Y su sofisma consiste precisamente en presentar toda religión como idolatría"[923].

Por otro lado, bien distinto pero interrelacionado, Sigmund Freud suma su aportación personal y asegura que la religión se reduce a una serie de pulsiones psíquicas relacionadas con los instintos de naturaleza sexual que derivan en un pansexualismo. Según el padre del psicoanálisis, el sexo es la raíz última que explica la realidad humana, del ser y la actuación del hombre. De este modo, la religión es una forma de sublimación

[921] Algunas de sus obras más destacadas son: *The Gospel of Christian Atheism*, Westminster Press, Philadelphia 1966; *Living the Death of God: A theological Memoir*, State University of New York Press, Albany 2006.
[922] Desde el 25 al 30 de agosto de 1969 se celebró en Burgos la II Semana de Estudios y Coloquios sobre problemas teológicos actuales, organizada por la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe. El cardenal Daniélou participó en varias conferencias recogidas en J. DANIÉLOU – C. POZO, *Iglesia y secularización*, BAC, Madrid 1971, pp. 5-7.
[923] *Id.*, p. 15.

y neurosis obsesivo-colectiva de los instintos sexuales. Alguien ha apuntado que "detrás del error freudiano está el equívoco del concepto de sublimación"[924]. Partiendo de su pensamiento, como no podemos satisfacer los instintos sexuales por razones culturales, éticas, etc., los desviamos hacia el ámbito religioso donde los vivimos de manera religiosa. Por tanto, el hombre religioso es el que vive dando rienda suelta a sus instintos sexuales. Esta comprensión tendrá su peso durante el siglo XX para asimilar las bases de las teorías de género.

4.4.2.2. El marxismo como génesis del actual socialismo gnóstico

> *"Belief in the salvational role of knowledge was a foundation stone of Marxist eschatology. In this sense, Marxism seems to me to be consonant with Gnosticism"*
>
> IGAL HALFIN, *From Darkness to Light. Class, Consciousness and Salvation in Revolutionary Russia*, University of Pittsburgh Press 2000, p. 6.

El título de este apartado no es propio, sino lo que tomamos de Eric Voegelin, quien encabeza así, *Marx: The Genesis of Gnostic Socialism*, el undécimo capítulo de su obra *From Enlightenment to Revolution*. Por tanto, Voegelin junto a otros grandes analistas del marxismo, como Joseph Ratzinger o Igal Halfin, serán quienes nos ayuden a indagar la huella gnóstica del marxismo. No deja de ser actualísima la Encíclica *Divini Redemptoris* (19 de marzo de 1937) de Pío XI para un análisis sintético del marxismo.

Nos gustaría comenzar con un párrafo de Ratzinger que nos presenta un cuadro introductorio de la hermenéutica marxista:

> "El marxismo creía conocer la estructura de la historia mundial, y, desde ahí, intentaba demostrar cómo esta historia puede ser conducida definitivamente por el camino correcto. El hecho de que esta pretensión se apoyara sobre un

[924] L. BOUYER, *El rito y el hombre*, p. 34.

> método en apariencia estrictamente científico, sustituyendo totalmente la fe por la ciencia, y haciendo, a la vez, de la ciencia praxis, le confería un formidable atractivo. Todas las promesas incumplidas de las religiones parecían alcanzables a través de una praxis política científicamente fundamentada"[925].

En todas las épocas de la historia, desgraciadamente, ha habido injusticias de un corte o de otro. Marx considera el carácter injusto de que unos hombres tengan ciertas condiciones de trabajo, de propiedad y de vida más dignas que otros, y propone la lucha de clases como medio para remediar esta desigualdad[926]. De hecho, comienza la primera sección de su *Manifiesto Comunista* afirmando que "la historia de toda sociedad hasta el presente es la historia de la lucha de clases". En este Manifiesto asegura que esta lucha ha de ejecutarse desde el terrorismo revolucionario. "El terrorismo revolucionario acelera el parto del Hombre nuevo"; "sólo el terror revolucionario puede abreviar, simplificar y concentrar los criminales trances agónicos de la vieja sociedad, y los sangrientos espasmos unidos al nacimiento de la nueva". O como afirma en otro lugar:

> "Tanto para engendrar en masa esta conciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación masiva del hombre *–eine massenhaft Veränderung der Menschen nötig ist–*, que solo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una *revolución*, y que, por consiguiente, la revolución no solo es necesaria porque la clase *dominante* no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase que derriba salir del cieno en que está hundida y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases"[927].

Para esta lucha de clases es necesario que cada uno tome conciencia de su propia clase, esto es, que se sitúe y se posicione en qué lado milita.

> "Pero esta lucha, como se ha dicho, debería ser una lucha política, ya que las estructuras se consolidan y se conservan mediante la política. De este modo,

[925] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE (Prefecto J. Ratzinger), *Sobre la situación actual de la fe y la teología*, Guadalajara, México, 7 de mayo de 1996.
[926] PÍO XI ya advirtió de esta pretensión marxista de "la encarnizada lucha de clases", cf. *Quadragessimo anno* 112 (15 de mayo de 1931).
[927] KARL MARX – FRIEDRICH ENGELS, *La ideología alemana*, 1932; Wenceslao Roces (trad.), Ediciones Grijalbo, Barcelona (1970) 1974[5], p. 82.

> la redención se convertía en un proceso político, para el que la filosofía marxista proporcionaba las orientaciones esenciales. Se transformaba en una tarea que los hombres mismos podían, e incluso debían, tomar entre manos, y, al mismo tiempo, en una esperanza totalmente práctica: la fe, de teoría, pasaba a convertirse en praxis, en concreta acción redentora en el proceso de liberación"[928].

Desde luego, Marx no supo nada –muy seguramente– sobre los gnósticos, pero no casualmente adoptaba sus mismas posturas trasladadas al ámbito político, pues cualquier pensamiento más o menos transcendente que se aparta de la fe, se suele apartar igualmente de la razón, y desemboca en cualquier tipo de gnosis. Como se va viendo, no son pocas las notas marxistas que nos redirigen a aquel antiguo gnosticismo. Las semejanzas y analogías fluyen solas.

Aunque el marxismo renunciaba a nociones típicamente religiosas (cristianas) como bien, mal, mesías, salvación, estos conceptos, recodificados en clave secular, no dejaban de inspirar el discurso comunista, por lo que la semántica marxista, entendida en sentido amplio, era análoga al lenguaje espiritual, sustituyendo "conciencia" por "alma", "camaradas" por "creyentes", "sociedad sin clases" por "paraíso"[929], "capitalista" por "pecador", "malo" por "contrarrevolucionario"[930], etc., y desproveyendo su proyecto de la terminología espiritual, aunque manteniendo su estructura.

En los sistemas gnósticos siempre había un líder gnóstico que recibía, de cualquier forma, una revelación privada, una luz privilegiada, un conocimiento que le distanciaba del resto y que, a la vez, debía transmitir/convencer a los demás, inyectándoles cierta sensación de libertad/salvación por tal conocimiento; así también el proletariado necesitaba un profeta que le liberara de su alienación[931], y ese era Marx. La revelación privada de Marx, consiste en su idea de revolución para la liberación. Precisamente, hastiado de las injusticias que refleja la realidad y apoyado (cuando le conviene) en el idealismo de Hegel[932], parte hacia una visión idealizada hasta llegar al nacimiento del hombre ideal, del Hombre nuevo, liberado de la opresión capitalista por medio del

[928] CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Sobre la situación actual de la fe y la teología* 1.
[929] Cf. IGAL HALFIN, *From Darkness to Light. Class, Consciousnuess and Salvation in Revolutionary Russia*, p. 39.
[930] Cf. *Id.*, p. 42.
[931] Cf. *Id.*, p. 7.
[932] Al parecer, "del inmenso baúl de sutilezas de Hegel, Marx desdeña lo que quiere y toma lo que le da la gana", afirma F. JIMÉNEZ LOSANTOS, *Memoria del Comunismo*, p. 196.

terrorismo revolucionario[933]. Ciertamente, la fuerza y la violencia se hacen necesarias cuando faltan la razón y el Derecho.

No es difícil ver que Marx asume un rol redentor al margen de la religión y de la mano de la revolución, de hecho, el deseo marxista consiste y desemboca en una revuelta contra Dios[934]. Eric Voegelin asegura que el filósofo alemán

> "sabía que él era un dios creando un mundo. Él no quería ser una criatura. No quería ver el mundo desde la perspetiva de la existencia creatural. Él rechazaba las grandes limitaciones del ser que son dadas en la experiencia, las límitaciones del hombre y del mundo, del ser inmanente y la realidad transcendental, del hombre y Dios, sujeto y objeto, acción y contemplación, las limitaciones que apuntan al misterio de la creación. Él quería ver el mundo desde el punto de la *coincidentia oppositorum*, esto es, desde la perspectiva de Dios"[935].

Como ya se ha visto, criticaba duramente la religión (opio del pueblo), sin embargo, presentaba deseos de transcendencia concretados en la justicia social y laboral y mezclados con una impotencia espiritual. Voegelin afirma que esta impotencia espiritual no le dejaba ningún camino abierto sino el descarrilamiento a un activismo gnóstico[936]: "The Marxian spiritual disease, thus, like the Comtean, consists in the self-divinization and self-salvation of man; an intramundane *logos* of human consciousness is substituted for the transcendental *logos*"[937]. Quizás, por esto el propio Voegelin ha afirmado categóricamente en otra obra que "Marx es un gnóstico especulativo"[938], aunque quizás es un epíteto que marca una redundancia intencionada, pues, esta propuesta de un logos intramundano en sustitución de la firmeza de un Logos divino hace que un gnóstico no pueda moverse más que en la especulación.

Sin embargo, se trata de una transcendencia relativa, ya que Marx negaba a Dios como principio absoluto para erigirse él mismo como tal. Pero, ignorante de que no se

---

[933] Cf. PÍO XI, *Divini Redemptoris* 23.
[934] Cf. *From Enlightenment to Revolution*, p. 268.
[935] *Id.*, pp. 298-299.
[936] Cf. *Id.*, p. 298.
[937] *Id.*, p. 276.
[938] *Science, Politics and Gnosticism*, en *Modernity without Restraint: The Political Religions; The New Science of Politics; and Science, Politics and Gnosticism*; en *The collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 5, Manfred Henningsen (ed.), University of Missouri Press Columbia and London 2000, p. 262: "Marx is a speculative Gnostic".

puede negar a Dios (Logos) y pretender conservar la razón, caía entre una especie de impotencia espiritual y antirracionalismo intolerante a que alguien le presentara una discusión racional sobre sus principios: tú tienes que ser marxista o callar[939]. Así, Marx llegó a la "prohibición del cuestionamiento"[940]. Pero, como afirma Voegelin, esta "prohibición marxista de preguntas no es algo aislado ni inofensivo"[941]. Ciertamente, la veda a las preguntas ya era una tendencia gnóstica y una realidad del marxismo y de cualquier régimen totalitario actual, ya sea dictatorial o simplemente democrático. Ciertamente, el marxismo, como las sectas gnósticas, no tolera objeciones, sólo asentimiento incondicional e irracional, pues quien (se) plantea ciertas cuestiones (desde la razón) no es un hombre socialista[942]. El carácter esquivo de Marx a responder las preguntas o a desviarlas era manifiesto:

> "I can only answer: Your question is itself a product of abstraction. Ask yourself how you arrived at that question. Ask yourself whether your question does not arise from a standpoint to which I cannot reply because it is a perverse one (…). My answer is: Give up your abstraction and you will then give up your question (…). Do not think and do not ask me questions…"[943]

Ante la evidencia de este incondicionalismo marxista y esta evasiva a cualquier objeción o interrogación, el cardenal Ratzinger afirma: "El marxismo pide una fe incondicional en cuanto que el conjunto ha tomado la forma de la ciencia misma, de la explicación exacta del pasado, presente y futuro del hombre"[944].

La negación de la realidad y del *logos* es una constante que se repite en otro aspecto tocante entre marxismo y gnosticismo que ha sido heredado forzosamente por el *gender*. Se trata de su rechazo compartido de la primacía del *logos*, un rechazo de "lo que es" (*quod est*), subyugando la realidad a un subjetivismo irracional que busca recomponer la

---

[939] Cf. E. VOEGELIN, *From Enlightenment to Revolution.*, p. 298.
[940] E. VOEGELIN, *Science, Politics and Gnosticism*, p. 261: "the prohibition of questioning".
[941] *Id.*, p. 263: "The Marxian prohibition of questions is neither isolated nor harmless".
[942] Cf. *From Enlightenment to Revolution*, p. 290: "The man who does not ask such questions is, by definition, «socialistic man»".
[943] KARL MARX, "Economic and Philosophical Manuscripts" (1844), *Early Writings*; Rodney Livingstone and Gregor Benton (trans.), Penguin Books, London 1992, (pp. 279-400) p. 357. También VOEGELIN menciona esta tendencia de Marx ante la incomodidad de las preguntas embarazosas que no deseaba responder, cf. *Science, Politics and Gnosticism*: p. 263: "If the questioner were consistent, says Marx, he would have to think of himself as not existing–even while, in the very act of questioning, he *is*. Hence, again the instruction: Do not ask, do not question me".
[944] *Eschatologie*, Verlag Friedrich Pustet, Ratisbona 2007; versión castellana: *Escatología. La muerte y la vida eterna*; Severiano Talavero Tavar y Roberto H. Bernet (trads.), Herder, Barcelona 2007[2], p. 26.

realidad, esto es, reconociendo el carácter defectuoso de la realidad, pasar de "lo que es" a "lo que debería ser", según un razonamiento desvinculado del *logos*. En otras palabras, la realidad no posee *logos*, no tiene racionalidad, es el hombre (gnóstico, marxista, *gender*…) el que tiene que inyectar racionalidad desde su sinrazón. Sin embargo, cuesta creer que quien rechaza el *logos* o lo relega pueda aportar él mismo ese *logos*, salvo que quien lo haga se tenga a sí mismo por Dios. Así pues, desanclándose del *logos*, y amontonando muchas razones, "hay muchos hechos que dan a la teoría marxista y otras teorías semejantes cierta apariencia de razón"[945], aunque en realidad se encuentren en las antípodas de la misma. Cabe concluir, por tanto, que la realidad ha sido siempre para el hombre un misterio hasta que han llegado otros (gnósticos, marxistas, teóricos de género…) con un conocimiento pseudo-divino a despejarnos todas las incógnitas, a arrojar luz sobre el bien y el mal, a prodigar el verdadero pan del conocimiento que la humanidad siempre había hambreado. Resultan de una gran luz unas palabras de J. Ratzinger a este respecto:

> "En efecto, el marxismo, por ser materialismo, rechaza necesariamente la primacía del *logos*; en el comienzo no está la razón, sino lo irracional; la razón, como subproducto en la evolución de lo irracional, es ella misma, en definitiva, irracional. Esto significa que las cosas, en cuanto irracionales, no poseen una verdad, sino que es el hombre el que pone la verdad; ésta es, pues, una creación del hombre, y esto significa realmente que no existe ninguna verdad. Sólo existen verdades fabricadas por el hombre"[946].

Todo plan de salvación ha de incluir una escatología. Igal Halfin ha disertado *in extenso* sobre el carácter escatológico del marxismo. A Marx le preocupaba el tiempo, el curso de la historia, por lo que su actitud ante ésta era ambivalente: para él, el tiempo era al mismo tiempo el marcador de la opresión de las ataduras humanas y la fuente de esperanza para una eventual emancipación[947]. La salvación del hombre consistía en

[945] HENRI DE LUBAC, *Por los caminos de Dios*, p. 25.
[946] *Kirche, Ökumene und Politik*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Italia) 1987; versión castellana: *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*; Gonzalo Haya (trad.), BAC, Madrid 1987, p. 173.
[947] Cf. IGAL HALFIN, *From Darkness to Light. Class, Consciousness and Salvation in Revolutionary Russia*, p. 2.

rebelarse y emanciparse del tiempo[948], motivación plenamente gnóstica[949]. Por ello, urgía poner fin a la historia, al curso temporal para dar paso al Nuevo Hombre liberado. De este modo, su escatología consiste en un concepto lineal del tiempo que lleva al proletariado de la "oscuridad" hacia la salvación de la sociedad sin clases, por lo que, para el marxismo, el tiempo histórico tenía marcado su final[950]. De este modo, lo bueno del comunismo está siempre por llegar, al final: "The bright light of Communism was the final point of arrival, a symbol of human metamorphosis into the New Man"[951]. Halfin asegura que el pensamiento marxista era escatológico[952] y apoya la tesis que apela al marxismo como una "escatología secularizada"[953] y muestra su convicción de que el marxismo es una forma de escatología[954]. No es difícil ver cómo se apropia de las estructuras mesiánicas, soteriológicas y escatológicas del cristianismo para acomodarlas a un contexto socio-político y a un fin ideológico.

Por otro lado, así como "el marxismo se presenta como la antítesis más radical del cristianismo en cuanto tal y de toda forma histórica impregnada de cristianismo"[955], el gnosticismo constituye la misma antítesis sobre la misma realidad cristiana. O con otras palabras en cuanto a Europa como cuna y pilar histórico del cristianismo, "el marxismo

---

[948] Al parecer en Marx se confunden la salvación *del* tiempo y la salvación *por el* tiempo, cf. *Id.*, p. 2: "Salvation was at once salvation from time, time in which the exploitation of man by man took place, and salvation by time, since time was the medium in which the Messiah was to be born".

[949] Nótese, por ejemplo, los *Hechos de Tomás* 15, donde el novio da gracias al Señor por apartarle "de lo temporal", cf. en *Hechos Apócrifos de los Apóstoles II. Hechos de Pablo y Tomás*; Antonio Piñero y Gonzalo del Cerro (eds.), BAC, Madrid 2005, pp. 930-931. HENRI-CHARLES PUECH demuestra que el tiempo y nuestra sujeción a él constituía uno de los grandes problemas para el gnóstico y uno de los motivos de su anticosmismo y su rebeldía, cf. "La gnose et le temps", pp. 215 y ss. Ciertamente, el problema del tiempo es vital para comprender diversas antropologías e incluso ciertas ideologías como la marxista. Por otro lado, HENRI DE LUBAC sintetiza en una breve intervención la propuesta cristiana al respecto que se distancia por igual de la gnóstica y marxista: "El hombre, pues, más que liberarse del tiempo, tiene que liberarse por el tiempo. No tiene que evadirse del mundo, sino asumirlo. Sólo que, para comprender el tiempo y el mundo, es preciso dirigir la mirada al más allá", cf. *Por los caminos de Dios*, p. 145.

[950] Cf. IGAL HALFIN, *From Darkness to Light*, p. 1: "By *eschatology* I mean here a linear concept of time outlining a prescribed temporal motion of the proletariat from the «darkness» of capitalism toward salvation in a classless society –a motif that fired the Marxist imagination. For the Marxists, historical time had a clearly demarcated end".

[951] *Id.*, p. 2.

[952] Cf. *Id.*, p. 1: "I argue, Marxist thought was eschatological".

[953] Cf. *Id.*, p. 5: "I subscribe to the thesis that Marxism was a «secularized eschatology» because eschatology captures the ambivalent relation of Marxism to the Christian tradition"; p. 52: "The interpretation of Marxism as a secularized eschatology is open to critique". Para esta temática, cf. HANS BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit* (1976); versión inglesa: *The Legitimacy of the Modern Age*; Robert M. Wallace (trad. from german), MIT Press, Massachusetts lnstitute of Technology 1983, chap. IV: *Instead of Secularization of Eschatology, Secularization by Eschatology*, pp. 37-51.

[954] Es lo que trata de demostrar a lo largo de todo el capítulo primero (*Marxism as Eschatology*) de su libro, *From Darkness to Light*, (pp. 39-84) p. 42: "My argument that Marxism was a form of eschatology".

[955] J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*; Gonzalo Haya (trad.), BAC, Madrid 1987, p. 249.

es un producto europeo, pero, al mismo tiempo, es la negación más radical de Europa en el sentido de su más profunda identidad"[956], así como el gnosticismo nace del cristianismo para levantarse contra él y negarlo radicalmente, porque, además del gnosticismo negativo y negador[957], el marxismo también constituye la "negación de la negación"[958]. Pero ¿qué niegan concretamente? Todo. Como se ha visto, al negar el *logos* se niega todo en la realidad descata*log*ando su validez. De negar el *logos*, la razón, se pasa fácilmente a negar el derecho en el sentido de que la elaboración del derecho pasa por la *recta ratio*. El cardenal Ratzinger dejó ver en una conferencia que en esta negación del derecho hay un origen criptoteológico del que ya participaban "los movimientos gnósticos, en los cuales inicialmente se desarrollaron estas tendencias que, junto con el No al Dios creador, incluían un No a la metafísica, al derecho natural y al derecho divino"[959]. En esta negación del derecho natural, entre otras dimensiones, cabe afirmar con Voegelin que "el comunismo no es una reforma institucional, sino más bien, un cambio en la naturaleza del hombre"[960], lo cual cabe afirmarse del gnosticismo a partir de sus abigarradas mitologías sobre la constitución antropológica del hombre.

Otra característica gnóstica era ver la realidad a través de las lentes del dualismo. Marx ve en su época dos clases principales de ciudadano, de trabajador, de hombre (proletario o burgués), según afirma al principio de la primera sección del Manifiesto Comunista: "Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra, opresores y oprimidos se enfrentaron siempre". El alemán insiste en su visión dualista: "Nuestra sociedad se está dividiendo cada vez más en dos campos hostiles, en dos enormes clases enfrentándose la una a la otra: Burguesía y Proletariado". De forma similar, para ciertos gnósticos (especialmente valentinianos) había tres clases o naturalezas de hombre (material, psíquica y espiritual). Entre los gnósticos estaban los maniqueos, quienes afirmaban que en este mundo se da la lucha de dos potencias contrapuestas y enfrentadas (Bien y Mal): "Existían Dios y la materia, luz

---

[956] *Id.*, pp. 249-250.
[957] Cf. H.-CH. PUECH, "La gnose et le temps", p. 216: "L'attitude gnostique est principalment négation", y esta actitud se presenta bajo dos formas: negativa y negadora, cf. "La gnose et le temps", p. 216.
[958] KARL MARX, *Economic and Philosophic Manuscripts*, p. 358: "Communism is the act of positing as the negation of the negation"; cf. J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, p. 249; E. VOEGELIN, *From Enlightenment to Revolution*, p. 290.
[959] *La crisis del Derecho*. Palabras de agradecimiento pronunciadas por el Cardenal Ratzinger el 10 de noviembre de 1999 con ocasión de serle conferido el grado de doctor *honoris causa* en derecho por la Facultad de Derecho de la universidad italiana LUMSA; Manuel Jiménez Redondo (trad.): <http://www.cis.puc-rio.br/cis/cedes/PDF/06abril/anexo%20I%20dossie.pdf> (acceso del 4-2-2020).
[960] *From Enlightenment to Revolution*, p. 290: "Communism is not an institutional reform; it is, rather, a change in the nature of man".

y tinieblas, bien y mal, absolutamente contrarios, tanto que una parte no tiene nada en común con la otra"[961]. Ante esta división marxista de hombres como burgueses y proletarios, opresores y oprimidos, es Voegelin quien hace notar que "la estructura atrayente de la simplicidad maniquea está servida; hay sólo dos fuerzas, bien y mal, y quienquiera que no esté en el lado del bien, está inevitablemente en el lado del mal"[962], lo cual viene a constituir un argumento tan marxista como gnóstico. Se erige así una "conciencia blindada" en la que tanto los gnósticos como "los comunistas son buenos y hacen lo que pueden para evitar el mal; los capitalistas y liberales son malos y nunca harán nada para evitarlo, salvo que les obliguen los comunistas"[963]. En esta estructuración dualista se da de nuevo una reformulación del pensamiento cristiano, como ha anotado Leonard Wessel:

> "The Christian view of history as the struggle between Good and Evil is secularized in so far as the economic opposition between oppressors and oppressed, between exploiters and exploited, brings about the historical movement. Exploitation is the original sin"[964].

Aunque Marx se convirtió en el Padre de la Revolución Rusa[965], en esta nueva religión revolucionaria sin padre –dado que Marx no podía ejercer la paternidad sobre todos sus camaradas correvolucionarios– el marxismo propone a sus camaradas una fraternidad sin paternidad[966], una humanidad sin Dios[967], sin base ni techo alguno, con la única meta de la sociedad que se alcanzará revolucionariamente con la lucha de clases. En esta división antitética: capital y proletariado, se da una fraternidad en la que, si se ama a unos, hay que luchar junto a ellos contra los demás, esto es, la hermandad con unos implica la enemistad con otros[968]. Es decir, esta nueva religión secular profesa el amor al semejante y el odio al que piensa distinto, al disidente. Es una antropología estática y vacía. Eugenio Romero Pose ya daba por gnóstica esta supuesta fraternidad universal

---

[961] EPIFANIO DE SALAMINA, *Panarion* II, 66, 14, 1.
[962] *From Enlightenment to Revolution*, p. 292: "The appealing pattern of Manichaean simplicity is set; there are only two forces, good and evil, and anyone who is not on the good side is inevitably on the bad side".
[963] FEDERICO JIMÉNEZ LOSANTOS, *Memoria del Comunismo. De Lenin a Podemos*, La esfera de los libros, Madrid 2018[18], p. 214.
[964] *Prometheus Bound: The Mythic Structure of Karl Marx's Scientific Thinking*, Baton Rouge 1984, p. 103; cit. en IGAL HALFIN, *From Darkness to Light*, p. 46.
[965] Cf. E. VOEGELIN, *From Enlightenment to Revolution*, p. 240.
[966] Cf. J. RATZINGER, *Die chirstliche Brüderlichkeit*, Kösel-Verlag, München 1960; versión castellana: *La fraternidad de los cristianos*; José María Hernández Blanco (trad.), Sígueme, Salamanca 2004, pp. 32-37.
[967] PÍO XI, *Divini Redemptoris* 12.
[968] J. RATZINGER, *La fraternidad de los cristianos*, p. 35.

marxista que no deja de ser más que otra nueva orfandad donde se erradica la noción de padre:

> "La antropología marxista propone una fraternidad sin paternidad; fija un concepto estático de la persona humana a la que se quiere desarraigar de la persona humana y de la propia naturaleza –y al mismo tiempo de la existencia de un Dios Creador– dejándola huérfana y arropada únicamente con la promesa de alcanzar un paraíso que cada día se presenta más difícil e imposible; es una nueva lectura gnóstica"[969].

El pretendido Hombre nuevo de Marx, engendrado por el terrorismo, no deja de ser una recurrencia a la terminología originalmente paulina del "hombre viejo" y el "hombre nuevo" o "nueva criatura"[970] que también Mani se apropió y adaptó a su pensamiento. En la cosmovisión maniquea el hombre viejo estaba dominado en sus cinco elementos corporales (huesos, nervios, arterias, carne y piel) por cinco vicios o miembros del poder demoníaco (odio, ira, concupiscencia, crueldad e insensatez), mientras el hombre nuevo experimentaba la reestructuración del cuerpo gracias a la adhesión mental, práctica de la verdad y por el Intelecto Luz[971]. Para Marx, el hombre viejo es el burgués que oprime o también el proletario que ignora o se resigna a la opresión que sufre, mientras el Hombre nuevo es el proletario liberado de la opresión burguesa por el terrorismo. Marx vuelve a representar la involución gnóstica en tanto que comprende al Hombre Nuevo de una forma tan mítica como irracional, pues sus promesas sólo se cumplirían con hombres nuevos y enteramente diferentes[972]. Ambos (Marx y Mani) acaban hurtando la simbología paulina según sus intereses para construir su propia ideología, aunque finalmente obtienen una caricatura forzada del Hombre Nuevo paulino. No resulta, por tanto, una mera coincidencia encontrar que Jacques Maritain afirme que "el humanismo de Marx es por excelencia un humanismo maniqueo"[973]. Así como la literatura patrística denunció en su

[969] *Raíces cristianas de Europa*, p. 92-93.
[970] Cf. *Rm* 6, 5ss; *2Co* 5, 17; *Ef* 4, 22-24; *Col* 3, 8-10.
[971] Cf. FERNANDO BERMEJO, *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, pp. 144-146.
[972] J. RATZINGER, *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2003; versión castellana: *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Constantino Ruiz-Garrido (trad.), Sígueme, Salamanca 2006, p. 208: "Se buscó el remedio, evadiéndose hacia lo mitológico: la nueva estructura produciría un hombre nuevo, porque, en realidad, sólo con hombres nuevos, con hombres enteramente diferentes, podrían funcionar las promesas" de Marx.
[973] JACQUES MARITAIN, *Humanisme intégral*, Éditions Montaigne, Paris 1936, p. 99: "L'humanisme de Marx est par excellence un humanisme de ce type *manichéen*".

tiempo el *furtum graecorum*[974] podría hablarse aquí también de un *furtum gnosticorum atque modernorum*.

A este esquema dualista de Marx y Mani se suma el *gender*, asido del feminismo radical, los cuales consideran que "«lo masculino» ha estado tradicionalmente del lado de lo positivo, el prestigio, la luz, etc; «lo femenino» tendría una connotación negativa, de poco valor y de sombras, etc.", afirma una feminista[975]. Sin embargo, dentro de este cuadro marxista, hay algo en lo que el gnosticismo y el *gender* se asemejan dejando de lado al marxismo. Mientras el marxismo, como ideología, recurría a la violencia para la revolución, el gnosticismo y el *gender* renuncian a esta violencia, aunque por motivos distintos. Los gnósticos, supuestamente, debían hacer gala del evangelio y dar al menos cierto testimonio pacífico para su credibilidad, por lo que, apoyados en componendas intelectuales y mitológicas, ausentaban la violencia, a diferencia de los donatistas *circumcelliones*[976] posteriormente. El *gender*, como bioideología, hace la revolución como "un gesto de amor" (*Peace and love*) que se instaura y se materializa mediante (la corrupción d) el Derecho[977], por lo que no necesita aquel terrorismo revolucionario.

Los autores citados no son los únicos que señalan esta conexión entre gnosticismo y marxismo, pues, por ejemplo, el filósofo alemán, Ernst Topitsch también apuntaba a esta relación en 1961[978]. Por otro lado, además de haber considerado huellas gnósticas en el socialismo, hay quien también ha visto elementos socialistas en el gnosticismo. Así, Igor Shafarevich anuncia que "las ideas socialistas, de una u otra forma, jugaban

---

[974] Algunos Padres de la Iglesia (Taciano, San Justino, Teófilo de Antioquía, Clemente de Alejandría, Eusebio de Cesarea…), pero no todos, denunciaron el llamado "hurto de los (filósofos) griegos" expresando con ello que algunos filósofos habían plagiado o aprovechado enseñanzas de Moisés y, tratando de apropiárselas, las habían desfigurado. Quizás uno de los más vigororosos en esta denuncia pudiera ser CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* VI, 27, 5: "Ciertamente ya es suficiente. Me faltaría vida, si pretendiera recorrer uno a uno invidualmente el hurto egoísta (φίλαυτον κλοπήν) de los griegos, y cómo reivindican para sí el hallazgo de sus mejores doctrinas, [pero] que han tomado de nosotros".

[975] CRISTINA MOLINA PETIT, "Debates sobre el género", p. 274.

[976] Los *circumcelliones* eran una rama violenta de los donatistas, aunque no todos los donatistas se identificaban con aquéllos. El donatismo tenía un componente patológico, porque se creían mejores (santos, la verdadera Iglesia, a diferencia del Imperio y los católicos), y también político, porque eran nacionalistas y contrarios a las colonizaciones del Imperio Romano por África, por lo que crearon bandas que iban merodeando (*circum*) de granja en granja (*cella*) y apaleando al ocupante romano, a los católicos, incluso hasta la muerte. Uno de los principales exponentes de los crímenes de los *circumcelliones* es San Agustín. El obispo de Hipona da cuenta de que van más lejos que los propios bárbaros con los latrocinios, incendios de casas cristianas, golpes horrendos, arrojamiento de cal y vinagre sobre clérigos católicos, cf. *Epist.* 111, 1; FERNANDO BLANCO ROBLES, "Donatistas y *circumcelliones* en el África romana. ¿Un problema, teológico, político o social?", *Hispania Antiqva. Revista de Historia Antigua* XLIII, Universidad de Valladolid 2019, pp. 258-283.

[977] Cf. DALMACIO NEGRO, *El mito del hombre nuevo*, p. 246.

[978] Cf. ERNST TOPITSCH, "Marxismus und Gnosis", in *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenchaft*, Neuwied-Berlin 1961, pp. 235-270.

frecuentemente un papel en los movimientos y sectas que se levantaban alrededor del cristianismo naciente"[979], y que "la aparición del maniqueísmo dio pie a un gran número de sectas que profesaban doctrinas de carácter socialista"[980].

Toda esta amalgama político-transcendental atravesada por la filosofía, emancipada de la religión y de Dios, centrada en la liberación del hombre, es lo que justifica que Voegelin presente a Marx como génesis del socialismo gnóstico de nuestros días. Por ello, el cardenal Ratzinger, vuelve a repetir en otro de sus libros aquella intervención con que hemos encabezado este capítulo: "Allá donde la política quiere ser redención, está prometiendo demasiado. Allá donde quisiera hacer la obra de Dios, no llega a ser divina sino demoníaca"[981], pues, el marxismo, como todo gnosticismo, acaba volviéndose, no ya contra Dios y el cristianismo, sino también contra el hombre mismo. No sería una presunción exagerada reconocer que, en nuestros días, los gobiernos socialistas o aquellos otros absorbidos por el socialismo, no sólo no han renunciado a la cosmovisión marxista, sino que, a través del *gender* y otros mecanismos gnóstico-ideológicos retoman cada vez más sus principios. A toda vista parece que el género es la última manifestación pública en el proceso gnóstico y marxista que parece retroalimentarse a lo largo de la historia. De hecho, el actual arzobispo de Cracovia, Marek Jędraszewski, en su homilía del 1 de agosto de 2019, denominó a la ideología LGTB como una "plaga arcoíris" y la comparó con la "plaga roja del comunismo"[982].

Cada vez se contemplan más claramente los intentos vacuos del gnosticismo, del marxismo y del *gender*: reproducir el cristianismo mediante poderes seculares, cuyas raíces pertenecen, ciertamente, al Evangelio, aunque arrancadas de él, llegando

---

[979] *The Socialist Phenomenon*; William Tjalsma (trans. from Russian), Harper & Row Publishers, New York 1980, p. 15: "Socialist ideas in one or another form played a role in the movements and sects that arose around emerging Christianity". Ciertamente, el socialismo, como el gnosticismo, sólo puede originarse alrededor de una estructura cristiana que posteriormente desvirtúa. Aunque Shafarevich ofrece más ejemplos de socialismo en la antigüedad anterior al cristianismo, la Doctrina Social de la Iglesia constituye la gran baza crítica poniendo un foco de atención sobre el socialismo (gnóstico) que pretende apropiarse lo colateral despreciando lo esencial, ignorando que en el cristianismo lo social, las relaciones horizontales, también son nucleares. PÍO XI ya declaraba que el socialismo y el cristianismo son términos contradictorios, cf. *Quadragessimo anno* 120 y 117. SAN JUAN XXIII se hacía eco de esta intervención ampliándola al comunismo, cf. *Mater et Magistra* 34: "La oposición entre el comunismo y el cristianismo es radical".

[980] *Id.*, p. 16: "The appearance of Manichaeism gave rise to a great number of sects that professed doctrines of a socialist character".

[981] J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, p. 104.

[982] DEREK SCALLY, "Polish archbishop compares LGBTI community to 'red plague'", *The Irish Times*, (August 2, 2019), <https://www.irishtimes.com/news/world/europe/polish-archbishop-compares-lgbti-community-to-red-plague-1.3975389> (acceso del 31-3-2020).

únicamente a la caricatura cristiana, expresión gráfica de toda ideología. Al pretender emular al cristianismo sin él, la torpeza se evidencia, cada paso se aleja más de unas pretensiones originales que anhelan lo que proporciona el cristianismo, pero no están dispuestas a reconocer en él lo que se quiere autogestionar: la salvación, el hombre nuevo.

Se podría concluir, por tanto, que el dualismo marxista de clases (burguesía y proletariado) no deja de ser, en cierto modo, una actualización político-social del dualismo ontológico maniqueo (Bien y Mal), entre otros, que, influenciada y atravesada por las vicisitudes históricas del género, acaba redundando en la naturaleza opresora del varón y oprimida de la mujer. Se cumple así aquella intuición del cardenal Ratzinger cuando decía: "Me parece probable que en el futuro se hagan presentes nuevas formas de la concepción marxista del mundo"[983], muy en conexión con aquella otra afirmación: "todo el mundo habla de la muerte del marxismo pero nadie ha visto su cadáver".

4.4.2.3. Llegada del gnosticismo al escenario político y rechazo de la Revelación

> *"La hostilidad del gnóstico ante el mundo no toma aquí la vía de un escape espiritualista sino del ejercicio de soberanía que intenta imponer al mundo una comprensión determinada"*
>
> DIEGO FONTI, "Gnosticismo, política y religión", p. 103.

Antes de empezar hay que matizar lo que aquí entendemos por Revelación para entender lo que exponemos en cuanto al rechazo de la Revelación. No es sano limitar el sentido de la Revelación como sinónimo de "Sagrada Escritura", esto sería reducir la Revelación a lo que un día se escribió bajo la inspiración divina y nos ha llegado hasta hoy. Como ha dicho Ratzinger,

[983] CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Sobre la situación actual de la fe y la teología* 1. El cardenal alemán reitera su intuición en 2005 en su obra *Fe, verdad y tolerancia*, p. 104: "Pienso que resulta muy posible que lleguen a nosotros nuevas formas de concepción marxista del mundo y de la vida".

> "revelación quiere decir todo el hablar y obrar de Dios con los hombres, quiere decir una *realidad*, de que la Escritura da noticia, pero que no es simplemente ella misma. La revelación transciende a la Escritura en la misma medida que la realidad transciende de la noticia de sí misma. Pudiera también decirse que la Escritura es el principio material de la revelación, pero no es la revelación misma. (…) La Escritura no es la revelación, sino, en todo caso, una parte sólo de esa realidad mayor"[984].

En el cristianismo, el término "revelación" integra el concepto de "tradición" para incluir las *consuetudines ecclesiae*[985] que no figuran en el texto escrito y que igualmente forman parte de la fe del pueblo cristiano. La reforma protestante se encargó de deshacer esta unión tomando la revelación como *Sola Scriptura*, pero no es éste el lugar para explicar esta cuestión que ya desarrolló con maestría Ratzinger en la obra citada. Valga esta aclaración para situarnos y ser conscientes de que cuando hablemos de un rechazo de la Revelación, no nos referimos únicamente a una desaprobación de las páginas bíblicas, sino de toda una realidad eclesial que transciende a esas páginas y asimismo las nutre. Por ello, el rechazo de la religión como revelación suele ir acompañado de un rechazo a las costumbres eclesiales. En este sentido los gnósticos se resistían a la revelación y en este sentido se ha ido produciendo desde la reforma protestante.

Entrando ya en cuestión, por lo que acabamos de decir no resulta casual que el alcance gnóstico sobre la esfera política coincida con la ya expuesta secularización de lo religioso[986], la desautorización de la Iglesia sobre el pueblo y el enaltecimiento de la ciencia y la razón como nueva religión. Desde antiguo, la autoridad de la Iglesia (de la religión) estaba sustentada en la Palabra de Dios. La Revelación otorgada a la Iglesia Católica constituía el pilar de su autoridad, una referencia, una garantía de justicia que descendía a cuestiones sociales, morales, laborales, familiares. En épocas pasadas la autoridad moral de la Iglesia ejercía cierta influencia moral sobre emperadores y reyes para gobernar sobre sus pueblos. Sin embargo, cuando en la modernidad el Estado

---

[984] J. RATZINGER – K. RAHNER, *Offenbarung und Überlieferung*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1965; versión castellana: *Revelación y tradición*; Daniel Ruiz Bueno (trad.), Herder, Barcelona 1970 (2005), pp. 37-39.

[985] *Id.*, p. 27-28.

[986] Además de contar con la visión de POZO, no desestimamos la óptica de VOEGELIN sobre la secularización. Compartimos su definición, *From Enlightenment to Revolution*, p. 7: "By secularization we mean the attitude in which history, including the Christian religious phenomena, is conceived as an innerworldly chain of human events, while, at the same time, there is retained the Christian belief in a universal, meaningful order of human history".

empieza a desoír la voz de la Iglesia y, simultáneamente, a divinizar la ciencia y la razón ilustrada como nuevas y únicas guías del hombre, en este momento comienza la política a adoptar un aire gnóstico. Tanto la noción de Imperio como la Iglesia, empiezan a ser suplantados por el crecimiento de nuevas entidades comunitarias de poder que tienden a disolver la esencia de la humanidad cristiana, afirma Voegelin[987].

La ciencia, sustentada por la razón ilustrada, da forma a la nueva sociedad y la legisla sin aquel soporte de la Revelación. Un primer destello parece ser el deísmo con Descartes, quien pretende llegar con su sola razón a las mismas conclusiones de la fe, con lo cual la fe brillaría por su inutilidad en contraste con la razón omnipotente. En palabras de Kant, el hombre ha alcanzado su mayoría de edad y ya no necesita de la guía del Estado o de la Iglesia. La modernidad ha llegado a convencerse de que ella sola se puede edificar, construir el Reino que Cristo traía a los hombres a través de la Iglesia. Por ello, el nuevo modelo de Estado será sin religión, o mejor dicho sin la religión cristiana. La religión cristiana sufre unas "ligeras" modificaciones y queda impregnada por la autoridad de la ciencia y la razón, quedando la Revelación arrinconada. Así, la nueva religión será la ciencia, *Ersatz Religion* o religión sustituta (Eric Voegelin) o religión secular (Dalmacio Negro). Sin embargo, la tradición cristiana ha realizado grandes logros y desarrollado altos valores en materia social que no son desestimables por este nuevo modelo de Estado. Así, el nuevo modelo no desestimará, en general, aquellos valores sociales (cristianos) que sirven para la construcción social, pues resultan útiles para su éxito popular, pero sí los desarraigará de su Revelación, de su tradición cristiana, de su contexto eclesial, de forma que el nuevo Estado aparezca ante la nueva sociedad como héroe que ha sabido rescatar elementos útiles y provechosos de una religión en ruinas que ya no tiene nada más que aportar al hombre de hoy, al hombre nuevo. Las teorías *gender*, aunque muy tardías en todo este proceso, han sabido aprovechar la situación y recoger el testigo de todo lo que se estuvo gestando. Por ello, en atención a todo lo anterior, Andrea Nye llega a afirmar que sobre la época de Beauvoir: "God had been dethroned by scientific reason"[988].

Toda esta causa, aunque en un ámbito más político-social, encaja a la perfección con las pretensiones gnósticas de los primeros siglos: desacreditar la autoridad de la

[987] Cf. *From Enlightenment to Revolution*, p. 4: "The elimination of Church and Empire as public powers was accompanied by a growth of new community substances which, functionally, tended to substitute for the dissolving substance of Christian mankind".
[988] *Feminist Theory and the Philosophies of Man*, p. 74.

Revelación confiada a la Iglesia y mejorar aquella Revelación a través del conocimiento racional, con razones sugerentes, todo en un ámbito muy razonable donde ya no quede lugar para el misterio y todo pueda ser conocido, comprendido a la luz de la sola razón humana.

Pero el gnosticismo no se contenta con la secularización, sino que tiende al secularismo, tendencia a secularizar toda realidad, toda dimensión religiosa, y especialmente la cristiana, es decir, eclesial. La *structura mundi* consolidada durante siglos por el cristianismo en Occidente y cimentada sobre la filosofía griega (o racionalismo helénico), la espiritualidad judeocristiana y el Derecho romano ha sido ahogada por el racionalismo ilustrado, la religión tecnocientífica y la implantación de un nuevo Derecho que integra como *ius* todo antojo y deseo movido por una voluntad que desoye el ser y la natura, un Derecho que acoge como esencialmente necesario lo accesorio, es decir, un Derecho autárquico y por tanto anárquico.

Se va constatando que una de las propuestas mayores del gnóstico de ayer y hoy es la perfección consumada en este mundo imperfecto. Ansía una perfección inmediata y caprichosa, no ya sólo en medio de las contingencias espacio-temporales de este mundo, sino además en un estado de naturaleza humana herida originalmente por el pecado, olvidando que el hombre ha sido creado imperfecto para llegar a la perfección paulatinamente durante su historia y no alcanzarla hasta que Dios se la conceda por misericordia en la resurrección. La no-inmediatez de este proceso vital y existencial le conduce a la no aceptación de este programa divino de crecimiento humano por el amor y a la re-formulación de otro programa político y social de plenitud por el conocimiento (γνῶσις, *scientia*, *scire*) hasta llegar al superhombre[989] (*Übermensch*), expresión creada por Goethe en Fausto, o *godded man*[990], y aprovechada por Nietzsche y Marx[991].

[989] F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Andrés Sánchez Pascual (ed.), Alianza, Madrid 2003, p. 36: "Yo os enseño el *superhombre*. El hombre es algo que debe ser superado".
[990] VOEGELIN utiliza la expresión *godded man* (hombre divinizado) como consecuencia del *superman* (superhombre), recordando que el primer término es acuñado por Henry Nicholas, confrontando la fuente RUFUS M. JONES, *Studies in Myistical Religion*, London 1936, p. 434; cf. E. VOEGELIN, *The New Science of Politics*, en *The Modernity Without Restraint: The Political Religions; The New Science of Politics; and Science, Politics and Gnosticism*; en *The collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 5, Manfred Henningsen (ed.), University of Missouri Press Columbia and London 2000, p. 190; trad. castellana: p. 154.
[991] Cf. E. VOEGELIN, *Los movimientos de masas gnósticos*, pp. 23-24.

Por ello, afirma E. Voegelin que "la ciencia, además de ser un instrumento de poder sobre la naturaleza, es algo que nos sofistica lo suficiente como para no creer en Dios"[992]. Este era y es uno de los grandes errores del gnosticismo: servirse racionalmente del mensaje de Dios para acabar reinterpretando según los propios intereses y negando a Dios. Así, es posible encontrar hoy testimonios de personas y dirigentes de autodenominación y raigambre cristiana que dictaminan postulados diametralmente opuestos al cristianismo.

De hecho, el gnosticismo siempre necesitará, como *conditio sine qua non*, a Dios y todo el complejo religioso como punto de partida para acabar negándolo y superponiéndose a él[993]. Esta misma idea era la que Tertuliano expresaba, con mayor elegancia, sobre el absurdo gnóstico consistente en servirse de aquello cuanto pretende destruir:

"Fere enim haereses ad nostra exempla prosiliunt inde sumentes praesidia quo pugnant"[994].

"De hecho, los herejes recurren casi siempre a nuestros modelos, tomando los medios de defensa de aquel frente mismo contra el que combaten".

Empezábamos hablando de la Revelación porque el *quid* de todo el proceso gnóstico-secularizador de la religión está en el rechazo o infravaloración (del Dios) de la Revelación. Lo que las estructuras gnósticas no toleran es que el cristianismo ofrezca una compatibilidad filosófica entre razón y revelación sin dualismos; incapaces de reconocer la grandeza de esta relación, se proponen abolir esa revelación, y con ella la razonabilidad ínsita que contiene: "The appearance of Christianity in history, with the resulting tension between reason and revelation, has profoundly affected the difficulties of philosophizing"[995].

Como se ve, según parámetros gnósticos, la razón ocupa el puesto de la Revelación y colateralmente arrebata la primacía de la fe hasta relegarla o eliminarla. Como ha dicho

[992] E. VOEGELIN, *The New Science of Politics*; en *Modernity without Restraint*, p. 230: "Science, besides being an instrument for power over nature, is something that makes you sophisticated enough not to believe in God"; versión castellana: *La nueva ciencia de la* política, p. 209.
[993] Con palabras similares lo expresó É. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, p. 36: "Nada más característico del gnosticismo que esta necesidad de hacerse pasar por Cristianismo y esta imposibilidad de armonizarse con él".
[994] *De anima* 50, 5.
[995] E. VOEGELIN, *Science, Politics and Gnosticism*, en *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 5, *Modernity Without Restraint*, p. 260: "El ingreso del cristianismo en la historia afectó profundamente la problemática del filosofar, a causa de la tensión que introdujo entre razón y revelación".

Voegelin, el *credo ut intelligam* se revierte por el *intelligo ut credam*[996]. Al haber sitiado la razón ilustrada el puesto de la Revelación, no es casual que igualmente la creencia haya ocupado el puesto de la fe, porque recordemos que fe y creencia, aunque propiedades intrínsecamente humanas, no son lo mismo. La fe se debe a la Revelación y constituye una respuesta a ella[997], mientras la creencia es expresión de la capacidad del corazón humano para el hecho religioso, presente desde épocas inmemoriales. La Congregación de la Fe expresó esta distinción en el año 2000 en una declaración tan importante como polémica en aquel momento:

> "Debe ser, por lo tanto, *firmemente retenida* la distinción entre la *fe* teologal y la *creencia* en las otras religiones. Si la fe es la acogida en la gracia de la verdad revelada, que «permite penetrar en el misterio, favoreciendo su comprensión coherente»,[21] la creencia en las otras religiones es esa totalidad de experiencia y pensamiento que constituyen los tesoros humanos de sabiduría y religiosidad, que el hombre, en su búsqueda de la verdad, ha ideado y creado en su referencia a lo Divino y al Absoluto.[22]
>
> No siempre tal distinción es tenida en consideración en la reflexión actual, por lo cual a menudo se identifica la *fe teologal*, que es la acogida de la verdad revelada por Dios Uno y Trino, y la *creencia* en las otras religiones, que es una experiencia religiosa todavía en búsqueda de la verdad absoluta y carente todavía del asentimiento a Dios que se revela. Este es uno de los motivos por los cuales se tiende a reducir, y a veces incluso a anular, las diferencias entre el cristianismo y las otras religiones"[998].

De aquí se concluye otro dato: la fe es objetiva puesto que responde a una revelación objetiva, pero la creencia pertenece más al campo subjetivo al proceder únicamente del sentimiento, de la emotividad, de la cultura religiosa de cada cual, de aquí y de allá. Por esto, ha habido tantas creencias como etnias y culturas en el mundo, mientras que, si hablamos de fe cristiana, es una y la misma aquí y allá, hace dos mil años y hoy. Así pues, la nueva religión secular no cree necesaria la fe –y en esta la objetividad– y trata de

[996] Cf. *From Enlightenment to Revolution*, p. 26.
[997] *Dei Verbum* 5.
[998] *Dominus Iesus* 7 (6 de agosto de 2000).

socavarla, porque unida a la revelación, mientras absolutiza la creencia –y en esta la subjetividad–, porque prescindible de la revelación. Sin embargo, como alguien ha dicho,

> "mientras existan hombres habrá fe, pues la fe es consustancial a la naturaleza humana, es una constante antropológica. Lo prueba la religión secular con su creencia-fe en que su hombre nuevo habrá superado la necesidad de la fe. El objeto de la fe de la religión secular del hombre occidental es el conocimiento, el poder del conocimiento, en último análisis, el poder del hombre puro y simple, sin más"[999].

Al ser la fe una propiedad antropológica consustancial a la naturaleza humana, al negarla se niega la naturaleza humana[1000]. Por lo que la negación de la Revelación entraña de un solo golpe una negación no sólo de la fe, sino también de la naturaleza humana y la objetividad; en definitiva, un abanico de negaciones propiamente nihilistas que vienen a ser una nota constante en el gnosticismo antiguo y en el moderno en cualquiera de sus formas como las que aquí nos concitan. La cuestión aquí es abolir la religión de la fe e implantar la religión del conocimiento, abolir la religión eclesial e implantar la religión personal. "Por eso se ataca a la Iglesia, porque es la forma visible, el cuerpo visible de la religión; y la gente astuta sabe que cuando ella desaparezca, la religión desaparecerá también"[1001]. No extraña, por tanto, lo que supone el título que Julian Huxley puso a uno de sus libros, *Religión sin Revelación* (1927, revisado en 1957), lo cual se podría interpretar como "creencia sin fe".

> "He denominado a este libro «Religión sin revelación» a fin de expresar desde el comienzo la convicción de que la religión, del carácter más alto y completo, puede coexistir con una completa falta de creencia en la revelación propiamente dicha, así como también en ese meollo de la religión revelada: un dios personal"[1002].

Tampoco resulta chocante que alguien como Henri de Lubac se esforzara poco después por demostrar que el cristianismo no es tanto religión (creencia), en el sentido fenomenológico de las religiones, cuanto Revelación (fe). Esto es lo que de Lubac deja

[999] DALMACIO NEGRO, *El mito del hombre nuevo*, p. 287.
[1000] Cf. *Id.*, p. 38: "Como la fe es una dimensión o propiedad antropológica consustancial a la naturaleza humana, la religión secular niega, al negarla, la naturaleza humana.
[1001] SAN JOHN HENRY NEWMAN, *Sermón 7: Las ceremonias de la Iglesia*, n. 280, 1 de enero de 1831, en *Sermones Parroquiales/2*, Víctor García Ruiz (trad.), Encuentro, Madrid 2012, p. 88.
[1002] JULIAN HUXLEY, *Religión sin revelación*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1967, p. 15.

entrever en sus líneas y que viene a ser como la llave de paso para comprender todo el proceso anteriormente explicado. Según él, el cristianismo, antes que religión, es revelación, o simplemente, es religión porque es revelación. Precisamente la revelación es la que posibilita y verifica la religión (cristiana), pues la revelación no funda la creencia sino la fe[1003]. El jesuita francés explicita:

> "Ahora bien, lo que distingue a la religión cristiana de cualquier otra concepción religiosa, o de cualquier otro organismo religioso, antes incluso del examen detallado de sus creencias o de sus demás elementos, es precisamente que la religión cristiana está fundada en la fe. Podrá, pues, decirse también, en otros términos, próximos a los empleados por Barth, que el cristianismo no es *ante todo* una religión: es 'ante todo, otra cosa'; es 'una acción salvífica de Dios', realizada y manifestada en la historia"[1004].

Y en otro lugar, apoyándose en Karl Barth:

> "… Afirmar que la religión es 'asumida' por la revelación no significa que la religión es pura y simplemente negada… La revelación posee el poder de hacer que la religión sea verdadera… Hay más aún: porque ¿cómo podríamos afirmar que la religión tiene ese poder si no lo hubiera manifestado realmente? Para decirlo con otras palabras: existe una verdadera religión –lo mismo que hay también pecadores justificados–. Y, con tal de atenernos firmemente a esta analogía…, nos será lícito afirmar sin más vacilaciones: la religión cristiana es la verdadera religión"[1005].

[1003] Para tener creencias religiosas no es necesaria la revelación, pues éstas parten de la constitución religiosa del hombre. Para experimentar la fe es necesaria *conditio sine qua non* la revelación, ya que la fe es la respuesta del hombre a Dios que se revela, cf. CONC. VATICANO II, *Dei Verbum* 5; BENEDICTO XVI, *Verbum Domini* 22-28 (30 de septiembre de 2010). Para la diferencia entre fe y creencia, cf. CONGR. DOCTRINA DE LA FE, *Dominus Iesus* 7 (6 de agosto de 2000): "La fe teologal es la acogida de la verdad revelada por Dios Uno y Trino. La creencia en otras religiones es una experiencia religiosa todavía en búsqueda de una verdad absoluta y carente todavía del asentimiento a Dios que se revela, es esa totalidad de experiencia y pensamiento que constituyen los tesoros humanos de sabiduría y religiosidad, que el hombre, en su búsqueda de la verdad, ha ideado y creado en referencia a lo Divino y al Absoluto"; cf. SAN JUAN PABLO II, *Fides et Ratio* 32.

[1004] H. DE LUBAC, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Aubier-Montagne, Paris 1970, *La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del Símbolo de los Apóstoles*; Constantino Ruiz-Garrido (trad.), Secretariado Trinitario, Salamanca 2012[2], p. 168-169; cf. J. DANIÉLOU, *L'oraison, problème politique*, Fayard, Paris 1965, p. 102.

[1005] KARL BARTH, *Dogmatique*, t. 1, p. 115; cit., en H. DE LUBAC, *La fe cristiana*, p. 162.

Por ello, repunta el francés en otra obra: "ver en el catolicismo una religión entre otras, una disciplina más, aunque se añada que es la única religión verdadera, la única disciplina eficaz, es equivocarse sobre su esencia, o al menos quedarse fuera"[1006].

De esta concepción ilustrada de la razón, de este *logos*, se deduce un *ethos*, una ética, un modo de entender el comportamiento moral. Al no existir la referencia de la Revelación (de la fe, de la natura humana), se fija el criterio razonable de la regla de oro como imperativo categórico: "No hagas a los demás lo que no deseas que te hagan a ti", donde mientras no se haga daño a nadie se está actuando moralmente. Pero esto tiene doble filo, pues ya no se tiene la Revelación para referenciar y esclarecer el concepto de bien y de mal, lo único de que se dispone es el racionalismo subjetivo. Asimismo, tampoco se cuenta con la Revelación (con la natura humana) para vislumbrar el concepto de persona. De este modo, no llega a haber una certeza unánime y objetiva sobre cuándo se le está haciendo un bien o un mal a una persona, pues ni siquiera tenemos asegurado que en el nuevo orden el receptor de esa acción concreta sea catalogado como persona. El abandono de la Revelación trocó todo, el concepto de natura, de dignidad, de derecho, de persona, de moral, de libertad, de verdad, de identidad, de sexo…

En este contexto secularizado y desarraigado de la tradición cristiana, el mantenimiento de los dogmas, costumbres y símbolos cristianos en su forma primigenia y literal resultará desorbitado, desproporcionado, fundamentalista y radicalista de unos cuantos nostálgicos que se refugian irracionalmente *in illo tempore*, que insisten en un pasado añejo, anclado en la antigüedad, desvinculado de la modernidad, sin evolución ni desarrollo. La encerrona al cristianismo es clara: o renuncia a la esencia de sus postulados y enseñanzas (en esencia el Credo[1007]), o los maquilla sometiéndolos a un baño de modernismo, o se granjeará el descrédito justificado de las autoridades y la masa quedando como vetusto, retrógrado y coleccionista de fósiles espirituales. Queda clara de nuevo aquella pretensión gnóstica tan antigua como moderna: "Un Dios sin Cristo, un

[1006] HENRI DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, p. 210.

[1007] La Encarnación de Cristo, la Resurrección de Cristo, la Ascensión de Cristo, la virginidad de María y todo aquello que escape del cotejo científico. Por la misma razón (ilustrada), no se presentará ninguna objeción a aquellos misterios y milagros de Cristo donde pudiera subyacer alguna explicación científica, por mínima que fuera. El principal escollo resulta ser la persona de Cristo en cuanto que solapa los nuevos mesianismos propuestos para suplantar al cristianismo. Voltaire es un buen ejemplo de aquél que, enfrentado a los misterios de la religión, los elimina porque no los entiende, cf. E. VOEGELIN, *From Enlightenment to Revolution*, p. 24.

Cristo sin Iglesia, una Iglesia sin pueblo"[1008]. Toda esta dinámica encaja a la perfección con lo que afirmó Eugenio Romero Pose: "La amenaza de gnosis conduce a la atomización del cristianismo"[1009]. Al mismo tiempo, es algo tan público como frecuente que mientras las estructuras neognósticas tachan al cristianismo y a reducidos sectores socio-políticos actuales de dogmatistas intransigentes, aquéllas dogmatizan sus propias falacias, incluso basadas en la *doxa* (opinión) especulativa, carentes de razón y de cualquier lógica interna.

Además, dado el atractivo racional de estos nuevos postulados basados en la razón sola y sin mancha de religión, el Derecho se reformula en base a este *logos* y este *ethos* dando pie a nuevas categorías jurídicas que pasarán a legislarse sin demora. De modo que el cristiano ha pasado, tras un complejo proceso, de ser defensor de la ley divina y natural reflejada en la ley civil, a ser objetor y situarse fuera del marco de la nueva ley ilustrada, la ley que no refleja el *ordo naturae*, la ley subjetiva, la ley racionalista, la ley del avance y conocimiento tecnocientificista, en definitiva, la ley gnóstica.

Así, se puede afirmar que el armazón del nuevo orden político-social es perfectamente gnóstico. Podríamos asegurar sin temor a equivocarnos que un gnóstico del siglo II se encontraría realmente satisfecho entre las nuevas formas políticas, el nuevo modelo de Estado, el nuevo *ordo (anti)naturae*, la razón ilustrada, las nuevas legislaciones eugenésicas, las nuevas ideologías sociales y neomarxistas, la secularización modernista, la tecnocracia y, en definitiva, con las teorías de género, cuidadosamente engarzadas en cada dimensión mencionada.

4.4.3. Del nominalismo al género: una performatividad del lenguaje

"El lenguaje ya no es un eco del verbum dei, *sino un constructo técnico que funciona con principios de diferencia generada internamente"*

DONNA HARAWAY, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, p. 207.

[1008] FRANCISCO, *Homilía en la Misa de la Casa Santa Marta* (11 noviembre 2016): *L'Osservatore Romano* (12 noviembre 2016), p. 8; *Gaudete et exsultate* 37.
[1009] EUGENIO ROMERO POSE, *Raíces cristianas de Europa*, p. 199.

El lenguaje ha constituido otra dimensión importante en toda esta transformación político-social. Encaramos la dimensión verbal de la cuestión. La palabra es fundamental en la vida del hombre para designar una información precisa y relativa a una circunstancia real concreta. Josef Pieper condensó en pocas palabras la conexión entre la palabra y la realidad existente humana: "La existencia humana acontece en la palabra. Y por eso, si se corrompe la palabra, el ser humano no puede quedar sin afectar, ni menos intacto"[1010]. Y poco después: "El primer valor de la palabra es que en ella se produce la realidad"[1011]. Además de este primer valor de la palabra como expresión de la realidad, hay un segundo valor que es su función comunicativa[1012]. Por esto, al ser humano siempre le ha incordiado la mentira, esto es, una comunicación que no corresponde con la realidad. La historia y la experiencia cotidiana personal nos advierte que al hombre no le es indiferente la verdad o la mentira, es decir, la comunicación que se adecúa a la realidad o aquélla otra que no se corresponde con la misma realidad. Puesto que la terminología tiene un peso ontológico ineludible, quien banaliza la palabra frivoliza asimismo la realidad. El discurso está al servicio de la realidad, y no ésta a merced de aquél. En tanto que esto no se cumple, el discurso se sale de lo real, es decir, es irreal y permanece en el terreno de lo ideal; y la realidad queda arrinconada en lo inédito de un discurso que nunca quiso expresarla. Pero también esta dimensión terminológica ha atravesado adversidades durante la historia que se acrecientan en nuestros días. Como ha sentenciado un gran literato irlandés del siglo XX: "La creencia en que podemos inventar «ideologías» a placer, y el tratamiento de la humanidad como mera ὕλη, como especímenes, como mejunjes, comienza a afectar a nuestro lenguaje"[1013].

Así, puesto que las palabras reflejan la realidad, ésta tiene un carácter nominativo. Insistimos en que el lenguaje expresa la realidad, pero no la genera, es decir, la realidad no es un producto del lenguaje pues le precede existiendo previamente a ser expresada verbalmente. Si, como hemos visto anteriormente, la performatividad de Butler consiste

[1010] "Abuso de poder, abuso del lenguaje". Se trata de un capítulo, integrado en el libro *Über die Schwierigkeit heute zu glauben*, Kösel-Verlag, Munich 1974; trad. castellana: *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*; Juan José Gil Cremades (trad.), Rialp, Madrid 1980, p. 218.
[1011] *Id*., p. 219.
[1012] Cf. *Id*., 219.
[1013] C. S. LEWIS, *The Abolition of Man*, HarperCollins Publishers LLC, New York 1944; versión castellana: *La abolición del hombre*, S. E. Telee (trad. y ed.), HarperCollins Español, Nashville, Tennessee 2016, p. 86.

grosso modo en (re)crear la realidad a partir de la voluntad, resulta que esta performatividad sobre la realidad ha de desdoblarse y redundar análogamente en aquello que la expresa: el lenguaje, la terminología, las palabras. Por tanto, el primer paso será una performatividad del lenguaje que permita una concienciación de la nueva significación de los términos. Esta performatividad lingüística consistirá en que el lenguaje genere la realidad. Así afirma la norteamericana:

> "If it is possible to speak of a «man» with masculine attribute and to understand that attribute as a happy but accidental feature of that «man», then it is also possible to speak of a man with a feminin attribute, whatever that is, but still to maintain the integrity of the gender"[1014].

Como se puede contemplar en la intervención, la cuestión redunda en la posibilidad de hablar (*to speak*), entender (*to understand*) y mantener (*to maintain*), por lo que la performatividad ha de empezar por su verbalización y acabar por la acción. Así, Braunstein ha afirmado sobre Butler: "Como es costumbre en ella, el lenguaje está «a disposición» y la repetición de las mismas fórmulas acabará por hacer existir lo que a todas luces no existe"[1015]. Se trata de presentar un discurso que eclipse aquel otro discurso hetero-patriarcal que ya denunciaba Foucault. Así, hay quien ha escrito:

> "El discurso no está separado de la identidad de género de manera que lo primero pueda determinar y constreñir lo segundo. Por el contrario, el género está 'endógenamente' producido en y a través del discurso como práctica social"[1016].

Esto de crear realidades con las palabras es algo que Butler y Foucault han malinterpretado en orden a sus intereses ideológicos, pues hay que matizar que fue un filósofo de mediados del siglo XX, John Langshaw Austin, quien introdujo el problema al hablar de *performative utterances* ("expresiones realizativas"), cuestión que se puede prestar fácilmente a erróneas comprensiones. Por *performative utterances* Austin se refiere a declaraciones lingüísticas en las que la misma expresión contiene ya una acción. Pongamos ejemplos suyos y propios:

[1014] J. BUTLER, *Gender Trouble*, p. 24.
[1015] *La filosofía se ha vuelto loca*, p. 62.
[1016] PAUL MCILVENNY, *Talking gender and sexuality*, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia 2002, p. 157; cit. en ANTAR MARTÍNEZ GUZMÁN – LUPICINIO ÍÑIGUEZ-RUEDA, "La fabricación del Trastorno de la Identidad Sexual", *Discurso & Sociedad*, Vol 4(1) 2010, (pp. 30-51) p. 38.

- "Sí, juro (desempeñar el cargo con lealtad, honradez, etc.)" en la asunción de un cargo y delante del funcionario apropiado, no indica sólo la información del juramento, sino la prestación del mismo y desde ese momento.
- "Lego mi reloj a mi hermano" como cláusula de un testamento o como un regalo gratuito. No indica el anuncio de mi deseo de legar el reloj sino el acto mismo del legado, a partir de esa declaración el reloj ya no es de mi propiedad.
- "Yo os declaro marido y mujer", afirma el celebrante en una boda. A partir de estas palabras, por la autoridad de quien las dice, justificadas por el previo "sí quiero" libre de los novios, se establece un matrimonio en ese momento *ex verba dicta*.
- "Adjudicado", dice el mayordomo de las subastas cuando, pasado el tiempo prudencial, nadie ha ofrecido una cantidad mayor que el último oferente. En ese momento, el objeto subastado ya pertenece al comprador, aunque todavía no haya pagado la cantidad monetaria que ofreció.
- "Caso sentenciado" o algo similar suele decir un juez al término de un juicio para indicar el final de un proceso judicial donde el acusado ya está en libertad, aunque todavía se halle entre cadenas, o condenado aunque todavía no esté en la cárcel[1017].

Como se ve, Austin habla de expresiones que conllevan una realización ínsita y no paralela y aparte, indicando que emitir esa expresión coincide con realizar una acción y que ésta no se concibe normalmente con el mero decir algo[1018]. El filósofo británico pretende poner de relieve el peso ontológico de las palabras. Pero, sin duda alguna, Butler trata de acoplar el pensamiento de Austin a los moldes de género y se arroga la licencia de malograr la teoría de las *performative utterances* de Austin y adecuarlas a una performatividad lingüística que le abrirá paso hacia la performatividad de género. Precisamente, el ardid de Butler consiste en que las palabras se desliguen de su original dimensión ontológica, esto es, que no prediquen el ser, y queden bajo el amparo de la subjetiva voluntad arbitraria y voluble. Así, Butler, fiel al famoso *dictum* nominalista de

[1017] Cf. JOHN L. AUSTIN, *How to Do Things With Words* (The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955); J. O. Urmson and Marina Sbisà (eds.), Clarendon Press, Oxford 1962 (1975[2]), pp. 5-6.
[1018] Cf. *Id.*, pp. 6-7: "The name is derived, of course from «perform», the usual verb with the noun «action»: it indicates that the issuing of the utterance is the performing of an action –it is not normally thought of as just saying something"; J.-F. BRAUNSTEIN, *La filosofía se ha vuelto loca*, pp. 82-83.

Hobbes *"veritas enim in dicto, non in re consistit"*[1019], propone lo siguiente: "El lenguaje goza del poder de crear lo que es «socialmente real» a través de actos locutorios de los sujetos hablantes"[1020]. Ciertamente, el lenguaje tiene un carácter ontológico, pero no ontologiza la realidad. Tiene toda la pinta de ser más bien al revés: el lenguaje, por pertenecer y hacer referencia a una realidad henchida de ontología, no puede carecer de este carácter ontológico, es la realidad la que le concede este carácter, no el lenguaje el que crea la realidad.

Por tanto, este discurso performativo butleriano postestructuralista sugiere que la categorización de sus enunciados crea o construye aquello a lo que se refiere. "En este sentido, la performatividad del lenguaje puede entenderse como una tecnología, como un dispositivo de poder social y político"[1021]. Esta misma performatividad del lenguaje no es nada nuevo, pues ya está presente en la estructura gnóstica, ya que ésta anhela "una especie de mundo de ensueño que reemplaza a la compleja realidad; los soñadores adoptan el vocabulario de la realidad pero tienden a cambiar su significado como si el ensueño fuese verídico"[1022].

Aquí situados, hilvanemos tendencias pasadas con las actuales. El género pretende omitir o secundar el núcleo duro, lo sustantivo del ser humano (su esencia, su naturaleza sexual) y priorizar precisamente aquello que el ser humano tiene de adjetivo (la cultura)[1023]. Precisamente arrancar la sustantividad[1024] y empezar a adjetivar lo que era sustantivo ya era una tendencia herética de los primeros siglos. El arrianismo no era propiamente una secta gnóstica, pero sí una de las mayores herejías cristianas, y, en esto de lo que hablamos, experimentaba esta tendencia a adjetivar en Cristo lo que era sustantivo (su divinidad), lo cual no era cualquier minucia. Según Arrio, Cristo no era θεός (Dios) en esencia, sino θεῖος (ser-divino). La misma lengua griega, estricta en su gramática, les daba la posibilidad de alterar toda la carga ontológica abismal de un

[1019] *De Corpore*, cap. III, 7, en *Opera Philosophica*, Gulielmi Molesworth (ed.), vol. I, Malmesburiensis, Londini 1839, p. 31: "La verdad consiste en el discurso, no en la cosa".
[1020] *Gender Trouble*, p. 115: "Language gains the power to créate «the socially real» through the locutionary acts of speaking subjects".
[1021] A. MARTÍNEZ GUZMÁN – L. ÍÑIGUEZ-RUEDA, *art. cit.*, p. 39.
[1022] HORACIO M., *El gnosticismo político*, p. 159.
[1023] Partimos de la base discutida de que lo prioritatio o sustantivo en el ser humano es su naturaleza, mientras lo secundario y adjetivo es la cultura abrazada por esa naturaleza humana. No obstante, a pesar de esta primacía de la naturaleza, compartimos aquella noción que comprende la cultura como algo tan determinante en la persona que también puede ser llamado una segunda naturaleza. Esta primacía de la natura sobre la cultura la detallaremos mejor en el último bloque.
[1024] Nos referimos aquí a lo sustantivo no sólo como categoría gramatical nominativa, sino además como lo referente a la substancia, lo que porta todo el peso esencial y la existencia real de lo que se está hablando.

sustantivo y transformarlo en adjetivo a través de la ligera introducción de una iota griega. Esta sutil modificación lingüística desencadenó la famosa controversia arriana durante el siglo IV y siguientes entre homoousianos (defensores de la divinidad de Cristo) y homo*i*ousianos (defensores de que Cristo no era estrictamente Dios sino ser-divino, un dios de segunda categoría), donde, como vemos, se da de nuevo la sutileza gramatical y abismo esencial. En ambos casos, la iota interior adjetiva mientras que su ausencia sustantiva. En ninguno de los dos casos da lo mismo una iota más que menos.

En nuestros días, parece resucitar no sólo el argumento de Arrio, sino también su lógica que se extiende a otras dimensiones, pues el mismo procedimiento argumentativo arriano para negar la divinidad de Jesús ha sido adoptado en nuestros días por Franz-Josef Bode, vicepresidente de la Conferencia Episcopal Alemana, para cuestionar su humanidad masculina, quien viene a decir que "Jesús no se habría hecho hombre (acepción masculina: *mann*), sino ser humano (*mensch*)"[1025] como gesto de condescendencia eclesial hacia sectores feministas y *gender* para hacer de la Encarnación de Dios una cuestión libre de cualquier posible mancha de machismo o androcentrismo. La analogía se presenta sola, mientras Arrio insistía en que Cristo no era θεός (Dios) en esencia, sino θεῖος (ser-divino), Bode expresa que, en cuanto a su humanidad, Cristo tampoco era *mann* (varón) sino *mensch* (ser humano) indefinido, hemos de suponer. Sin embargo, no logramos averiguar a qué humanidad asexuada o indefinida puede estar refiriéndose el obispo alemán.

De modo similar a los arrianos, también los herejes gnósticos confundían "la locuacidad con la elocuencia"[1026], la substancia con la cualidad o, en otras palabras, lo sustantivo con lo adjetivo. Sin embargo, del cambio de cualidad no se sigue el de substancia[1027]. Igualmente, San Ireneo da testimonio de su incapacidad, incluso entre dos o tres de ellos, para ponerse de acuerdo en la terminología[1028]. Tal desajuste –y no sólo por ingenua confusión– conduce a una perversión del lenguaje donde queriendo hablar de una cosa se acaba afirmando otra (incluso opuesta) llegando a utilizar definiciones y características distintas y/o contrarias de los conceptos a los que se refieren. Tertuliano llega a llamarlos *"communium uerborum torquentes"* (retorcedores de palabras

[1025] <alfayomega.es/199343>; <https://www.katholisch.de/artikel/24451-bischof-bode-christus-ist-mensch-nicht-mann-geworden> (consulta del 22-2-2020).
[1026] *Adversus Hermogenem* I, 2; J. H. Waszink (ed.), 1956.
[1027] Cf. A. ORBE, *Teol. de San Ireneo IV*, p. 24; cf. *Espiritualidad de San Ireneo*, p. 17.
[1028] Cf. AH I, 11, 1.

comunes): "Haec sunt argutiae et subtilitates haereticorum simplicitatem communium uerborum torquentes in quaestionem"[1029].

Pero ningún giro en esta evolución terminológica es inocente ni casual. Esto es lo que experimentan los conceptos cuando se someten a la compleja maquinaria de las ideologías que los manipulan y adulteran. El vasto proceso pudo impulsarse con un lejano nominalismo ockhamista que consistió en el primer vaciamiento ontológico formal del lenguaje, un ataque a la metafísica de las esencias, al realismo, de modo que el concepto quede huérfano de la realidad que significa, reduciéndose a mera tinta o a simple soplo de la voz sin más (*flatus vocis*). Alguien sintetizó magistralmente las consecuencias del *flatus vocis*: "El vaciamiento metafísico es palpable; el triunfo del relativismo se hace explícito. La llegada del *nihilismo*, una consecuencia inevitable"[1030]. Pablo Domínguez ha tocado una tecla que ya nos suena, el nihilismo, cada vez más vertebrador en esta cuestión. ¿Acaso el lenguaje emancipado de su naturaleza esencial (realidad) y de su función comunicativa no recuerda a aquel existencialismo nihilista que se desarraiga de la naturaleza para crear la realidad?

Por lo que vaciar el lenguaje equivale a vaciar la realidad, la existencia, lo cual no deja de estar vinculado con aquella negativa existencialista hacia la esencia propia de la naturaleza. Por esto, afirma Jonas:

> "A universe without an intrinsic hierarchy of being leaves value, and ontologically unsupported, and the self is thrown back to entirely upon itself in its quest for meaning and value. Meaning is no longer found, but is «given». Values are no longer beheld in the vision of objective reality, but are posited as feasts of valuation"[1031].

Pongamos un ejemplo con un término. Lo que en la antigüedad se denominaba amor o caridad, el mundo occidental hoy, gracias a Comte, lo desinfla varios grados denominándolo altruismo[1032]. Pero si sometemos este giro positivista a un baño en teoría

[1029] *Adv. Hermogenem* XXVII, 3: "Éstas son las argucias y sutilidades (que) retuercen la simplicidad de las palabras comunes convirtiéndolas en problema".
[1030] PABLO DOMÍNGUEZ PRIETO, *La analogía teológica*, San Dámaso, Madrid 2009, p. 109.
[1031] *Gnosticism, Existencialism, Nihilism*, pp. 431-432.
[1032] Cf. E. VOEGELIN, "The Gnostic Mass Movements of Our Time", en *Modernity without Restraint: The Political Religions; The New Science of Politics; and Science, Politics and Gnosticism*; en *The collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 5, Manfred Henningsen (ed.), University of Missouri Press Columbia and London 2000, pp. 293-313 (p. 296); trad. española: *Los movimientos de masas gnósticos como sucedáneos de la religión*, p. 9.

gender observamos que el giro rota más allá de su quicio reventando los goznes de la terminología, del sentido común y de lo que tradicionalmente ha sido la significación de los conceptos. Así podemos encontrar en una pionera del *gender*: "¿Cómo actúa este fenómeno que llamamos 'amor'? Contrariamente a la opinión popular, el amor no es altruista"[1033]. Han sido suficientes dos giros al menos para vaciar un término de su carga informativa y ontológica y colmarlo de un contenido totalmente opuesto. De modo que, del amor como *charitas* a favor de otros en forma de servicio y entrega desinteresada impulsado por el amor divino gratuito, pasamos a un concepto de amor egoísta, ya ni siquiera altruista. Consciente de este problema del lenguaje y de estos giros, Benedicto XVI ha subrayado que "el término «amor» se ha convertido hoy en una de las palabras más utilizadas y también de las que más se abusa, a la cual damos acepciones totalmente diferentes"[1034].

Y este mismo proceso de degradación terminológica se ha dado en otras tantas palabras clave que contienen realidades clave, como los términos esperanza[1035], persona, vida, muerte, naturaleza, libertad, dignidad, matrimonio, sexo, voluntad, ley, nación, democracia, educación, ciencia, igualdad, justicia, derecho… Todos estos términos naturales y presentes en cualquier antropología que se tercie, entre otros, que siempre han favorecido positivamente la existencia del ser humano ahora parecieran alienarse, trocarse, transfigurarse y confabularse en contra de la verdadera imagen y dignidad del hombre para aniquilarlo. Por ello, hay quien ha denunciado:

> "Expresiones como *hombre*, *mujer*, *padre*, *madre* han perdido su sentido teleológico-antropológico y se encuentran vacías de contenido, borradas por una idea de identidad absoluta e intercambiabilidad entre los sexos que lo inunda todo, desde la educación en las escuelas hasta el contenido de las leyes"[1036].

Vayamos ahora con un ejemplo de nuestro tema en cuestión. La palabra "sexo" ha pertenecido siempre, desde la elaboración de las teorías más remotas, al campo de la

---

[1033] SHULAMITH FIRESTONE, *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*, Ramón Ribé Queralt (trad.), Kairós, Barcelona 1976, p. 161.
[1034] *Deus Caritas est* 2.
[1035] Cf. STEFANO ABBATE, *La secularización de la esperanza cristiana a través de la gnosis y el ebionismo. Estudio sobre el mesianismo moderno*, Universitat Abat Oliba CEU, Barcelona 2014.
[1036] MARÍA CALVO CHARRO, "La ideología de género y sus consecuencias sobre la relación paternofilial", *Actas del Congreso "50 años de mayo del 68"*, vol. I, UFV 8-10 de noviembre de 2018, Madrid, (pp. 119-127) p. 119.

antropología, mientras que el término "género", siendo un término ampliamente lingüístico y gramático, se aplica a las palabras. Ahora bien, ha llegado un momento de la historia, el siglo XX, en que se ha privado a la antropología de su terminología sexual sustituyéndola por otra terminología propia de la lingüística y no de la antropología[1037]. Al impregnar la dimensión sexual antropológica de un carácter lingüístico (género) se potencia una nueva perspectiva que prioriza lo cultural y secunda lo natural hasta conseguir que, con el tiempo y con discursos que culturalizan lo sexual, el sexo haya sido devorado por el género. Así, el sexo (identidad, orientación, inclinación, expresión, práctica) deja de ser algo endiabladamente fijo y determinado para pasar a ser algo alegremente mudable y fluido como la lengua y la cultura. De modo que, como decía Aristóteles: "En efecto, destruido el todo, ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco"[1038], esto es, una vez arrasada la base esencial (antropológica) no habrá partes que nombrar de una forma u otra.

A raíz de estos dos ejemplos, constatamos que con el paso del tiempo y la intromisión simultánea de las ideologías neognósticas y teorías de género que se van imponiendo no sólo aparecen los eufemismos sino además la equivocidad de los conceptos tradicionalmente conservados y culturalmente permutados hasta llegar a una per-versión del lenguaje.

Ciertamente, aquel nominalismo fue una brecha, uno de los primeros pasos para lo que más tarde será un vasto proceso histórico de profunda perversión del lenguaje promovida en gran medida por la esfera política (auspiciada por un amplio abanico de ideologías, el género entre ellas), y que llega a llamar nación a una región, que denomina matrimonio a uniones del mismo sexo que se oponen diametralmente al matrimonio natural, que apela como democráticos a patrones puramente tiránicos, que atribuye el título de salud sexual y reproductiva al asesinato de embriones, que llama eugenesia (= buen origen) al descarte humano, que patrocina como avance científico la creciente capacidad de exterminio, que califica como reasignación de sexo al atropello de la naturaleza sexual, que patrocina como gestación subrogada a la frivolización de la maternidad, que defiende como libertad (de expresión) lo que es opresión, que sostiene lo subjetivo como objetivo, que tilda de filantrópicas a las acciones infrahumanas y

[1037] Cf. ANA CARMEN MARCUELLO – MARÍA ELÓSEGUI, *Sexo, género, identidad sexual y sus patologías*, *Cuadernos de Bioética* nº 39, 1999/3, p. 459.
[1038] *Política* 1253a.

misántropas, que apela al sentido común desde el colmo de la sinrazón… Podríamos seguir citando incongruencias de una sociedad occidental que presume de construir su civilización sobre la supresión de la razón. En definitiva, se trata de un cambio estructural, o como denunciaba Voegelin, de "la interpretación de inmoralidad como moralidad"[1039]. Es un signo moderno más de lo que ya decía Sófocles: a la tiranía sobre todo le es posible obrar y decir lo que quiere[1040], mientras a la cordura –añadimos– le está vetado entrar a cuestionar racionalmente aquello que hace tiránica a la tiranía.

En relación a todos estos giros, ampliamente acolchados por un discurso jurídico, político y moralista, un orador como Chesterton escribía poco después de la I Guerra Mundial sobre los que él llamaba "eufemistas", quienes se sienten más tranquilos con elaboradas y largas expresiones sobre una realidad comprometedora que con palabras breves y tajantes que presenten y subrayen la crueldad de esa misma realidad patente[1041].

Desde la antigüedad han existido modos de engalanar el lenguaje como la retórica, la dialéctica, la métrica, la poesía, la música, las cuales sirven dignamente a la palabra, transcienden el nivel de la comunicación y expresan la realidad con una elegancia que facilita la comprensión. Pero una cosa es embellecerlo y otra es disfrazarlo de lo opuesto y convertirlo en una componenda *sui generis* de la realidad, lo cual manifiesta su perversión. Esto nos recuerda al dicho latino: *corruptio optimi pessima*, la corrupción de lo mejor es lo peor. Esta degradación ha hecho que el género ya no sea el predicable esencial, el concepto universal atribuible a distintas especies, agrupadas por su naturaleza común en una sola clase de entidades, y que empiece a ser el popular *gender* anglosajón[1042]. Por esto, resulta llamativo contemplar a autoras feministas prodigando logrados discursos aleccionadores desde el ámbito gramatical para explicar cómo han conseguido arrancar el género de su terreno lingüístico y entronizarlo por encima de la biología[1043]. Para

[1039] *La nueva ciencia política*, p. 203.
[1040] Cf. *Antígona* 506-507; en *Tragedias*, Assela Alamillo Sanz (trad.), Gredos, Madrid 2015, p. 155.
[1041] G. K. CHESTERTON, *Eugenics and other Evils*; versión castellana: *La eugenesia y otras desgracias*; Aurora Rice (trad.), Espuela de Plata, Sevilla 2012, pp. 49-50: "Quiero decir simplemente que las palabras breves y tajantes los sobresaltan, pero las palabras largas los tranquilizan. Y son absolutamente incapaces de traducir las unas a las otras, por mucho que signifiquen lo mismo. Digámosles, por ejemplo: «Los derechos persuasivos y aun coercitivos del ciudadano deben permitirle asegurar que la carga de la longevidad de la generación anterior no se convierta en algo desproporcionado e intolerable, en especial respecto a las mujeres»: se mecerán suavemente hacia adelante y hacia atrás como los niños a quienes se duerme en la cuna. Pero si uno les dice: «Mate a su madre», se enderezarán bruscamente".
[1042] Cf. JOSEP-IGNASI SARANYANA, "Naturaleza humana. Cuerpo y sexo en perspectiva metafísica", *De natura: La naturaleza en la Edad Media*; José Luis Fuertes Herreros y Ángel Poncela González (eds.), vol. 2, Húmus, 2015, (pp. 813-819) p. 818.
[1043] Por ejemplo, véase CRISTINA MOLINA PETIT, "Debates sobre el género", pp. 257-258: "Etimológicamente, la palabra «género» procede del verbo latino *generare* que significa engendrar. La raíz

muchas feministas, como por ejemplo Monique Wittig, el masculino genérico es una gran injusticia lingüística que ha de ser gestionada. Según la francesa, lo universal se lo han apropiado siempre los hombres, y siguen haciéndolo mientras han dejado a las mujeres las migajas de lo particular, constituyéndose así un acto criminal perpetrado por una clase contra otra[1044]. Kate Millett presenta como modelo ideal la lengua japonesa, donde hay una palabra para designar al hombre (*otõko*), otra para designar a la mujer (*õnna*) y otra para expresar al ser humano (*ningen*)[1045]. Marta Lamas ejemplifica la lengua alemana y su neutro genérico:

> "Además en alemán el neutro sirve para referirse a gran cantidad de cosas, inclusive a personas. Al hablar de niñas y niños en su conjunto, en vez de englobarlos bajo el masculino «los niños» se utiliza un neutro que los abarca lo femenino o lo masculino, algo así como «les niñes»"[1046].

A pesar de la introducción de un debate que trata de demostrar que la lengua es sexista, o que el varón ha confeccionado un lenguaje androcéntrico, hay quienes prefieren ahorrar a la lengua los atributos propios de un sujeto, ausentar en ella deseos sexistas, y preguntarse si el sexismo no estará más bien en los hablantes[1047]. Como ha dicho alguien: "Es necesario insistir en una evidencia fenomenológica: "El hombre y la mujer no son los autores del lenguaje de la diferencia sexual"[1048].

Por otro lado, para que cualquier realidad humana sea contemplada por el Derecho ha de reflejarse previamente de una forma o con un registro lingüístico. Una vez que esta

---

del término castellano, francés e inglés es la misma: *genus-generis* que remite, por un lado a raza, y por otro, en un sentido más amplio, a clase. El sustantivo «género» recoge las dos acepciones; una que apunta a la *genealogía* –tanto en su sentido físico con su referencia al sexo, a la procreación, como en su sentido simbólico como *linaje*–. Y la otra acepción apunta a una elemental taxonomía de raza, clase o especie. A veces, ambos campos de significados se entrecruzan en el mismo lenguaje cotidiano como en el ejemplo de las modistas cuando hablan de «buen género» refiriéndose a una tela de calidad en la medida en que es de buena clase y (porque) está bien hecha (bien construida, bien tejida, bien engendrada) desde buenas materias primas (de buen linaje)".

[1044] Cf. "La marca del género", en *The Straight Mind and other essays*, Beacon Press, Boston 1992. Texto publicado por primera vez en *Feminist Issues* 5, nº 2 (otoño 1985); versión castellana: *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, (pp. 103-116) p. 107.

[1045] Cf. *Política sexual*, p. 119, nota 69. Millett parece olvidar que no hace falta acudir a una lengua del lejano Oriente, pues esta tercera acepción también existe en las lenguas occidentales y más cercanas (*umanità*, *humanidad*, *humankind*, *humanity*, *humanität*, *humanité*, *humanidade*, *ludzkość*…).

[1046] "La antropología feminista y la categoría «género»", p. 185.

[1047] Cf. MARÍA CABALLERO WANGÜEMERT, "Género y deconstrucción del lenguaje", *Actas del Congreso "50 años de mayo del 68"*, vol. I, UFV 8-10 de noviembre de 2018, (pp. 129-135) p. 130.

[1048] JUAN DE DIOS LARRÚ, "Los desafíos antropológicos del matrimonio a la luz de la creación de Cristo", p. 119.

realidad es abrigada por unos términos asentados y unos significados definidos socialmente, ya se puede acceder a un marco jurídico.

No obstante, debido a que –según afirman– la ideología masculina está incrustada en el lenguaje y a que el léxico es una estructura organizada para glorificar la humanidad e ignorar, trivializar o derogar la feminidad[1049], las administraciones públicas y los gobiernos, siempre prestos a los antojos ideológicos[1050], han omitido el uso de ciertas palabras cargadas de "patriarcalismo y lenguaje sexista (= machista)" y han introducido el denominado lenguaje inclusivo que consiste en una nueva presentación/suplantación de la realidad a través de diversas estrategias:

1. Por parte tanto del género con términos y expresiones como: perspectiva de género, análisis de género, factores de género, igualdad de género[1051], orientación sexual, identidad de género, personas trans, visibilidad de la diversidad, LGTIfobia, identidad sexual, persona LGTBI, cultura LGTBI, situaciones LGTBIfóbicas, diversidad sexual, violencia de género y otros muchas más como si formasen parte de la lengua castellana[1052].

2. Como por parte del feminismo con las siguientes estrategias lingüísticas:
   - Uso de desinencias para marcar el género femenino en todas las profesiones y cargos (jueza, médica, concejala, miembra). Sin embargo, hay palabras cuya terminación no especifica ningún género gramatical y por ello son válidas para hombres y mujeres por igual, con lo cual no tiene sentido en estos casos convertir la palabra en femenina o en masculina. Por ello, en aras de un lenguaje «no sexista» se cae frecuentemente en lo ridículo con términos como «jueza», «cancillera», «testiga», «portavoza», etc. que podrían acabar dejando paso en el

[1049] Cf. C. KRAMARAE, *Women and men speaking. Frameworks for analysis*, Newbury House Publishers, 1981, p. 42; cit. en ANDREA NYE, *Feminist theory and the philosophies of man*, p. 184. DALE SPENDER tiene una visión similar sobre la confección masculina del lenguaje, cf. *Male made language*, Pandora Press, London-New York 1985[2].
[1050] Cf. FRANCISCO BALAGUER CALLEJÓN, "Las formulaciones normativas de la promoción de un lenguaje igualitario", *Artículo 14*, n. 31, septiembre 2009, p. 30: "Lo que se le pide a los poderes públicos es que hagan lo que esté en su mano (comenzando por la redacción de los textos normativos y los documentos oficiales, por ejemplo) para evitar la discriminación en el lenguaje".
[1051] Estas expresiones pueden contemplarse en el documento de la Plataforma para la Acción redactado después de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, celebrada en septiembre de 1995 en Beijing; cf. JANE ADOLPHE, "The meaning of 'gender' within the United Nations System", *Persona y Género*, Ángela Aparisi (coord.), Aranzadi, Pamplona, 2011, pp. 127-152; cit. en MARTHA MIRANDA-NOVOA, *art. cit.*, p. 352.
[1052] Cf. MARÍA CABALLERO WANGÜEMERT, "Género y deconstrucción del lenguaje", p. 134.

lenguaje popular a dobleces igualmente ridículas en el sentido contrario como «astronauto», «mujera», «futbolisto», «burócrato», «soprana», «cantanto», «mártira», «bachillera», «guitarristo», etc[1053].

- Empleo de dobletes que abarquen el masculino y femenino (ciudadanos y ciudadanas, diputados y diputadas, padres y madres…). No pocas veces, por el afán de esta cordialidad integradora, se ha caído de nuevo en el ridículo haciendo gala de la ignorancia más que de la elegancia al inventar palabras que no existen. Por ejemplo "miembros y miembras". Además, hay que señalar que esta multiplicación de dobletes femeninos entra en litigio con la pretensión *gender* de eliminar la dualidad masculino-femenino.

- Preferencia por términos que hagan referencia a una colectividad (profesorado, alumnado, ciudadanía, electorado, descendencia, vecindario, personal médico)[1054], en lugar de utilizar profesores, alumnos, ciudadanos, electores, descendientes, vecinos, médicos… para englobar a hombres y mujeres.

- Utilización de la arroba como desinencia que incluya el femenino y el masculino (amig@s, candidat@s, alumn@s)[1055], así como la modificación de artículos y pronombres (niñes, nosotres, todes).

A este respecto, resulta fundamental el artículo de Begoña García Zapata donde muestra con rigor profesional, según las normas y reglas de oratoria que impusieron los primeros grandes oradores como Aristóteles, Cicerón y Quintiliano, las falacias que éstos ya identificaban en los discursos de antaño y que se cumplen hoy en el discurso del género. Falacias que filtran suavemente con el uso sagaz del lenguaje y de ciertos mecanismos que fuerzan al receptor al asentimiento irracional. Por la imposibilidad de abarcar aquí todo el artículo, ofrecemos sólo algunas de estas falacias:

[1053] Cf. BEGOÑA GARCÍA ZAPATA, "Sexo, hombre, mujer familia: algunos términos en desuso", en *La ideología de género: reflexiones críticas*, María Lacalle Noriega y Patricia Martínez Peroni (coords.), Ciudadela, Madrid 2009, (pp. 33-73) p. 67.
[1054] Especialmente si el sustantivo colectivo puede ser de género femenino. Por ejemplo, el reemplazamiento del término inglés *man* por *humanity*, cf. ANDREA NYE, *Feminist theory and the philosophies of man*, p. 177.
[1055] Cf. MARÍA CABALLERO WANGÜEMERT, "Género y deconstrucción del lenguaje", pp. 130-131.

- La afirmación absoluta, categórica y universal de algo que no se ha demostrado o que no es cierto: "La mujer está oprimida", "el varón es opresor por naturaleza", "mi cuerpo es mío"[1056].

- Buscar el consenso de la opinión pública[1057] que abrigue las propias teorías para no tener que ofrecer razones de aquello que no tiene razones. En general, la masa popular y carente de formación siempre ha preferido soluciones instantáneas y pragmáticas a las tardías y racionales. Por ello, el grupo mandatario o político que asegure soluciones permisivas con promesas de libertad ganará el favor de la masa y la veracidad de sus teorías frente al "fundamentalismo" de una oposición que busca soluciones más racionales y "tortuosas". Este consenso de la opinión pública, respaldado por el relativismo imperante, hace que lo justo y lo racional respecto de las cuestiones antropológicas haya dejado de ser evidente y compartido por la masa.

- La ambigüedad del mensaje. Los receptores no discuten porque no entienden bien el mensaje. Al manipulador no le interesará jamás explicar el alcance último de los conceptos que utiliza y sus cuestiones colaterales, porque ahí se acabaría su manipulación. Por ello, cuando surge un receptor que ha asimilado las fatalidades de aquellos conceptos y teorías y desea ponerlas en claro encima de la mesa frente al emisor, éste se niega con subterfugios o le desacredita con nuevas falacias[1058].

- La falsa etiología que consiste en presentar como causa lo que no lo es (Aristóteles, *Retórica* 1401b20). Que algo suceda después de algo no significa que se produzca a causa de ello. Un ejemplo, ha sido el ataque del género a la Iglesia, al decir que el cristianismo es uno de los principales causantes de los males de las mujeres y al enumerar todos los problemas sociales que ellas han podido sufrir. Aun cuando esos muchos problemas hayan sido reales y hayan acontecido en los veintiún siglos de la era cristiana, lógicamente ello no constituye a la Iglesia católica como causante de dichas desgracias[1059].

- Sustitución de conceptos universales por nombres inadecuados o equívocos:
    - *Naturaleza* sustituida por *discriminación*, puesto que la natura discrimina.
    - *Matrimonio* sustituido por *pareja*.

[1056] Cf. BEGOÑA GARCÍA ZAPATA, "Sexo, hombre, mujer, familia: algunos términos en desuso", *La ideología de género: reflexiones críticas*; María Lacalle Noriega y Patricia Martínez Peroni (coords.), Ciudadela, Madrid 2009, pp. 33-73. pp. 44-45.
[1057] Cf. *Id*., pp. 43-44.
[1058] Cf. *Id*., p. 49.
[1059] Cf. *Id*., pp. 39-40.

- *Maternidad* sustituida por «rol» que se ha de abolir.
- *Heterosexualidad* sustituida por "opción heterosexual".
- *Procreación* sustituida por «reproducción biológica».
- *Hombre* y *mujer* sustituidos por «género humano».
- *Familia* sustituida por «tipos de familias» o «comunidad».
- *Virginidad* sustituida por «soltería»[1060].
- "La virtud ha pasado a ser *integración,* y la diligencia, *dinamismo*"[1061].

A través de todos estos giros, sustituciones, supresiones, añadiduras lingüísticas, un lenguaje preñado de recursos filosóficos, jerga jurídica y estilo ampuloso, el *gender* logra acceder al terreno del Derecho y a las vías legislativas. Como vemos, la cuestión jurídica es grave. Por ejemplo, la función principal de los registros civiles es dar fe de la realidad, y, sin embargo, se permite y se legaliza que alguien figure con un progenitor A y un progenitor B siendo ambos del mismo sexo y, por tanto, siendo imposible la realidad de que ambos sean sus progenitores.

Ciertamente, cuando la elocuencia se adentra en el lenguaje lo embellece, pero cuando la elocuencia se pone al servicio del discurso ideológico puede, asimismo, propulsarlo para fines cuestionables. Un rétor como Tertuliano, siempre atento al contenido y a las formas, conocía bien las argucias dialécticas de los gnósticos y llegaba a escribir:

> "… la elocuencia, que es experta en construir y destruir cualquier cosa y que persuade hablando más que enseñando. Impone leyes a las cosas, ahora las iguala, ahora las diferencia, prejuzga las cosas inciertas a partir de las ciertas, recurre a los ejemplos como si todo hubiese de ser asimilado, diseña todo de antemano, incluso con propiedades diversas entre cosas semejantes, no reserva nada al poder divino, ha convertido sus opiniones en leyes de la naturaleza; yo toleraría esto si ella misma fuese natural, de modo que se demostrase que es dueña de la naturaleza por participar en su misma condición"[1062].

[1060] Cf. *Id*., pp. 57-64.
[1061] C. S. LEWIS, *La abolición del hombre*, p. 86.
[1062] *De anima* 2, 2.

Pero San Agustín, ya acostumbrado a todo tipo de discursos, deja caer una advertencia a la hora de dejarse seducir o desechar una teoría por su forma de explicarse, advertencia tan válida para su tiempo como para el nuestro:

> "Una cosa no tiene por qué ser cierta por el hecho de estar bien dicha, ni tiene por qué ser falsa por el hecho de una inadecuada articulación de las palabras. A la inversa, tampoco tiene por qué ser verdad lo que se dice con lenguaje inculto, ni ser falsedad lo que se enuncia con estilo brillante"[1063].

Sin embargo, volviendo al problema del lenguaje en el género, nos invade una pregunta razonable: si las mujeres son iguales en dignidad, derechos y libertad que los hombres –y éste viene a ser uno de los mayores gritos tanto del feminismo como del género–, es decir, si se trata de eliminar aquella inferioridad que ha reinado en muchos ámbitos y establecer la igualdad esencial, ¿por qué hace falta crear otro lenguaje y otra semántica que les distinga y distancie de los hombres?[1064] ¿Acaso no se da, con pretexto de esta búsqueda de la legítima igualdad, un subterfugio para acabar propagando una superioridad femenina y un arrinconamiento de lo masculino, esto es, huir de un extremo para dirigirse al otro?

La tentación de no llamar las cosas como son siempre ha existido, y caer en esto ya fue una característica gnóstica y hoy el género se ha servido de esta estrategia de forma notable. Además, las nuevas disposiciones políticas, tecnológicas y científicas le han otorgado el crédito y ayuda suficiente para manipular el lenguaje, lo cual no disfrutaron los gnósticos. Esto lleva a una catedrática de Literatura y filóloga a confesar: "Agendas y políticas de género son responsables de manipular el lenguaje, de forzarlo hasta extremos inconcebibles, de modo que este construya una nueva sociedad"[1065].

Hay que admitir que el lenguaje, al ser una realidad natural y cultural, evoluciona con el paso del tiempo y del uso de la población que lo habla. Sin embargo, hay señales que apuntan a que los cambios lingüísticos que propone la teoría *gender* sobre la antropología responden más a la implantación de una hermenéutica concreta y preconfeccionada que a la evolución propiamente cultural. C. S. Lewis anota que lo

---

[1063] *Confesiones* V, 6, 10.
[1064] Algo así se cuestiona BEGOÑA GARCÍA ZAPATA en su artículo "Sexo, hombre, mujer, familia: algunos términos en desuso", p. 68: "Así las cosas, cabría objetar que, si los hombres y las mujeres son iguales, ¿por qué, entonces, ese empeño en nombrarlos con términos diferentes?"
[1065] MARÍA CABALLERO WANGÜEMERT, "Género y deconstrucción del lenguaje", p. 129.

primero, al ser una modificación del lenguaje desde dentro, es un proceso orgánico (natural); mientras lo segundo, al ser una modificación desde fuera, resulta un proceso quirúrgico (artificial)[1066]. Así, por ejemplo, Hélène Cixous, afín al deconstruccionismo de Derrida, aparece muy preocupada en "deconstruir" el lenguaje convencional y los modos (clásicos) de pensamiento[1067]. Tampoco resulta nada extraño que P. Beatriz Preciado, alumna de Derrida, se autodenomine nominalista[1068]. Por el afán de acoplar el lenguaje de género se recurre a estudios sobre la lingüística y a abundantes citas de los padres de la lingüística, como Ferdinand de Saussure y Noam Chomsky, y de la hermenéutica, como Gadamer, forzando sus intervenciones a un giro hacia el género, convirtiéndolos en una especie de padres del lenguaje de género[1069].

Pero creemos que antes que el forzamiento del lenguaje está el de la razón, el de todo aquel sistema y aparato de razones y principios que sostienen la realidad expresada en el lenguaje. Por ello, sacrifican lo ἀρχαῖος (arcaico) no por antiguo, sino por su parentela con los ἄρχει (principios). ¿Qué principios? Los lógicos, metafísicos, ontológicos, filosóficos, antropológicos, lingüísticos, racionales, etc. "Τὰ δὲ πράγματα ἐκ τῶν ἀρχῶν εἶναι"[1070] ("las cosas [se componen, parten] de los principios"). Son estos principios los que siempre han indagado las causas, los que *ab origine* han regido el discurrir humano sobre su constitución y que garantizaban el recto *modus rationandi* los que ahora han de tacharse como caducos y pertenecientes a épocas ya muy pretéritas, incluso asociándolos a sistemas políticos ya pasados. Pero una vez eliminada la causa, queda suprimido el efecto. Por tanto, volvemos a aquella máxima aristotélica ya citada anteriormente: "ἀρχῆς δὲ κινηθείσης πολλὰ ἀνάγκη μεθίστασθαι τῶν ἀκολουθούντων" ("cuando un principio se altera, forzosamente cambian muchas cosas que derivan de él")[1071], por ejemplo, la forma de manifestarlo en el lenguaje y de ubicarlo en la realidad. Así, quien hoy recurra a aquellos principios o causas, garantes y portadores de razón y

[1066] Cf. *La abolición del hombre*, p. 57.
[1067] Cf. H. CIXOUS, "Sorties", in *New French Feminisms*, E. Marks and I. de Courtrivon (eds.), University of Massachusetts Press 1981, pp. 90-98; cf. JUDITH EVANS, "Feminism and political theory", *Feminism and political theory*, SAGE Publications, London, Beverly Hills, New Delhi 1986, (pp. 1-16) p. 11.
[1068] Cf. *Un apartamento en Urano*, p. 141.
[1069] Cf. Mª LUISA BALAGUER CALLEJÓN, "Género y lenguaje. Presupuestos para un lenguaje jurídico igualitario", *Revista de Derecho Político*, nº 73, UNED septiembre-diciembre 2008, pp. 71-100.
[1070] ARISTÓTELES, *De anima* I 404b.
[1071] ARISTÓTELES, *Generación de los animales* IV, 1 766a, 29-30; edición bilingüe greco-inglesa: ARISTOTLE, *Generation of animals* IV, 1 766a, 29-30; A. L. Peck, M. A., Ph. D., London, William Heinemann LTD, Harvard University Press 1943, p. 390.

razonamiento, para defender o rebatir cualquier cuestión actual será tildado de conservadurista, arcaico, retrógrado, primitivo, carcamal, incluso fascista[1072].

Para acabar, podemos encontrar una de las primeras refutaciones a esta corrupción terminológica repartida por los siglos en un pasaje martirial de las Actas de Santas Perpetua y Felicidad, de los primeros siglos cristianos, frecuentemente pasado por alto. Ante las vehementes insistencias de su padre para que renegara de su nombre de cristiana, Perpetua recuerda al anciano la obligación de llamar a las realidades por su nombre, sean cuales sean las consecuencias, y que la mentira en el lenguaje se disocia de la realidad:

> "Cuando todavía –dice [Perpetua]– nos hallábamos entre nuestros perseguidores, como mi padre deseaba ardientemente hacerme apostatar con sus palabras y, llevado de su cariño, no cejara en su empeño de derribarme:
> –Padre –le dije–, ¿ves, por ejemplo, este utensilio que está ahí en el suelo, una orza o cualquier otro?
> –Lo veo– me respondió.
> Y yo le dije:
> –¿Acaso puede dársele otro nombre que el que tiene?
> –No –me respondió.
> –Pues tampoco yo puedo llamarme con nombre distinto de lo que soy: cristiana"[1073].

Por tanto, será aconsejable mantener la unidad propia de la palabra: su significado, su valor, naturaleza, su esencia, su realidad, su *télos*, su comunicación fiel, para que no resuene martilleando en nuestra cabeza aquello de Petrarca: "Obliti rerum, inter verba senescitis"[1074].

[1072] El término 'fascista' siempre ha tenido una índole política, pero en los últimos años se le ha sometido, desde la esfera política, a un baño ideológico, apelando así a aquellas personas 'inadaptadas a los tiempos modernos' que, mediante argumentos racionales desean volver a implantar el viejo 'totalitarismo de la razón' para refutar actuales ideologías gestadas en la izquierda política y bien acomodadas en el liberalismo progresista. De modo que, por consecuencia lógica, los que así discurren, limitan ellos mismos el recto ejercicio de la razón a las franjas de la derecha política.

[1073] *Passio Perpetuae et Felicitatis* 3, 2; Daniel Ruiz Bueno (trad.), BAC, Madrid 1987[4], p. 421.

[1074] *De secreto conflicto curarum mearum* I, 10, 4; Nicholas Mann (trad. y ed.), Harvard University Press Cambridge, Massachusets, London 2016: "Olvidados de las cosas [de la realidad], envejecéis entre palabras".

4.5. “Seréis como dioses”. Una autorredención

> *“La obsesión por reconstruir la naturaleza es un capricho de adolescentes”*
>
> RICHARD MALCOLM WEAVER, *Las ideas tienen consecuencias*, Ciudadela, Madrid 2008, p. 205

“Seréis como dioses” (*Gn* 3, 5). Podría decirse que esta tentación es la que une a las dos antropologías que nos reúnen. Los gnósticos creían en la autodivinización a través de la *gnôsis* o conocimiento de ciertas revelaciones privadas y reservadas a unos pocos. Andaban resignados por haber sido creados primero hombres bajo la promesa de ser dioses, según veían prometido en las páginas bíblicas, y no haber sido creados dioses directamente. Los partidarios del género (e incluso del transhumanismo) caen en una variante de este mismo error, disconformes con la propia composición natural, tratan de reformularla buscando una autorredención a partir de componendas performativas (volitivas) y/o quirúrgicas que anhelan la forma en la que, a su juicio, deberían haber venido al mundo. En definitiva, ambos gritan un anhelo de poder que desoye la propia condición creatural, una búsqueda de la plenitud humana. Por ello, esta autorredención tiene un marcado carácter soteriológico, aunque no se manifieste de una forma religiosa. Motivados por el sueño de lo imposible, descontentos unos y otros con su naturaleza y el don recibido, se lanzan con atrevimiento singular a la ardua tarea de la recomposición humana a través de métodos que cada uno tiene a bien.

4.5.1. Performatividad de Judith Butler

«Performativity» es una noción nuclear en Butler, cuyo anglicismo mantenemos y trasladamos al castellano. La norteamericana acuña este concepto valiéndose y haciendo referencia al *performance* teatral, donde los actores tienen que asumir el personaje en su cuerpo, estableciendo una especie de símil en el que, así como un papel puede ser interpretado de varias formas, asimismo un cuerpo puede tomar distintas

interpretaciones[1075]. Algunas estructuras elementales de la corporeización performativa son precisamente aquellas propias del *performance* teatral: "To do, to dramatize, to reproduce, these seem to be some of the elementary structures of embodiment"[1076]. Por esta razón, la performatividad del género significa, sencillamente, que es real sólo en la medida en que es actuada[1077], lo cual induce a que no hay actos de género propiamente verdaderos ni falsos, reales ni distorsionados[1078]. Esto hace que esta performatividad se traduzca y reduzca a una sola actuación, detrás de la cual no hay un agente, un sujeto sexual, lo cual permite representar una categoría y poder parodiarla simultáneamente[1079]. La española Cristina Molina Petit ha sintetizado lo que significa la performatividad butleriana desde la óptica del *performance*: "el concepto de «performance» indica la pura invención del género, su carácter de mero guión que se ensaya, se representa y se repite hasta que nos lo llegamos a creer"[1080].

Este término rige coherencia en el sistema de género: "el efecto sustantivo del género se produce performativamente y es impuesto por las prácticas reguladoras de coherencia de género (…). El género resulta ser performativo, es decir, que conforma la identidad que se supone que es. En este sentido, el género siempre es un hacer"[1081]. En efecto, se trata de un hacer que no tiene por qué corresponderse con la realidad. En este sentido se puede entender su carácter teatral de *performance*. En coherencia, Butler, apoyada en la novela *Passing* de Nella Larsen, publicada en 1929 y versada en el problema racial, entiende su título *Passing* como "hacerse pasar por lo que uno no es"[1082]. Por si quedan dudas, tomamos un párrafo de María Lacalle que termina de aclararnos esta performatividad de Butler:

[1075] Cf. J. BUTLER, "Performative Acts and Gender Constitution", p. 525.
[1076] Cf. *Id.*, p. 521.
[1077] Cf. *Id*., p. 527.
[1078] Cf. *Id*., p. 528.
[1079] Cf. J. L. PEACOCK, *The Anthropological Lens*, p. 60.
[1080] "Debates sobre el género", p. 282.
[1081] J. BUTLER, *El género en disputa*, (trad. española), p. 84. Y en otro lugar: "Hay que tener en consideración que el género, por ejemplo, es un «acto», por así decirlo, que es al mismo tiempo intencional y performativo (donde performativo indica una construcción contingente y dramática del significado)", p. 271; cf. también "Performative Acts and Gender Constitution", p. 519: "El género no es, de ninguna manera, una identidad estable; tampoco es el *locus* operativo de donde procederían los diferentes actos; más bien es una identidad débilmente constituida en el tiempo, una identidad instituida por una *repetición estilizada de actos*. Más aún, el género, al ser instituido por la estilización del cuerpo, debe ser entendido como la manera mundana en que los gestos corporales, los movimientos y las normas de todo tipo, constituyen la ilusión de un yo generizado permanente". Véanse también pp. 85, 158, entre otras muchas.
[1082] *Cuerpos que importan*, pp. 264 y 266. Así es como intitula el capítulo entero: *Hacerse pasar por lo que uno no es*, pp. 241-266.

> "El concepto clave en el pensamiento de Butler es el de performatividad: el género no es una identidad estable de la cual se siguen los actos, sino que es instituido a través de una serie de repeticiones de actos habituales. Es decir, el género no es algo que uno es, es algo que uno hace; es más una secuencia de actos que una forma de ser. El género de cada uno depende de lo que hace"[1083].

Pero vamos entreviendo que esta performatividad del *gender*, que se proclama capaz de conformar o performar el género de la persona, está sujeta a la dimensión de lo sentimental y lo volitivo: "Siento, luego quiero" y "quiero, luego soy"[1084], haciendo que el deseo último que procede del sentimiento anterior se identifique con la realidad, esto es, una medida de la razón desde el sentimiento, lo cual ya se da en la Escuela de Frankfurt[1085] y al mismo tiempo deja ver su excesiva carga emotivista. Así, el sentimiento expresado en la voluntad, y más tarde en el lenguaje, es el que forma la realidad ontológica, lo que cada uno *es*. Butler deja ver el argumento de alta carga volitiva, de nuevo apoyada en la novela Passing, donde pone en boca de sus personajes lo siguiente: "«Sé muy bien que esto no es posible, pero de todos modos lo deseo», una formulación que implica a su vez: «Precisamente porque no es posible, tanto más lo deseo»"[1086].

Sin embargo, este espíritu performativo butleriano parece no resultar original. En estas palabras de Butler parece latir de nuevo la semblanza de Nietzsche cuando ya afirmaba en el siglo XIX: "¡Nosotros, en cambio, queremos llegar a ser lo que somos – los nuevos, los únicos, los incomparables, los que se fijan su propia ley, los que se crean a sí mismos!"[1087] Tampoco dejan de resonar a este respecto las palabras de Sartre, anteriormente citadas[1088], o en términos de otra autora la misma propuesta sobre la naturaleza: "invention and reinvention of nature"[1089]. Cada uno atiende al mismo tema con terminología propia; así a esta nueva performación S. Firestone la denomina "programa ecológico revolucionario":

[1083] MARÍA LACALLE NORIEGA, "Género y persona. La disolución del sujeto", p. 157.
[1084] MAINE DE BIRAN sustituyó el "pienso, luego existo" cartesiano por el "siento, luego soy".
[1085] Cf. A. CORTINA, *La Escuela de Francfort*, pp. 137-138.
[1086] *Bodies that matter*, p. 171: "«I know very well that this cannot be, but I desire this all the same», a formulation which implies its equivalence: «Precisely beacause this cannot be, I desire it allt he more»"; *Cuerpos que importan*, p. 247.
[1087] F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia* 335, p. 244.
[1088] Cf. supra, pp. 111-112.
[1089] DONNA HARAWAY, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Introduction, p. 1.

> "What is called for is a revolutionary ecological program that would attempt to establish a *humane* artificial (man-made) balance in place of the natural one, thus also realizing the original goal of empirical science: human mastery of matter"[1090].

Como vemos, Firestone vuelve a insistir en la aparición de la 'tecnología liberadora' consistente en un dominio artificial sobre lo natural. En una línea más radical interviene Donna Haraway, y ésta constituiría el rostro de la cuarta ola transhumanista, quien aboga decididamente por incorporar la tecnología sobre esta cuestión del género, ya que las máquinas pueden funcionar sin tener en cuenta el género. Según su pensamiento, caducó el tiempo milenario de la biología determinista, la tecnología nos ha liberado de ella, y ya es la hora de que la ciencia defina los tipos de persona yendo más allá de "hombre" y "mujer", hasta llegar a la sinergia en que el hombre y las máquinas colaboren tan estrechamente que éstas se hagan más humanas y aquél más maquinal[1091].

Un párrafo de Andre Nye parece conjugar a la perfección aquellas palabras de Sartre relativas a que el ser humano se hace a sí mismo, con la performatividad de Butler:

> "A man (a person) becomes what he chooses to be, and what he becomes does not follow automatically from heredity, environment, pre-established personality traits, or social structure. What he becomes depends upon his freely made decisions to act and to think in a certain way. These decisions constitute his substance, a substance never absolutely fixed but always revisible in a new decision. (…) There are no absolutes where humans are concerned, no absolute future good, no absolute necessity of any kind, whether physical or metaphysical. When one focuses on subjectivity, what appears is a self in process into which is built no final goal or essence. Man is necessarily free, free to choose his own actions, his own project in the world, choices that he must make without guides. No God, no moral law, no political party, no external authority can make them for him"[1092].

[1090] *The Dialectic of Sex*, p. 192: "Lo que se necesita es un programa ecológico revolucionario que intente establecer un equilibrio artificial humano (creado por el hombre) en sustitución del natural, realizando así de paso el objetivo original de la ciencia empírica: el dominio humano de la materia".
[1091] Cf. DONNA HARAWAY, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*; cf. J. L. PEACOCK, *The Anthropological Lens*, p. 61.
[1092] *Feministh theory and the philosophies of man*, p. 79.

Por otro lado, hay ciertos sectores de la teología que han sido influenciados por la 'nodriza' de la teología feminista. Por ejemplo, Mary Daly[1093], autodenominada gnóstica, prefiere hablar de "liberarse del concepto de una naturaleza humana fija y estática, en favor de una visión evolutiva del hombre en el mundo"[1094]. De modo muy similar, un marxista moderno ha pretendido encorsetar esta teoría dentro del pensamiento cristiano afirmando que, "conforme a la «nueva» teología cristiana, el sentido de la existencia humana consiste en liberarse de la propia naturaleza y del propio pasado, a fin de estar libre para adoptar las propias decisiones"[1095].

La naturaleza está asociada a la realidad que nos precede, que nos nutre y que nos destina; análogamente, la cultura, siempre dentro de la naturaleza y en continuo diálogo sereno con ella, se relaciona con la voluntad capaz de cambiar ciertos elementos de la realidad. Sin embargo, la realidad natural contiene ciertos elementos inmutables que se desean modificar culturalmente. La aporía está servida: hay una inmutabilidad que no permite modificar lo inmutable por derecho natural. De este modo, se plantea cuestionar el carácter normativo y definitivo de la realidad[1096], asegurando que la realidad se irá formando subjetivamente, relativizando la solidez de la realidad y sublimando la autoridad de la voluntad (*Volo ergo sum*).

Así, la natura (representante de la realidad) se reemplaza por una cultura performativa (vocera de la volición) capaz de crearse a sí misma y deshacerse de los arcaizantes e imperialistas parámetros naturales. ¿Por qué? Según Nietzsche, "la naturaleza está exenta de valor"[1097]; según Beauvoir, "La nature est originellement mauvaise"[1098]; según Firestone:

> "Thus, the 'natural' is not necessarily a 'human' value. Humanity has begun to outgrow nature; we can no longer justify a maintenance of discriminatory

[1093] MANFRED HAUKE titula con esta expresión el capítulo cuarto de su *Teología feminista* dedicándolo por completo a la figura de Mary Daly, pp. 63-70.
[1094] Cf. *The Church and the Second Sex*, New York 1968, pp. 38, 10, 44; en MANFRED HAUKE, *La teología feminista*, pp. 63-64.
[1095] ROGER GARAUDY, *De l'anathème au dialogue*, Paris 1965, p. 44; en J. PIEPER, *Creaturidad y naturaleza humana*, p. 263.
[1096] Cf. J. BUTLER, "Variaciones sobre sexo y género", p. 209: "No tengo claro que la realidad sea algo establecido de una vez por todas".
[1097] *La gaya ciencia* 301, pp. 221-222.
[1098] S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sex I*, p. 234.

sex class system on grounds of its origins in Nature. Indeed, for pragmatic reasons alone it is beginning to look as if *we must* get rid of it"[1099].

Esto se ha aplicado a la sexualidad y se ha denominado como antropología. Culturalmente y por consenso se ha decidido que ya no existen el hombre y la mujer *in re*, ni *de iure naturale*. La dicotomía hombre-mujer pertenece al mundo conceptual del sexo, por tanto, habrá que salirse de este marco conceptual y natural del sexo, y confeccionar el nuevo escenario cultural del género, regido no ya por la natura sino por la voluntad que la suprime o moldea y que es creadora de cultura y de vida social. De hecho, hay quien ha sentenciado que "el género es la transformación de una polisexualidad biológica en una heterosexualidad culturalmente impuesta"[1100]. Esto confluye en que el sexo cromosómico no constituye el sexo que debe reconocerse a la persona[1101], por lo cual se distingue del sexo biológico (genitales) y del sexo social (género), siendo esto precisamente, por tanto, lo que permite al transexualismo la propuesta del cambio de genitales pero no de género (o sexo social). El cuerpo no es ya el elemento que otorga información determinante sobre la identidad personal, de modo que las hay quienes decretan que "no son mujeres, aunque tengan útero como todas las demás"[1102]. Por ello, como anunciaba Butler, "el cuerpo se convierte en nexo peculiar de cultura y elección"[1103]. El cambio de sexo a género arrastra al cambio de natura a cultura movido por la voluntad, ambos con una matriz común[1104].

Este mecanismo de la voluntad, del deseo, permite eliminar, o al menos escapar (d)el imperialismo biologicista, determinista, naturalista y dualista, e implantar el nuevo marco social donde se puede elegir libremente lo que cada uno quiere ser. Por esto, todos nacemos con un sexo, pero no con género; el género, al ser performativo, es adquirido[1105] y reviste la verdadera importancia. De hecho, la misma teoría afirma que el "concepto *gender* surgió para desmitificar la categoría sexo y contribuir a la comprensión de la

[1099] SHULAMITH FIRESTONE, *The Dialectic of sex*, p. 10: "Lo «natural» no es necesariamente un valor «humano». La humanidad ha comenzado a sobrepasar a la naturaleza; ya no podemos justificar la continuación de un sistema discriminatorio de clases por sexos sobre la base de sus orígenes en la Naturaleza. De hecho, por la sola razón de pragmatismo empieza a parecer que debemos deshacernos de ella".
[1100] J. BUTLER, *Gender Trouble*, p. 75
[1101] Cf. Thompson y Thompson, (1968) 1975, p. 182; cit. en Martín Casares, p. 65.
[1102] SIMONE DE BEAUVOIR, *El segundo sexo I*, p. 47; "Por lo tanto, no todo ser humano hembra es necesariamente una mujer", pp. 47-48.
[1103] "Variaciones sobre sexo y género", p. 200.
[1104] Cf. MARTÍN CASARES, *Antropología de género*, p. 64.
[1105] Cf. SIMONE DE BEAUVOIR, *El segundo sexo I*; cf. J. BUTLER, *Gender Trouble*, p. 111: "No one is born with a gender–gender is always acquired".

naturaleza social de la identidad sexual construida culturalmente"[1106], es decir, el género viene a ser una culturización (o interpretación cultural[1107]) del sexo natural, un amplio abanico de propuestas que se despliegan a raíz de un único eje sexual[1108]. Al renegar de su dimensión natural, "el género es una construcción que reiteradamente disimula su génesis"[1109]. Donna Haraway, apoyándose en Zoe Sofoulis, viene a decir que el sexo y la naturaleza se reducen a ser como el trampolín o la materia prima del género y la cultura respectivamente:

> "La naturaleza es sólo la materia prima de la cultura, apropiada, reservada, esclavizada, exaltada o hecha flexible para su utilización por parte de la cultura en la lógica del colonialismo capitalista. De manera similar, el sexo es únicamente la materia del acto del género"[1110].

Por tanto, se trata de un paso del sexo al género y de la natura a la cultura:

Sexo → género

Natura → cultura (voluntad)

Y según Lévi-Strauss este paso se da por la aptitud del hombre para entender las relaciones biológicas en formas de oposición:

> "El paso del estado de Naturaleza al de Cultura se define por la aptitud que tiene el hombre para concebir las relaciones biológicas en forma de sistemas de oposiciones: la dualidad, la alteridad, la oposición y la simetría, presentadas en formas definidas o imprecisas, no son tanto fenómenos que hay que explicar como imperativos fundamentales e inmediatos de la realidad social"[1111].

Esta suplantación facilita una nueva *Weltanschauung*, una nueva antropología donde, más que el cambio de sujeto, trae un cambio de raíces, es como una especie de injerto de la especie humana en otro *humus*. Como vemos, está sistematizado, parece ser una amalgama de fenómenos donde nada es casual sino causal, pues todas las causas se

[1106] MARTÍN CASARES, *Antropología de género*, p. 65.
[1107] Cf. J. BUTLER, *Gender Trouble*, p. 7.
[1108] Cf. J. BUTLER, *Gender Trouble*, pp. 111-112: "Gender is the variable cultural construction of sex, the myriad and open possibilities of cultural meaning occasioned by a sexed body".
[1109] J. BUTLER, *Gender Trouble*, p. 140.
[1110] *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, p. 198.
[1111] LÉVI-STRAUSS, *Las estructuras elementales del parentesco*; cit. en S. BEAUVOIR, *El segundo sexo I*, pp. 51-52.

encuentran entretejidas en no casual urdimbre para converger en un mismo interés común y programado.

Sin embargo, después de todo lo expuesto, nos fijamos en que Butler comienza a justificar a Simone de Beauvoir (y a Merleau-Ponty), de cuyo pensamiento ella participa plenamente, afirmando que "en ambos contextos, la existencia y la realidad de las dimensiones materiales o naturales no son negadas sino replanteadas"[1112], confesando igualmente que su tarea es explicar cómo los actos corporales específicos construyen el género[1113]. Antes de acabar el capítulo nos permitimos objetar algo en este espacio. Después de constatar en las páginas anteriores que la performatividad no es más que una deslegitimación de la información original que aporta el sexo natural de cada persona y que ha de ser negada para la propia creación del género que puede coincidir o no con aquel sexo originario, no es de recibo afirmar lo contrario dándole un baño de palabras atenuantes asegurando que "la existencia y la realidad de estas dimensiones materiales o naturales no son negadas sino replanteadas". Por tanto, por mucho que la negación se recubra de "reconceiving" (replanteamiento), esta performatividad del género tiene todos los visos de una negación que no sólo es lingüística.

4.5.2. Objeciones que emergen

Llegados a este punto, en cuanto a lo desarrollado sobre la performatividad del género, nos asaltan un par de preguntas que tratamos de resolver:

1.- Dado que la performatividad está tomada del arte teatral de "hacerse pasar por lo que uno no es" en términos de Butler, ¿cómo se nos puede convencer de que aquello que se está "performando" corresponde con un ápice de la realidad, especialmente si el capítulo posterior de su mismo libro se denomina *Discutir con lo real*[1114]? ¿Acaso no consiste el arte del *performance* teatral en adoptar un *role play* ajeno a la realidad y hacerse pasar por lo que uno no es? ¿Qué tipo de credibilidad puede presentar aquel que a sabiendas se hace pasar por lo que no es y desea que le reconozcan por aquello por lo que se hace pasar y sin embargo reconoce desde el principio que no es? ¿Puede ser que también se esté confundiendo la realidad con un papel que hay que interpretar?

[1112] "Performative Acts and Gender Constitution", p. 520: "Not denied but reconceived".
[1113] Cf. *Id*., p. 521.
[1114] Cf. *Bodies that matter*, pp. 187-222; *Cuerpos que importan*, pp. 267-311.

2.- En cuanto a la construcción y la identidad del género, como resultado de esos "actos corporales específicos", nos aborda una pregunta que concierne a los más débiles. ¿Qué hay de aquella persona enferma o inconsciente desde la infancia o desde un accidente que, por una desafortunada merma de voluntad y falta de autonomía o por cualquier incapacidad mental, no puede protagonizar ese complejo proceso volitivo y esos "actos corporales específicos" que construyen el género? ¿Acaso quedará huérfana del género que le pudiera corresponder y presa de la tiranía de su presunto sexo natural? ¿Acaso no podrá el género salvarle del imperialismo de su sexo biológico original? A lo que (la lógica de) Butler seguramente respondería que el sexo siempre fue género[1115]. Pero esta respuesta apunta más hacia una negación que hacia un replanteamiento del sexo, ya que claramente se omite la esencialidad originaria y perpetua del sexo y a lo que tiende es a una traslación de conceptos, como ya hemos señalado, legitimando lo convencional y rechazando lo creacional:

~~Sexo~~ → Género

~~Natura~~ → Cultura (voluntad)

De modo que, se deduciría que el género, como "proyecto sutil, laborioso, encubierto, proceso impulsivo"[1116], no da cabida a aquellas personas que, por la propia limitación de un estado extremo de padecimiento o parálisis o coma, no pueden participar de esos razonamientos que determinan la pertenencia a un género u otro a través de "actos corporales específicos", tan específicos que resultan imposibles para una persona impedida, en estado de coma, por poner un ejemplo, o con cualquier otro impedimento neurológico, mental o corporal, o que no disponga integralmente de su voluntad por cualquier tipo de problema. ¿Se pensó alguna vez en estas personas al elaborar las teorías *gender*? ¿Acaso no son los suyos *cuerpos que importan*? Todo apunta a que no, ya que, más bien, se les invita a tomar la puerta de la eutanasia. Con pretensión holística y cierto tono militante escribe Beatriz Gimeno: "Luchamos para transformar la ciudad de manera que finalmente nos acoja a todos"[1117], pero la realidad es que esta inclusividad "omniabarcante" no acoge a una gran parte de los enfermos discapacitados, lo cual constituye un sector importante de la sociedad. En esta exclusión estarían presentes tanto

[1115] Cf. J. BUTLER, *Gender Trouble*, p. 8; cf. J. BUTLER, "Sex and Gender in Beauvoir's Second Sex", *Yale French Studies. Simone de Beauvoir*, Witness to a Century, nº72, invierno de 1986.
[1116] BUTLER define el complejo proceso del género con estos adjetivos, cf. "Variaciones sobre sexo y género", p. 198.
[1117] "El matrimonio entre personas del mismo sexo desde la disidencia sexual", p. 59.

los niños como adultos y ancianos que, por cualquier parcial o total inconsciencia o falta de autonomía, no pudieran ejercer ese complejo proceso volitivo que conlleva el género. En tal caso, el género no es tan inclusivo como vende. Aquí convendría recordar una célebre sentencia de Jérôme Lejeune: "Debemos ser claros: La calidad de una civilización se mide por el respeto que le profesa al más débil de sus miembros. No existe ningún otro criterio". No nos detenemos en un torrente de conclusiones que de aquí se deducen y que merecerían más espacio.

3.- Por otro lado, nos invade otra pregunta a la que tratamos de responder. Si, como se ha visto, la carga genética y biológica resulta irrelevante o, al menos, un dato secundario para la teoría de género, ¿por qué se pone tanto empeño en recurrir a hormonar e intervenir quirúrgicamente a las personas, e incluso (cada vez más) a niños, cuando se presentan casos o indicios de lo que se denomina como disforia o incongruencia de género? ¿Por qué se tiende cada vez más a estas medidas tan invasivas, a estas atenciones biológicas, en un sistema que ignora o relativiza el *datum naturalis* de la biología? Y lanzamos otra pregunta: ¿Acaso no se pretende, con este procedimiento, suplantar aquella realidad natural originaria (biológica) por otra artificial, más acorde al *género sentido*, que finalmente y después del tratamiento acabe refrendando con éxito las teorías de identidad del género?

A primera vista, desde cualquier postura, se podría considerar incoherente este pensamiento junto con este procedimiento, es decir, partir desde la base de la deslegitimación antropológica del dato biológico sexual y originario y simultáneamente proceder a la hormonación y a la llamada cirugía de reasignación sexual de las personas para alterar esa carga biológica inscrita en lo genético y expresada en lo hormonal y en lo genital. De aquí nuestra pregunta, ya que, si la dimensión biológica no es vinculante para la identidad de la persona, ¿a qué tanto interés en modificarla para que cuadre con los sentimientos y la voluntad del sujeto? Esto es, si "el género se halla desalojado del sexo"[1118], ¿para qué buscar el beneplácito del cuerpo en un régimen que no secunda la natura corporal? De hecho, como vimos, según Butler, se puede ser mujer en un cuerpo de hombre y viceversa, por lo que no resultaría necesario el testimonio del cuerpo que ratifique lo impuesto por el género. Otro tanto ocurre con las técnicas de reproducción asistida: si la biología no importa, ¿por qué las parejas homosexuales se empeñan en

[1118] J. BUTLER, "Variaciones sobre sexo y género", p. 193.

“fabricar” hijos con su propio “material genético”? Parece evidenciarse la incoherencia por sí misma.

Sin embargo, a medida que seguimos tirando del hilo, teniendo igualmente en cuenta los postulados del género, vemos más congruencia de lo que hemos expresado en el párrafo anterior. Ciertamente, la biología interpreta un papel secundario, pero no nulo en todo este *performance*. El *quid* parece estar no tanto en el arrinconamiento de la biología cuanto en su servidumbre bajo la voluntad y el sentimiento del sujeto, esto es, en que la cultura (voluntad, sentimientos, afectos, identidad…) someta inexcusablemente bajo su dominio a la natura (biología, sexo, genes) de forma que ésta llegue a participar y secundar lo que dictamine aquélla. Y si para esto se ha de llegar a la hormonación y a la cirugía con el fin de que el cuerpo se asemeje a lo que dicte la voluntad, resultará del todo coherente y además un éxito de la ciencia, capaz de imponerse sobre el imperialismo biologicista. Parece resultar así que el *gender*, siempre denunciante de la imposición sexual biológico-natural, pretende traer otra imposición: la del género (voluntad) sobre el cuerpo (natura); esto es, deshacerse de una imposición natural para crear otra imposición confeccionada, consensuada, artificial, volitiva.

De esta toma de posiciones se desprende el dualismo antropológico del que parte el género. No se trata precisamente del dualismo platónico cuerpo-alma sino de una variación a cuerpo-voluntad que abriga un materialismo histórico. La existencia o no del alma viene a ser algo irrelevante para el género, sin embargo, ese papel transcendental del alma, viene a ser suplantado por la voluntad (milenariamente denominada como potencia del alma). Al expulsar el alma de la constitución antropológica o al reducirla a sola voluntad, el *gender* expulsa asimismo aquello que unifica y acomuna a toda la especie humana, quedándose con el cuerpo como denominador común regido por la voluntad, la cual obviamente no opera del mismo modo en todos los seres humanos. En este nuevo dualismo antropológico cuerpo-voluntad, es la voluntad la que informa y define la esencia del cuerpo, un cuerpo que, con reminiscencias de antiguos regímenes esclavistas, acata todo lo dispuesto por la voluntad aun atentando contra su propia naturaleza.

Por tanto, en este deseo de que el cuerpo asimile todo lo dispuesto por la voluntad, se deduce la presencia de un claro dualismo antropológico donde en el fondo no deja de latir el anhelo de una unidad antropológica propia de todo ser humano.

4.5.3. Anclaje en la percepción y centralidad del yo

"Buscarme yo mismo y saber quién era y quién y cómo soy ahora, para que me transforme de nuevo en lo que era"

Hechos de Tomás 15, 3

Un proceso autorredentor busca una salvación (/liberación) individual olvidándose de la comunitaria, suele llevar un programa egoísta, centrado en el propio yo, que contradice precisamente aquellas indicaciones de San Agustín, traduciéndose en un amor a sí mismo hasta el olvido de los demás. En el gnosticismo, este camino autodivinizador se daba a través del autoconocimiento.

Aquella noción de inmanencia y transcendencia nos conduce a la autocomprensión de la persona en ambas antropologías. Debido a la extrema preferencia por la transcendencia y a la relativa negación de la inmanencia, se puede otear una particular vivencia del yo que parece girar en torno a sí mismo.

Retomamos de nuevo aquello de Romero Pose: "El gnóstico, por medio del conocimiento-iluminación, se siente un ser que participa de la naturaleza de Dios, es *naturaliter* divino"[1119]. Debido a que en la concepción gnóstica saber equivale a ser, lo cual sólo es propio de Dios, es el conocimiento de sí mismo y de Dios el que diviniza al gnóstico. Este aspira al conocimiento pleno de lo divino y al conocimiento pleno de sí mismo para acabar confundiéndose con la divinidad. En el gnosticismo la posesión del autoconocimiento marca mucho más que una simple distinción, pues "en tanto no se conoce el «yo» verdadero se carece de todo"[1120]. Por ello, el Evangelio de Tomás tiene sentencias como esta otra: "el mundo es indigno de quien se ha conocido a sí mismo"[1121].

Ofrecemos un fragmento sugerente de Monoimo el Árabe a Teofrasto, recogido por Hipólito de Roma, al cual le aconseja que abandone la búsqueda de Dios y empiece por la de sí mismo por sí mismo (ζήτησον αὐτὸν ἀπὸ (σ)εαυτοῦ) para encontrar la salida de

[1119] EUGENIO ROMERO POSE, *Raíces cristianas de Europa*, San Pablo, Madrid 2006[2], p. 64.
[1120] *Evangelio de Tomás*, logion 3; R. TREVIJANO, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, p. 226.
[1121] *Evangelio de Tomás* 111.

sí mismo (ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν διέξοδον εὑρών), esto es, un *iter* autorreferencial y solipsista propiamente gnóstico:

"«(Εἰ θέλεις ἐπιγνώναι τὸ πᾶν,) καταλιπών ζητεῖν θεόν κατὰ κτίσιν καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια, ζήτησον αὐτὸν ἀπὸ (σ)εαυτοῦ, καὶ μάθε τίς ἐστιν ὁ πάντα ἁπαξαπλῶς ἐν σοι ἐξιδιοποιούμενος καὶ λέγων [ὁ θεός μου,] ὁ νοῦς μου, ἡ διάνοιά μου, ἡ ψυχή μου, τὸ σῶμά μου· καὶ μάθε πόθεν ἐστι τὸ λυπεῖσθαί (σε) καὶ τὸ χαίρειν, καὶ τὸ ἀγαπᾶν καὶ τὸ μισεῖν· καὶ τὸ γρηγορεῖν (σε) μὴ θέλοντα καὶ τὸ νυστάζειν μὴ θέλοντα, καὶ τὸ ὀργίζεσθαι μὴ θέλοντα καὶ τὸ φιλεῖν μὴ θέλοντα. καὶ ἂν (πάντα) ταῦτα», φησίν, «ἐπιζητήσῃς ἀκριβῶς, εὑρήσεις αὐτόν ἐν (σ)εαυτῷ, ἐν (ὄντα) καὶ πολλά, κατὰ τὴν κεραίαν ἐκείνην (τὴν μίαν), ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν διέξοδον εὑρών»"[1122].

"(Si quieres [re]conocerlo todo,) cesa de buscar a Dios y a la creación y cosas por el estilo, y búscate a ti mismo desde ti mismo, y aprende quién es el que en tu seno se apodera de todas tus cosas sin excepción mientras dice: mi Dios, mi intelecto, mi pensamiento, mi alma, mi cuerpo. Aprende de dónde viene el entristecerse y el alegrarse, el amar y el odiar, el velar y el dormir sin pretenderlo, el airarse y el bienquerer sin pretenderlo. Si tales cosas buscas con diligencia, hallarás en tu propio seno la unidad y la multiplicidad de acuerdo con aquel trazo único, y entonces encontrarás la salida de ti mismo".

Se trata de una especie de reformulación de aquel γνῶθι σεαυτόν[1123], pues, mientras el oráculo délfico indicaba originalmente el peligro que para un hombre entrañaba tomarse por un dios, el gnóstico tomaba la máxima no sólo en un sentido distinto sino además opuesto[1124]. Como ha expresado un experto, para el gnóstico: "«To know», now means «to become that same reality that is known», to be transformed through enlightenment into the actual object of knowledge, overcoming and removing the dichotomy between subject and object"[1125].

[1122] HIPÓLITO, *Refutatio* VIII, 15, 1-2; Marcovich, p. 335.
[1123] Cf. PLATÓN, *Protágoras* 343a-b; *Cármides* 164d-e; *Fedro* 229e; *Filebo* 48c; *Timeo* 72a; *Leyes* XI, 923a.
[1124] Cf. FERNANDO BERMEJO RUBIO, *La escisión imposible. Lectura del Gnosticismo Valentiniano*, p. 174.
[1125] GIOVANNI FILORAMO, *A History of Gnosticism*, p. 41.

Filoramo hace ver que para la mentalidad gnóstica el conocimiento es algo más que un proceso intelectual, llega a ser una transformación espiritual que acaba en la salvación del cognoscente y que integra su origen con su fin:

> "Rather than a cognitive procedure of the intellect alone, Gnostic knowledge is experience, a lived experience of spiritual regeneration. It is a transforming knowledge, whose immediate effect is salvation. To know, in fact, is to know one's own origin, who one truly was at the beginning. And to know one's own *archē* (beginning) is also to know one's own *telos*, or end; the destiny that awaits will be reunion with the celestial counterpart of one's ego, the definitve return to the divine world, one's real homeland"[1126].

E. Romero Pose coincide con Filoramo y demás expertos:

> "Para el gnóstico lo único verdaderamente importante y perfecto es el *yo*. Y éste, como una parte de la divinidad, que se encuentra aprisionada en medio de un mundo sin consistencia propia. La experiencia gnóstica consiste, en última instancia, en una lucha entre la subjetividad y la objetividad. (…) El yo conocido es el yo salvado frente a la inconsistencia de un mundo transido por la ignorancia"[1127].

La ausencia de este autoconocimiento, tan preciado entre gnósticos, confinaba a la persona a una carencia de la riqueza de la realidad divina, a quedar preso en la pobreza de una materialidad inevitable[1128], en la *agnoia*[1129]. Las fuentes señalan a que en la coherencia interna del gnóstico hay un carácter egocéntrico y un papel capital de la noción del "yo"[1130]. Filoramo ha seguido a Puech afirmando:

[1126] *Id.*, p. 41. De modo similar en IGAL HALFIN, *From Darkness to Light*, p. 57: "Gnostic knowledge extended the basic notion of the divine nature of man into a narrative of his origin and destiny, and then into a complete theory of the driving forces of cosmic history. Man had to recognize both the divine spark in himself and the link between his soul and the divine element if he was to achieve salvation".

[1127] "El pensamiento teológico de San Ireneo de Lión. El gnosticismo, madre de todas las sectas", p. 592.

[1128] Cf. R. TREVIJANO, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, p. 227: "El que no llega a reconocerse en la perspectiva gnóstica carece de la riqueza de la realidad divina. No sólo está inmerso en la pobreza de la materialidad, sino que forma parte de ella".

[1129] Cf. FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, p. 40: "Ocultación, desconocimiento o ignorancia tienen el mismo significado de condena y hacen al hombre psíquico y carnal no abierto, y condenado, por ello, con sus sombras".

[1130] Cf. H.-CH. PUECH, "Phénoménologie de la Gnose", p. 192: "On a insisté sur leur cohérence interne, le caractère cyclique et égocentrique de leur construction, le rôle capital qu'y joue la notion de «moi» intemporel…".

> "In their radical introspectivity, the gnostics attributed an importance to the Self as ontological foundation of the individual which had been ignored until then, so that they can be defined, following a famous definition of H.Ch. Puech, as an Ego in search of its Self[1131]"[1132].

Rescatamos un ejemplo de la importancia de este autoconocimiento gnóstico en una supuesta frase de Jesucristo a Tomás:

> "Por eso, mientras me acompañas, aunque no acabes de comprender, ya has llegado a conocer y serás llamado, «el que se conoce a sí mismo». Pues el que no se ha conocido a sí mismo no ha conocido nada, pero el que se ha conocido a sí mismo ha logrado a la vez conocimiento sobre el Abismo del Todo"[1133].

Esto es, "a través de su «yo» el gnóstico ve a Dios"[1134]. Por norma general, no hay centralidad del yo sin una entronización del deseo engendrado y sin una voluntad que atienda a sus constantes antojos. Por ello, y sin posibilidad de ser de otro modo, el yo gnóstico se encuentra atravesado por el deseo, un deseo egocéntrico. Así, podemos recordar, como nuevo destello de relación entre ambas antropologías que, para el gnóstico, "la «vita» naturale si basa anzitutto sul «*desiderio*», inteso principalmente come appetito sessuale"[1135]. Y más adelante, Aldo Magris vuelve a enfatizar que el deseo constituye un eje vertebrador del pensamiento gnóstico: "Torniamo così al tema del *desiderio*, che è il punto centrale della concezione gnostica del mondo"[1136]. Magris llega a añadir en otro lugar, ahora atendiendo a la religiosidad, que el estilo gnóstico podría definirse como "solipsista" en cuanto no configura relaciones "horizontales" con el prójimo ni "verticales" con el Ente superior, que el gnosticismo excluye por principio lo que Schleiermacher llamaba "sentido de absoluta dependencia" de Dios (*Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit*)[1137]. Ya no resulta llamativo que el gnóstico parta de la existencia de Dios para después negar a Dios y finalmente suplantar a Dios, pues "el único

[1131] H.-CH. PUECH, *Sulle tracce della gnosi*, Adelphi, Milano 1985, pp. 421-422.
[1132] GIOVANNI FILORAMO, "The Transformation of the Inner Self in Gnostic and Hermetic Texts", p. 138.
[1133] *Libro de Tomás, el Atleta* 138, 14-18; en *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi II*, A. Piñero (ed. y trad.), Trotta, Madrid 1999, p. 275.
[1134] R. TREVIJANO, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, pp. 227-228.
[1135] ALDO MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, p. 317.
[1136] *Id.*, p. 356.
[1137] *Id.*, p. 467.

Dios que él está dispuesto a reconocer es aquél en quien puede encontrarse él mismo, aquél que es o que se ha hecho como él"[1138].

Asimismo, consideramos que no es erróneo atribuir al pensamiento gnóstico una apreciación que ha señalado Franz Von Baader y que ha recordado Robert Spaemann: la conexión entre conocimiento y cohabitación[1139], esto es, el conocimiento consiste en hacerse uno con el otro[1140]. De ahí, se explica mejor la pretensión del gnóstico de conocer a Dios para "llegar a ser Dios"[1141] y equipararse a Cristo. Conocer a Dios íntegramente implica serlo. Este parangón con Cristo incluye afirmaciones como la del neognóstico Harold Bloom: "todos nosotros poseíamos una doble naturaleza: dios y hombre, con una reciprocidad que se movía entre ambos aspectos"[1142]. Este proceso no casual de autodivinización a través de la gnosis está claramente sustentado de principio a fin por una sublimación del ego.

Sin embargo, dado que lo principal consistía en conocerse a sí mismos y (para llegar a la divinidad conocer también) a Dios, hay que recordar aquello de San Agustín: "Quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur"[1143], por lo que ellos mismos reducían a Dios por medio de su pobre conocimiento y sus pintorescas certezas. Así todo, quizás como consecuencia de estos vacíos trayectos, San Ireneo ridiculizaba a quienes se daban de plenos conocedores (γνωστικοί)[1144] de la divinidad y la humanidad afirmando de ellos: "Ni conocen a Dios, ni se conocen a sí mismos"[1145].

En el *gender*, de modo muy similar al proceso gnóstico, el autoconocimiento también implica una liberación de la persona, en esta ocasión de las cadenas de su

---

[1138] *Id.*, p. 468.
[1139] Cf. F. VON BAADER, "Über die Analogie Erkenntnis- und des Zeugungstriebes", en *Sämmtliche Werke*, F. Hoffman (ed.), vol. 1, Leipzig 1854, pp. 39-48.
[1140] Cf. ROBERT SPAEMANN, "Teleología natural y acción", p. 275. Esta asociación es bien frecuente en la Biblia, donde conocer equivale a una unión íntima. Cf. Gn 4, 1: "Adán conoció a Eva, su mujer, que concibió y dio a luz a Caín"; *Lc* 1, 34: "¿Cómo será eso si no conozco varón?"; *Mt* 25, 12: "En verdad, en verdad os digo, no os conozco"; *Mt* 7, 23. De esta asociación se deduce mejor la gravedad de la triple negación de Pedro a Jesús: "No lo conozco" (Lc 22, 54-62).
[1141] Cf. *Zostriano* 53; *Corpus Hermeticum* XIII, 10; A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, p. 468.
[1142] Cit. en DALMACIO NEGRO, *El mito del hombre nuevo*, p. 394. EUGENIO ROMERO POSE afirma que Bloom se inspira en los esquemas gnósticos valentinianos, cf. "El pensamiento teológico de San Ireneo de Lión", p. 589.
[1143] *De Civitate Dei* XII, 18: "Cuanto por la ciencia es comprendido, se limita por la comprensión del cognoscente".
[1144] Por ejemplo, los naasenos, quienes se autodenominaban gnósticos cf. HIPÓLITO, *Refutatio* V, 11: "ἑαυτοὺς γνωστικοὺς ὀνομάζοντες". Igualmente, SAN AGUSTÍN comenta que los gnósticos se (vana)gloriaban de ser llamados así a causa de la superioridad de su conocimiento, cf. *De haeresibus* 6: "Gnostici propter excellentiam scientiae sic se apellatos esse, vel apellari debuisse gloriantur".
[1145] AH IV, 38, 4.

biología, del determinismo natural, del imperialismo corporal. Sin embargo, en el género este autoconocimiento se presenta más bajo el palio de la autocomprensión a partir de las emociones, afectos, impulsos, orientación sexual e identidad del yo. Estas mociones experimentadas son asumidas por la potencia volitiva, y todo lo que emane de la voluntad queda consagrado a la realidad. Una vez sugerido lo volitivo como real, adopta, como ya se ha expuesto, un lenguaje social y jurídico, listo para pasar al plano legislativo y a la "ontología" de cada cual. Una autora feminista, al basar su libro en entrevistas a determinadas personas sobre su vivencia del género, llega a reconocer el peligro de esta primacía del yo:

> "Un balance más sereno de las reacciones recibidas me permitiría concluir que la antropología del cuerpo tiene, entre otros, un riesgo, un peligro, sobre el que es necesario estar bien alerta, como es la vanidad, el narcisismo implícito y explícito, tanto por parte de la/el investigadora/dor como por parte de las personas entrevistadas, que refleja de alguna manera el narcisismo general de nuestra propia cultura"[1146].

Hay que reconocer que tanto el autoconocimiento como la autocomprensión son un grado importante y positivo en la psicología y la antropología que favorecen la madurez de la persona en su construcción y trayecto vital. Sin embargo, ambas cualidades se vuelven inútiles al ignorar su teleología, es decir, cuando estorban a su propio fin (*télos*), cuando desoyen la realidad natural (*logos*) y cuando absolutizan las propias consideraciones racionales, por un lado, o sentimentales, afectivas y emocionales, por otro, que se arrogan el poder de proporcionar la única información válida sobre la persona. La vehemencia de los impulsos y emociones predica bastante del grado de su intensidad, pero no necesariamente de su acierto. Desde el mayor respeto a la conciencia y a las voces interiores, hay que decir que nadie que únicamente se escucha a sí mismo es capaz de madurar integralmente y realizarse como persona. O como alguien ha dicho: "Identificar al ser humano desde su autoconciencia hace que desaparezca la realidad"[1147].

Por ello, si nuestra identidad (sexual o de otra índole) parte de un autoconocimiento y una autoconciencia que no coincide con la realidad ni con el testimonio razonable y

[1146] MARI LUZ ESTEBAN, *Antropología del cuerpo*, p. 40. La intuición de la autora es perfectamente justificada, y, de hecho, acierta de lleno en su conjetura, pues se puede encontrar a lo largo del libro multitud de discursos centrados en el ensimismamiento del yo de quienes intervienen. Por ejemplo, cf. p. 213.
[1147] ENRIQUE EDUARDO BURGUETE MIGUEL, "Revisión crítica de la ideología de género a la luz del realismo metafísico", p. 34.

benévolo de quienes nos rodean, nos estamos saliendo del marco de la realidad y nos insertamos en el marco de la ensoñación cuyo epicentro es la entronización narcisista del ego. Por esta razón, Burguete ha escrito además que:

> "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"[1148].

Lo cual coincide con aquello de Feuerbach: "Dudo de aquello que veo yo solo, siendo seguro únicamente aquello que también otro ve"[1149]. Precisamente, por ser algo más que nuestra propia subjetividad y nuestra autopercepción, necesitamos educación, esto es, una alteridad en quien nos podamos reflejar y que nos ayude a dilucidar nuestro propio yo en base a una misma realidad como *humus* común. Sin esta alteridad objetiva y sin este marco natural, el hombre es presa de convertirse en rey de sus propias fantasías. Por ello, Burguete insiste tanto en esta necesidad de la educación[1150], porque nuestra propia subjetividad, al ser un estadio de nuestra reflexión, no nos asegura ni nos garantiza de forma integral nuestro propio yo. En definitiva, necesitamos del otro yo para nuestro autoconocimiento.

Esta tendencia a conocerlo todo ha sido una constante desde hace siglos, pues ya Kant consideró el noble *sapere aude* griego como nervio de la Ilustración, convertido en el "ya sé lo que soy y lo que seré" de Hegel, Comte y Marx, siendo este un punto de conexión importante entre la divergencia de estos autores[1151].

Por tanto, se percibe en ambas antropologías un entusiasmo en su más profundo sentido etimológico[1152], pues, ambos tienen en tan alta estima el propio yo hasta el punto

---

[1148] *Id.*, p. 35.
[1149] L. FEUERBACH, *Grundsatze der Philosophie der Zukunft*, 1843; *Principios de la filosofía del futuro*; José María Quintana Cabanas (trad.), PPU, Barcelona 1989, n. 41, p. 133.
[1150] "Revisión crítica de la ideología de género a la luz del realismo metafísico", pp. 34-35.
[1151] Cf. PEDRO LAÍN ENTRALGO, *Antropología médica para clínicos*, Salvat, Barcelona 1985, p. 504.
[1152] El término "entusiasmo" procede del griego ἐνθουσιασμός que viene a significar algo así como un estado de arrebato y posesión divina, pues ya desde la antigüedad connotaba estar "lleno de Dios". Quizás ese entusiasmo pueda aplicarse y distinguirse en dos contextos. Por un lado, el de quien se cree lleno de Dios a pesar de estar en las antípodas y se mantiene entusiasmado en su error. Por otro, el entusiasmo que aviva el corazón de aquél que verdaderamente acoge esa presencia divina en lo profundo del corazón. Cf. también PHEME PERKINS, *The Cambridge Dictionary of Christianity*, Daniel Patte (ed.), p. 369.

de que unos se equiparan con Dios y otros aprovechan los nobles servicios de la subjetividad para intentar controlar la realidad de un modo más caprichoso que divino, llegando de nuevo tanto a la caricatura divina como humana. Se trata de dos sistemas centrados en el yo, no como una premisa para un sano autoconocimiento, sino como centralidad narcisista que, por la obsesión del conocimiento del ego y, precisamente, por la propia incapacidad de encontrar razones en torno al yo que satisfagan su inteligencia y/o sus emociones, se aliena y se enemista consigo mismo. Por ello, "el punto de partida de la antropología gnóstica es la conciencia de alienación"[1153] y la disconformidad[1154] que mucho se parece al enajenamiento propiamente existencialista hacia este mundo o a la alienación del *gender* hacia su propia naturaleza.

Ya explicaba Cicerón lo que es la alienación en una breve explicación que casa bien con las dos antropologías que presentamos:

> "Y necesariamente, si alguien es enemigo de sí mismo, tendrá por malas las cosas que son buenas, y, al contrario, por buenas las que son malas, y huirá de lo apetecible y apetecerá lo repulsivo; lo cual es indudablemente arruinar la vida"[1155].

Cabría concluir que ambos sistemas enaltecen de modo similar un subjetivismo desatado "donde solo interesa una determinada experiencia o una serie de razonamientos y conocimientos que supuestamente reconfortan e iluminan, pero en definitiva el sujeto queda clausurado en la inmanencia de su propia razón o de sus sentimientos"[1156].

4.6. Conocimiento ¿o tecnociencia?

4.6.1. ¿Teoría de género como nueva gnosis? La brecha de la tecnociencia

"El cientificismo siguió siendo hasta nuestros días uno de los movimientos gnósticos más fuertes de la sociedad occidental"

[1153] R. TREVIJANO, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, p. 247.
[1154] *Id*., p. 247: "Atenazado por la existencia presente y a la par hondamente disconforme, el gnóstico va a descubrir lo bueno y divino como algo «nuevo», «desconocido», «ajeno al mundo». Lo paradójico es que lo descubre dentro de sí mismo".
[1155] *Del supremo bien y del supremo mal* V, 10, 28.
[1156] FRANCISCO, *Evangelii Gaudium* 94; *Gaudete et exsultate* 36.

Como se ha visto, el gran soporte del gnosticismo se asentaba sobre el núcleo de la ciencia (*scientia*, γνῶσις, conocimiento), lo cual le aseguraba al gnóstico desde la salvación hasta la misma esencia divina. Por otro lado, la teoría de género presenta, con el fiel apoyo de la tecnología modernista, varios goznes antropológicos: cultura, sexualidad, igualdad, feminismo, noción de persona… De este modo, un bastión en el que se funden la ciencia gnóstica y la tecnología moderna que sirve al género resulta ser la tecnociencia. Una tecnociencia que ha ido evolucionando hacia la tecnocracia ¿Y qué es la tecnocracia sino el culto a la *eficacia* de la tecnología?[1157] Se entiende aquí por *eficacia* la capacidad de cumplir los objetivos sin atender a los medios. La teoría de género, conociendo el potencial venidero de la tecnología[1158] –y esperándolo desde hacía bastantes décadas[1159]– ha cedido el paso a la tecnociencia y hoy nadie se opone a la autoridad de la tecnocracia.

Pero, ¿qué posee esta nueva gnosis que no tenía la antigua? ¿Qué novedad, qué añadidura trae esta gnosis moderna con tintes de género? F. Hadjadj asegura que se trata del paso del *saber* al *hacer*, esto es, de la *Gnosis* a la *Praxis*:

> "Para los gnósticos antiguos, no se podía *hacer* nada con este mundo; se trataba de despegarse de él por el espíritu. Para los nuevos gnósticos prácticos, hay que *hacer* contra *nacer*, y eso sin tener miedo a *duplicar* la desgraciada obra del «aciago demiurgo». Para ellos, la técnica que se adentra en la materia representa el papel de una elevación mística"[1160].

Desde esta lógica, el francés se atreve a aplicar la categoría de 'nueva gnosis' a la teoría de género, asegurando que la nueva gnosis ya no es espiritualista, sino materialista,

[1157] Cf. F. HADJADJ, *Últimas noticias del hombre (y de la mujer)*, p. 348. El filósofo francés da otra vuelta de tuerca afirmando que la tecnocracia es una (nueva) herejía de la sacramentalidad y una desviación de la teología y la práctica sacramentales que ha conducido a Occidente a este culto a la eficacia.
[1158] Por ejemplo, Nick Bostrom, líder del transhumanismo y profesor en Oxford, "profesa una fe ciega en las nuevas tecnologías y especialmente en internet para superar las limitaciones biológicas, incluida la muerte, a través de la existencia post-biológica", cf. JESÚS BALLESTEROS, "La nueva gnosis como negación de las diferencias ontológicas y de las deficiencias inevitables", *Secolarizzazione e diritto. Studi in onore del Profesor Francesco D´Agostino*, Giappichelli, Turín 2018, (pp. 207-216) p. 211.
[1159] En el capítulo 10 de *The Dialectic of Sex* de S. FIRESTONE se puede evidenciar tanto la bienvenida como la gran esperanza en el perfeccionamiento futuro de la tecnología y toda su maquinaria en vistas a modificar los núcleos antropológicos.
[1160] *¿Qué es una familia?*, p. 146.

y no por amor a la materia sino por un espiritualismo vergonzante, ya que en ambas gnosis (antigua y nueva) se desacredita al mundo material dado: en la primera se juzga el mundo material como un mal, mientras que en la segunda, se lo reduce a un simple material[1161]. Ciertamente, todo espiritualismo es violencia, desemboca en materialismo, el espiritualismo con máscara o sin ella siempre despreciará los *naturalia praecepta* sustituyéndolos con preceptos puramente positivos[1162].

Así, la 'nueva gnosis' cuenta con la novedad de la tecnocracia, pues "lo que remedia la fatalidad del nacimiento no es un *saber* espiritualista, sino un hacer tecnicista"[1163]. No resulta casual que el tecnologismo sea el estadio supremo tanto del liberalismo como del socialismo[1164]. Tampoco parece fortuito que las teorías de género se desarrollen a la par que las pantallas informáticas, ya que en unas y otras se desempeña la misma artificialización[1165] que lleva a adulterar la inteligencia y desnaturalizar la sexualidad[1166]. ¿Y en qué consiste la tecnocracia sino en que lo virtual y lo artificial dominen lo carnal, lo natural, lo tradicional, lo originario, lo cotidiano…? No sostiene tanto el humanismo cuanto el *trans*-humanismo, no tanto la sexualidad cuanto el *trans*exualismo, no tanto la reproducción (carnal) cuanto la producción (artificial). Ante este avance de la técnica creadora hay que tener en cuenta el aviso de Benedicto XVI: "El desarrollo de la persona se degrada cuando ésta pretende ser la única creadora de sí misma"[1167]. Pero, olvidándose de esta advertencia, la tecnocracia, bajo el pretexto del arte y de la *technê* se salta la natura[1168], olvidando que el arte y la técnica imitan y están al servicio de la natura[1169]. Por todo esto, hay quienes ya empiezan a ver que "la superación del orden natural a través de la técnica y del progreso científico han representado un enorme impulso para la implantación de una mentalidad gnóstica en la modernidad y la posmodernidad"[1170].

[1161] Cf. *Id*., p. 146-147.
[1162] Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, vol. II: *Estilos eclesiásticos*, p. 80.
[1163] FABRICE HADJADJ, *¿Qué es una familia?*, p. 147.
[1164] Cf. *Id*., p. 139.
[1165] Cf. *Id.*, p. 93.
[1166] Cf. *Id*., p. 92.
[1167] *Caritas in Veritate* 68 (29 de junio de 2009).
[1168] Cf. FABRICE HADJADJ, *¿Qué es una familia?*, p. 150: "El arte y la naturaleza, la *technê* y la physis no deben ser separadas ni confundidas".
[1169] Cf. É. GILSON, *El espíritu de la Filosofía Medieval*, Rialp, Madrid 2009[4], p. 337: "El arte no hace sino imitar a la naturaleza".
[1170] STEFANO ABBATE, *La destrucción de la naturaleza por parte de la gnosis*, p. 418.

A todo esto, sorprende descubrir que Aristóteles, partidario de llamar a las cosas por su nombre, ya denunciaba esta posible tendencia a amparar bajo la natura lo que es manifiestamente técnica:

> "Las generaciones naturales son las de aquellas cosas cuya generación proviene de la naturaleza (αἱ δὲ γενέσεις αἱ μὲν φυσικαὶ αὗταί εἰσίν ὧν ἡ γένεσις ἐκ φύσεώς ἐστιν). De modo general, digamos que aquello de que provienen [todas las cosas] es naturaleza, y naturaleza es aquello según lo cual <llegan a ser> (lo generado tiene, en efecto, naturaleza: es, por ejemplo, planta o animal) y aquello bajo cuya acción (se generan) es la naturaleza entendida como forma de la misma especie (si bien ésta se da en otro): en efecto, un hombre engendra a otro hombre (ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ). Así, ciertamente, se generan las cosas que se generan mediante la naturaleza (διὰ τὴν φύσιν). Las otras generaciones se denominan, por su parte, producciones (ἄλλαι γενέσεις λέγονται ποιήσεις, [*factiones*])"[1171].

Esta tecnocracia actual, simbiosis de la gnosis y del género, absorbe al hombre en su propia ciencia y en sus artificios, hasta desposeerlo de sus propias condiciones más naturales, pues toda idea que pulula por la sinrazón y que no se encarna en la realidad trueca en ideología. Y toda ideología acaba desnaturalizando lo natural. No sin razón, una voz tan preclara como reciente en la Iglesia de España aseguró:

> "Para el hombre «encerrado» en las modernas urbanizaciones, la naturaleza ha dejado de ser el imprescindible y necesario *humus* para poder vivir la cotidianeidad; al hombre de hoy se le ha cambiado la naturaleza por las ideologías, se le obliga a vivir de la ideología que no de la misma naturaleza"[1172].

El encuentro de ambos pensamientos en nuestro momento histórico actual facilita una cosificación, una reducción y declive de todas aquellas dimensiones antropológicas que pretenden defender: el sexo, la voluntad, la vida, la libertad, el derecho, la dignidad. Como dice Adela Cortina:

[1171] *Metafísica* 1032a 16-28; pp. 346-349. *Aristotelis Metaphysica,* Valentín García Yebra (ed.), Gredos, Madrid 1998. Con estas precisiones, el estagirita pretende distinguir escrupulosamente entre γίγνομαι (generar), propio del régimen natural, y ποιέω (hacer), propio de una τέχνη (técnica) (sujeta a una naturaleza).

[1172] E. ROMERO POSE, *Raíces cristianas de Europa*, p. 244.

> "¿Qué puede hacer una sociedad mercantil con cosas que tienen dignidad y no precio? Sencillamente, no puede valorarlas porque le falta sensibilidad para cuanto no puede venderse en el mercado. Por eso, la sociedad industrial, en aras de la supervivencia, recurre al discurso moral como discurso ideológico e identifica el progreso con el progreso técnico"[1173].

De este modo, así resulta la concepción sobre la naturaleza en ambas estructuras. Como se ha visto, el gnosticismo consideraba la naturaleza como mala, porque está contenida por una materia que es mala desde su origen o desde el pecado. De modo similar, el *gender* entiende la natura como dato tiránico y biodeterminista que vincula a la persona con un sexo asignado (masculino o femenino) sin previa consulta ni conocimiento previo, como una equivocación, un error en la *plasis* humana que no corresponde a la orientación, a la identidad, y por ello pendiente de maleabilidad, modificación, manipulación socio-cultural y/o humano-técnica: construccionismo. En ambos pensamientos se comparte la concepción de una naturaleza trocada, impropia, no ajustable a la persona.

Por tanto, la natura (y la esencia de la persona) no está en la acogida del *datum originalis* sino en la performación desde la *voluntas* con el fiel servicio de la tecnociencia. La ciencia (o gnosis) tiene la llave para poder dar la vuelta a todo, como dice Michio Kaku: "La ciencia nos proporcionará los medios para dar forma al universo a nuestra imagen y semejanza"[1174]. Será la persona, mediada por la tecnociencia, la que, independientemente de lo recibido, conforme o performe su naturaleza alterando la propia carne o simplemente negándola. Por ello, el avance tecnocientífico, sea del tipo que sea, que no conduce al avance humano en sus distintas dimensiones, será siempre plenamente gnóstico. Tal ha sido la concurrencia entre la antigua gnosis y la tecnociencia que hay quien ha hablado de "techgnosis"[1175]. En ambos pensamientos se acaba suplantando el papel providente de Dios donde, más como déspota (δεσπότης) que como Κύριος (*Dominus*), se dispone de la naturaleza humana al propio antojo. *Sic volo, sic iubeo* ("Así quiero, así ordeno") podría ser perfectamente el lema tecnocrático que aúna el capricho de estas antropologías.

[1173] *La Escuela de Francfort. Crítica y utopía*, pp. 84-85.
[1174] *El futuro de la humanidad*, p. 25.
[1175] Cf. ERIK DAVIS, *Techgnosis: myth, magic, + mysticism in the age of information*, Harmony Books, New York 1998.

4.6.2. El transhumanismo y posthumanismo como resultado de la unión tecnocientífica del gnosticismo y del *gender*

> *"La ciencia y la técnica corren el riesgo de transformarse en los nuevos ídolos del presente (...), es fácil hacer de la ciencia nuestra religión a la cual dirigir nuestras preguntas sobre la verdad y el sentido de la esperanza sabiendo que sólo recibiremos respuestas parciales e inadecuadas"*
>
> Sínodo de los Obispos. XIII Asamblea General Ordinaria *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*, cap 1, p. 6

Nos detenemos finalmente en el transhumanismo y posthumanismo que despuntan como consecuencia de esta simbiosis entre gnosticismo y *gender*. Como hemos apuntado, nada de esto habría sido posible sin la gentileza de la tecnociencia. Y la tecnociencia, como se ha señalado, no es sino la ciencia avalada por el avance de la tecnología. Como vamos a ver, este avance tecnológico se ha puesto al servicio de intereses ideológicos que cuestionan la dignidad humana. No es fortuita la inserción del transhumanismo y posthumanismo en este ensamblaje sobre gnosticismo y *gender*, pues sendas partes vuelven a reunirse en el desprecio al cuerpo. El género se rebela contra la finitud sexuada o su carácter dado; el transhumanismo se rebela contra la finitud temporal[1176] y los límites de la naturaleza; el gnosticismo no tolera estas finitudes ni ninguna otra.

Así pues, el gnosticismo, apoyado en su negativa a la creación, reposaba todo el peso de su pensamiento antropológico y sus esperanzas en la gnosis (conocimiento o ciencia) por medio de la cual alcanzaba –o creía alcanzar– una serie de hazañas que rebasaban el espacio, el tiempo, la contingencia, la fragilidad, la muerte, en definitiva, los límites humanos. El *gender*, estructurado asimismo sobre el rechazo de la propia

[1176] Cf. J.-F. BRAUNSTEIN, *La filosofía se ha vuelto loca*, pp. 66, 68.

condición creatural que se manifiesta desde la biología y sobre la performatividad a partir del deseo, se ha confiado a las manos de una ciencia que descansa sobre los avances tecnológicos que no siempre hacen avanzar al hombre. Por otro lado, y casi como engendro de las teorías de género y las gnósticas, surgen el transhumanismo y el posthumanismo, cuyo cuadro general es la absolutización de la ciencia[1177]. Según la concepción performativa que procede del *logion* beauvoiriano "on ne naît pas femme: on le devient", análogamente podría tener continuidad: "los cuerpos, por lo tanto, no nacen, son fabricados"[1178]. Hay un hilo conductor, si la mujer se hace, también los cuerpos pueden hacerse, y si los cuerpos, también la persona, de donde se explica la célebre performatividad butleriana.

Pero hay que distinguir el trans del posthumanismo. Según los autores propios y los analistas, el transhumanismo no es sino un estadio transitorio (*transitional human*) para llegar a la deseada meta del posthumanismo, que representaría la máxima perfección humana[1179]. La misma distinción nos lleva hacia su definición. Reflejamos una de las definiciones, ya muy extendida, de Nick Bostrom sobre el transhumanismo, afirmando que es:

> "The intellectual and cultural movement that affirms the possibility and desirability of fundamentally improving the human condition through applied reason, especially by developing and making widely available technologies to eliminate aging and to greatly enhance human intellectual, physical, and psychological capacities"[1180].

[1177] Cf. ELENA POSTIGO SOLANA, "Transumanesimo e postumano: principi teorici e implicazioni bioetiche", p. 272.

[1178] DONNA HARAWAY, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, p. 208: "Bodies, then, are not born; they are made".

[1179] Cf. *International Manifesto of the "2045" Strategic Social Initiative*, 22-2-2011: "We believe that before 2045 an artificial body will be created that will not only surpass the existing body in terms of functionality, but will achieve perfection of form and be no less attractive than the human body. People will make independent decisions about the extension of the lives and the possibilities for personal development in a new body after the resources of the biological body have been exhausted (…)", en <http://2045.com/manifest/> (acceso 15-1-2020);
Cf. EUGENIO YÁÑEZ, "El Transhumanismo a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia", *Actas del Simposio Internacional Ciencia y Persona: "¿Hacia una divinización del hombre?" (Desafíos ante el transhumanismo)*, Emilio Morales de la Barrera (ed.), Universidad Santo Tomás, Santiago de Chile 2017, (pp. 75-91) p. 75; E. POSTIGO, "Transumanesimo e postumano", p. 268; FERMÍN JESÚS GONZÁLEZ MELADO, "Transhumanismo (humanity+). La ideología que nos viene", *Pax et emerita* V.6, nº6, 2010, (pp. 205-228) p. 206.

[1180] *Intensive Seminar on Transhumanism*, Yale University, 26 June 2003; cf. también *The Transhumanist FAQ. A general introduction*, Version 2.1, 2003, p. 4, <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> (acceso 15-1-2020).

Por tanto, el posthumanismo sería el cumplimiento, la puesta en práctica, el resultado de todo este *enhancement* e *improvement* de la naturaleza humana, que se traduce en

> "to be resistant to disease and impervious to aging; to have unlimited youth and vigor; to exercise control over their own desires, moods, and mental states; to be able to avoid feeling tired, hateful, or irritated about petty things; to have an increased capacity for pleasure, love, artistic appreciation, and serenity; to experience novel states of conciousness that current human brains cannot access. It seems likely that the simple fact of living an indefinitely long, healthy, active life would take anyone to posthumanity if they went on accumulating memories, skills, and intelligence"[1181].

La opción por la ciencia de ambos movimientos no es una opción que hace más humano al hombre, esto es, por el humanismo, sino precisamente lo contrario, apunta hacia el abandono de la condición humana, es decir, el antihumanismo[1182], a salir de los parámetros y de los límites de la condición creada que aprisiona al hombre en un código natural del que parece que hasta ahora –gracias a la ciencia tecnologizada– no podía escapar. Por ello, el transhumanismo abandona la antropología para instalarse en la antropotecnia. Jesús Ballesteros comienza uno de sus grandes artículos haciendo ver la relación y diferencia de ambas propuestas:

> "Lo propio de la antigua gnosis era la oposición a la idea de creación, debido al convencimiento de vivir en un mundo creado por un demiurgo perverso, que busca nuestra perdición. La gnosis actual, representada por los mal llamados posthumanismos o transhumanismos, continúa su oposición a la idea de creación, pero al mismo tiempo considera que ella puede ser mejorada y aun superada debido al progreso de la técnica"[1183].

Este progreso tecnicista de lo humano se concreta en el rechazo, ya analizado, a su hechura natural. Lo que los gnósticos achacaban al demiurgo es similar a lo que las teorías de género y el posthumanismo acusan a la naturaleza biológica de la creación: una imposición a la existencia con unas leyes naturales dadas. Incapaces de vislumbrar la

[1181] *The Transhumanist FAQ*, p. 5.
[1182] Cf. FERMÍN J. GONZÁLEZ MELADO, "Transhumanismo (humanity+)", pp. 227-228.
[1183] "La nueva gnosis como negación de las diferencias ontológicas y de las deficiencias inevitables", p. 207.

bondad de la creación y sus leyes biológicas, las teorías de género sí que han visto con claridad un gran filón en el avance tecnocientífico para llegar a renunciar a la constitución natural del hombre y desembocar en el transhumanismo que conduzca al posthumanismo. Así, podemos contemplar en el posthumanismo el cumplimiento teórico de los viejos ensueños gnósticos y de los nuevos deseos *gender*.

5. Conclusiones

Cuanto hasta aquí se ha dicho seguramente sea una gota de todo el océano de las antropologías gnóstica y *gender*, pero, como decía un heresiólogo, "no es necesario beber todo el mar para saber que su agua es salada"[1184].

Como refleja el dicho, *errare humanum est*, y, aunque sin duda la humanidad va madurando a lo largo de la historia, el ser humano de cada generación no cesa de dar testimonio de que sus errores se dirigen y se repiten en las mismas direcciones de antaño. El análisis de las desviaciones de ayer y lo que constituyen las tendencias del presente vienen a informar que *homo semper fuit homo* (el hombre siempre fue hombre), y de que la historia parece reciclarse. *Nihil novum sub sole*. Nada nuevo hay bajo el sol, reza el Eclesiastés (1, 10). Así expresa la Biblia la reincidencia de los hechos históricos protagonizados por el hombre.

Después de contrastar la antigua antropología gnóstica y la actual antropología de las teorías *gender*, constatamos que el error no pertenece al pasado ni al presente, sino que representa al hombre de cualquier época que abandona el cauce de la razón y se adentra en la espesura de la ideología, en los escollos de la ilógica, en el autoengaño de la autoconstrucción humana, en las componendas lingüísticas, en los intentos fallidos de transcendencia, en la decepción ante la creación natural, en el rechazo de la propia condición, en el desprecio existencialista de la vida hasta el anhelo nihilista de la muerte.

Estas manifestaciones no constituyen sino nuevos impulsos a viejas ideas. Ésta es la novedad que trae el género, una moderna puesta en escena del antiguo gnosticismo que dibujaba una antropología caricaturizada, un desfigurado espectro del hombre.

[1184] SAN IRENEO, AH II, 19, 8.

III. ANÁLISIS CRÍTICO DESDE LA ANTROPOLOGÍA DE LA TRADICIÓN CRISTIANA

"Ciertamente, se necesita una renovada investigación antropológica que, basándose en la gran tradición cristiana, incorpore los nuevos progresos de la ciencia y el dato de las actuales sensibilidades culturales, contribuyendo de este modo a profundizar no sólo la identidad femenina, sino también la masculina, también ella a menudo objeto de reflexiones parciales e ideológicas".

BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes del Congreso internacional "Mujer y varón, la totalidad del* humanum*"*, 9 de febrero de 2008

A nuestro modo de ver, no podría faltar en el análisis de estas antropologías la aportación de la antropología cristiana. Podríamos atribuir a ésta aquellas palabras que Cicerón reservaba para la filosofía: "No puedo dejar en silencio a aquella por cuyo interés estoy poseído y que es la que me hizo ser tal como soy"[1185].

Muchos son los ataques que el ser humano ha sufrido a lo largo de la historia en forma de guerras, genocidios, totalitarismos, injusticias sociales… Sin embargo, ahora el ataque va contra lo constitutivo y nuclear de la persona, "el hacha se dirige ahora hacia la raíz"[1186]. Consecuentemente, como veremos a lo largo de las siguientes páginas, son muchos los problemas (sociales, educacionales, ideológicos, sobre la concepción del ser humano y la identidad de cada sexo…) que desde la teoría de género hoy afectan al hombre y la mujer en el juicio de sí mismos y que denuncian que las criaturas han dejado de hablar el lenguaje de la creación. Cuando el hombre desarrolla su propia idea sobre la creación nace la ideología, en cambio cuando el hombre responde y profundiza razonablemente en el mensaje amoroso de Dios inserto en la creación nace la teología y

[1185] CICERÓN, *De legibus* I, 24, 63; Carmen Teresa Pabón de Acuña (trad.), BCG 381, Madrid 2009: "eam quoius studio teneor quaeque me eum, quicumque sum, effecit, non possum silentio praeterire".
[1186] GABRIELE KUBY, *La revolución sexual global. La destrucción de la libertad en nombre de la libertad*, Didaskalos, Madrid 2017, p. 40.

la antropología, nace la verdadera comprensión del hombre tal como había sido pensado por Dios. Por esto es fundamental una antropología desde la Revelación –y no desde la opinión o desde la sola razón cientificista– que ayude al hombre a conocer a Dios y a sí mismo, imagen y semejanza de Dios. Sin esta antropología adecuada, el hombre seguirá sin encontrarse, continuarán creciendo los errores ideológicos y las leyes políticas que los favorecen.

Para empezar, hay quienes de entrada tachan la antropología cristiana por identificarse en cierto modo con el pensamiento occidental. Este pensamiento es erróneo o al menos matizable puesto que la antropología cristiana hunde sus raíces en la Sagrada Escritura y en la tradición semítica, las cuales se gestan en Oriente. En la historia del pensamiento y la forma de concebir al ser humano, ha sido Occidente el que ha bebido de la tradición judeocristiana entregada por Oriente.

La pregunta y objeto de nuestro trabajo consiste entonces en analizar y responder si una antropología puede llegar a la esencia de lo que es el hombre y la mujer prescindiendo de esta "condición esencial (natural)" teniendo en cuenta que el término esencia responde a la pregunta del "qué" *es* algo, su *quid*, su τί[1187].

Así pues, nos hallamos ante la realidad varón-mujer presente desde los orígenes de la humanidad. Como hemos visto, el problema no es baladí. Lo que se pone en duda es si el ser humano siempre ha existido como varón y mujer, o de alguna otra forma que hoy se viene proponiendo. Para abordar esta compleja cuestión la dividimos en dos bloques. El primero estará dedicado al varón y la mujer con sus relativos capítulos sobre ciertos asuntos que suscitan tanta polémica como urgencia. El segundo irá dedicado al problema de la naturaleza humana en diversas variantes y aspectos que precisan un detenimiento sobre ellos. Creemos que en estos dos temas se halla un núcleo importante de esta estrecha relación entre ambas antropologías. Asimismo, tomamos estos dos temas porque hoy son susceptibles de muchas interpretaciones y consideramos que merecen un estudio algo más detallado. En estas páginas trataremos de pasar "del *fenómeno* al *fundamento*"[1188], aunque esta elaboración resulta algo ardua, ya que, como en páginas anteriores no hemos podido rehusar a presentar y/o rebatir ciertos fundamentos, de forma análoga será difícil que en este análisis crítico no vuelvan a aparecer ciertos fenómenos.

[1187] Cf. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid 1998, p. 15.
[1188] SAN JUAN PABLO II, *Fides et Ratio* 83b.

III. I. HOMBRE Y MUJER

1. Principios base de la antropología cristiana

Antes de considerar la visión antropológica cristiana sobre algunas cuestiones concernientes al hombre y la mujer en contraste con lo que se vislumbra en la antropología de las perspectivas *gender*, queremos tratar, dentro de este primer capítulo introductorio, algunos puntos concretos que estimamos necesarios e importantes de cara a establecer una base sobre el resto de los capítulos que se expondrán en este bloque. A estos puntos los llamaremos principios base de la antropología cristiana. Conscientes de que son simplemente algunos de toda una lista que se podría presentar como cabecera para una antropología desde la tradición cristiana, pretendemos que sean un marco donde encuadrar estas consideraciones antropológicas como respuesta a la perspectiva antropológica del género.

1.1. Hombre y mujer, *imago Dei* con la misma dignidad

No se puede presentar la antropología cristiana *ad hoc* sino teniendo presente el cimiento que la sustenta, la raíz que la sostiene: la dignidad del ser humano creado a imagen y semejanza de Dios[1189], y no ya sólo el género humano como masa sino la individualidad de cada persona de la especie humana, uno a uno, como hace notar Orígenes[1190], con lo cual (esta dignidad) se predica de toda la sustancia humana[1191]. Lógicamente, además del masculino, esto incluye la apertura de la *imago Dei* al sexo femenino. Lo que podría estar muy claro para muchos no ha sido siempre tan clarividente. La *Mulieris dignitatem* es el primer documento magisterial que afirma explícitamente que la mujer en cuanto mujer es imagen de Dios[1192]. Al no ser creada únicamente por causa

[1189] *Gn* 1, 26.
[1190] Cf. *Comentario sobre San Juan*, t. 13, núm. 28: PG 14, 468.
[1191] Misa romana, ofertorio: "Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabilis condidisti".
[1192] SAN JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem* 6; 7; 10, entre otros números; cf. BLANCA CASTILLA, "Mujer y Teología: la cuestión de la imagen de Dios", *Arbor*, 192 (778), marzo-abril 2016, a302, p. 8. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2016.778n2005>; B. CASTILLA CORTÁZAR, "Condición sexuada y fecundidad a imagen de Dios", *IV Congreso Internacional sobre Reconocimiento de la Fertilidad*, Medellín noviembre 2014, publicado en *Revista de Actas IV CIRF* 4, 2014, (pp. 12-24) p. 18: <http://www.reconocimientodelafertilidad.com/wp-content/uploads/2015/03/01-MESA1_PONENCIA1_Actas-IVCIRF-Blanca-Castilla-prot.pdf>
cf. también sobre esta cuestión: KARI ELISABETH BØRRESEN, "Imago Dei, privilège masculin? Interprétation augustinienne et pseudo-augustinienne de Gen 1, 27 y 1Cor 11, 7", *Augustinianum*, 25 (1985), pp. 213-234.

de su referencia al hombre, sino especialmente por causa de su referencia a Dios, creada la mujer a imagen de Dios, no debe su dignidad al hombre sino a Dios[1193]. ¿Acaso cabe algún argumento mayor para probar la igual dignidad de todos los hombres y mujeres que la común pertenencia e igual origen en el mismo Padre?[1194] De hecho, la idea misma de igualdad tiene su origen en el cristianismo, pues todos los hombres y mujeres están aunados por la *imago Dei*, sin distinción de sexos, castas, clases u otras adscripciones[1195]. San Agustín lo hacía ver a su modo:

"Ad imaginem Dei quippe naturam ipsam humanam factam dicit, quae sexu utroque completur, nec ab intellegenda imagine Dei separat feminam"[1196].	"La naturaleza humana en cuanto tal fue creada a imagen de Dios, naturaleza que existe en uno y otro sexo y no permite situar a la mujer aparte, cuando se trata de comprender lo que es imagen de Dios".

Como se sabe, esta antropología parte de un desdoblamiento de la naturaleza humana en dos sexos, asumido y tenido en cuenta tanto por la Revelación[1197] como por la Tradición[1198]. Debido a las nuevas concepciones del feminismo radical, "está siempre latente el peligro de que la otreidad de la mujer sea entendida de nuevo como inferioridad y necesaria subordinación"[1199]. Por ello, a diferencia de la concepción de Beauvoir, Millett, Wittig, Butler y otras sobre la mujer como "alteridad" y como un "otro" inferior relegado al no-ser, la antropología que presentamos, apoyándose en "la igualdad esencial entre el hombre y la mujer desde el punto de vista de su humanidad"[1200], define que "*la mujer es otro "yo" en la humanidad común*"[1201], esto es, no sólo un otro (inferior o superior), sino un otro yo con las mismas condiciones de cualquiera y que le igualan al resto de personas por la unidad de sustancia, como vemos a continuación. "La mujer no puede ser definida exclusivamente como el «otro» complementario del hombre, ni en el

[1193] Cf. KARL LEHMANN, "La valoración de la mujer, problema de la antropología teológica"; José J. Alemany (trad.), *Communio*, julio-agosto 1982, (pp. 237-245) p. 243.
[1194] Cf. A. SCOLA, *Hombre-mujer. El Misterio-nupcial*, p. 224.
[1195] Cf. D. NEGRO, *Lo que Europa debe al Cristianismo*, p. 266. Sobre la igualdad y el igualitarismo, *id.*, pp. 266-273.
[1196] *De Trinitate* XII, 7, 10.
[1197] Gn 1, 27: "Masculum et feminam fecit eos, et benedixit eos Deus".
[1198] Cf. CLEMENTE ALEJ., *Pedagogo* I, 10, 3; II, 83, 2; *Exc. ex Theod.* 21, 1; ORÍGENES, *Gen. Hom.*, 1, 14; *De principiis* III, 5, 1; III, 6, 1; SAN AGUSTÍN, *Sermo* 51, 3: "Uno y otro sexo reconozca su dignidad; uno y otro confiese su maldad y ambos a dos esperen la salvación".
[1199] K. LEHMANN, "La valoración de la mujer, problema de la antropología teológica", p. 240.
[1200] *Mulieris dignitatem* 6.
[1201] *Id*.

sentido de la subordinación ni como ostentando una referencia al hombre que permanece ambivalente"[1202]. La misma subjetividad es garante de que el otro yo posee una subjetividad tan válida como la mía. "Por la subjetividad nace en la persona humana otro tipo de subjetividad, que es la referencia de "lo otro" al Yo"[1203].

Como alguien ha dicho, "al tratar de la sexualidad nos hallamos ante un *misterio humano* de enormes dimensiones"[1204]. Ciertamente, al hablar de la sexualidad hay que tener en cuenta la gravedad de la cuestión ya que detrás se encuentra la vida de cada persona, lo cual merece toda la veneración y respeto. Por otro lado, es bueno caer en la cuenta de que cada vez que hablamos de hombre y mujer no sólo hablamos de sexo, sino también de Dios, desencadenándose muchísimas consideraciones transversales, preguntas y cuestiones existenciales, morales, sociales, teológicas, filosóficas… Muchos intentan silenciar el vínculo divino-humano, quedándose sólo con el humano-sexual. Germaine Greer ya insinuaba a Dios como una creación humana[1205]. Sin embargo, la antropología cristiana explica al hombre desde Dios. "Sólo en Dios y a través de Dios se conoce verdaderamente al hombre"[1206], llega a sentenciar el papa Benedicto XVI. Y resulta racional puesto que la criatura se explica desde su creador y no viceversa. El orden de los factores sí altera el producto en este caso. Como dijo el nacianceno:

> "Es en extremo vergonzoso, y no sólo vergonzoso, sino también bastante estúpido, tomar de las cosas de abajo la imagen de las de arriba o hacerse una idea de la naturaleza inmutable a partir de las realidades cambiantes"[1207].

Es el hombre quien es imagen de Dios, no Dios del hombre. Por eso, nosotros no podemos omitir a Dios en el hombre, pues nos viene al recuerdo una sentencia que se refleja en varias páginas bíblicas: "¿Has visto a tu hermano? Has visto a tu Dios"[1208]. Siempre debe haber un punto de encuentro entre horizontalidad y verticalidad, se exigen una a otra.

[1202] K. LEHMANN, "La valoración de la mujer, problema de la antropología teológica", p. 244.
[1203] MATEO MANKELIUNAS, "Inmanencia y Trascendencia en la persona humana", p. 70.
[1204] JUAN JOSÉ PÉREZ SOBA, "El misterio de la sexualidad: entre la máscara del deseo y el rostro del amor", p. 80.
[1205] Cf. *La mujer eunuco*, p. 183: "Si el Dios del que se dice que es amor existe en el imaginario de los hombres es porque lo han creado".
[1206] BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007, p. 331; cf. *Gaudium et Spes* 22.
[1207] SAN GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 31, 10, BPa 30.
[1208] Cf. *Gn* 33, 10; *Ex* 4, 16; *Mt* 25, 40; *1Jn* 4, 20; cf. también CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* I, 94, 5.

De este modo, cuando se comprende bien a Dios se comprende adecuadamente al hombre, y, como ambos se encuentran ontológica y analógicamente relacionados, al concebir mal al hombre también se deforma la concepción sobre Dios, de donde se explican numerosos ateísmos actuales:

> "Ocurre que la posibilidad de intercambio entre los sexos, considerados como simples «funciones» determinadas más por la historia que por la naturaleza, es decir, la trivialización de lo masculino y de lo femenino, se extiende a la idea misma de Dios y desde allí se proyecta sobre toda la realidad religiosa"[1209].

1.2. Constitución antropológica

La antropología cristiana, aunque empezó a forjarse al mismo tiempo que la antropología gnóstica herética, parte de una igualdad sustancial de hombres y mujeres que les coloca en igualdad de condiciones terrenas y escatológicas, elimina cualquier exclusivismo a causa de una esencia superior o inferior de cada cual. Por esto mismo, rompe con esquemas gnósticos rechazando la acepción de personas para la salvación a causa de una falsa diversidad de supuestas naturalezas, y proclamando una igualdad (ἰσότης) de todo el linaje humano y una sola salvación para todos[1210]. Esto se ha proclamado con vigor desde entonces hasta nuestros días. San Juan Pablo II lo volvió a recordar: "El hombre –ya sea hombre o mujer– es persona igualmente; en efecto, ambos han sido creados a imagen y semejanza del Dios personal"[1211].

Aunque comparte con la antropología gnóstica la estructura tricotómica, espíritu-alma-cuerpo, heredada por San Pablo (1Tes 5, 23)[1212], en muchas ocasiones la dimensión pneumatológica (espíritu) queda afirmada y como contenida en la psíquica (alma), por lo que se habla del hombre, generalmente, como cuerpo y alma[1213], sin descartar por ello el

---

[1209] J. RATZINGER – V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, p. 105.

[1210] Cf. CLEMENTE ALEJ., *Pedagogo* I, 30, 2; cf. A. ORBE, "La teología bautismal de Clemente Alejandrino según *Paed. I, 26, 2-27, 2*", *Gregorianum* 36, 1955, (pp. 410-448) pp. 431ss.; *Teol. de San Ireneo III*, p. 121; cf. AH V, 27, 1, 3-4: "Omnes in aequo erunt et in eodem dinumerabuntur statu" ("Todos estarán igual y contarán por igual"). Tanto Clemente como Ireneo polemizan con sus adversarios presentando una antropología sin privilegios de raza o de natura, sin discriminaciones como afirmaban los gnósticos, AH I, 5-6, 1.

[1211] *Mulieris dignitatem* 6.

[1212] LUIS FRANCISCO LADARIA, *Antropología teológica*, Comillas-Roma 1987, pp. 95-98.

[1213] Cf. Muy presente en el Nuevo Testamento, por ejemplo, *Mt* 10, 28: "No temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma"; Cf. LUIS F. LADARIA, *Antropología teológica*, pp. 94-95. Asimismo, afirma Ladaria que los primeros escritores de la edad patrística "naturalmente aceptan las ideas corrientes

espíritu[1214]. En cuanto a la forma en que cohabitan el cuerpo y el alma, Tertuliano, distanciándose cuanto más de la noción platónica del cuerpo como cárcel del alma, prefiere decir que "la carne es, sin duda, la casa del alma, y el alma, el inquilino de la carne"[1215]. En cuanto a la constitución antropológica de la unidad cuerpo-alma, sostiene con Clemente de Alejandría que

> "ni el alma es buena por naturaleza, ni tampoco es naturalmente malo el cuerpo; y nada de lo que no es bueno es por eso inmediatamente malo. (…) Era, pues, oportuno que el compuesto humano, que forma parte del ámbito de lo sensible, estuviera constituido de elementos diversos, como cuerpo y alma, pero no contrarios"[1216].

1.3. La bondad de la materia y la inexistencia del mal

El pasaje del Alejandrino nos lleva a otro fragmento donde otro africano, San Agustín, sale a la defensa de la materia (*hyle*), refutando al maniqueísmo y aseverando que "ninguna naturaleza, por lo tanto, es mala en cuanto naturaleza, sino en cuanto disminuye en ella el bien que tiene"[1217]. Y continúa: "Ni tampoco debe decirse que sea mala aquella materia que los antiguos denominaron *hyle*"[1218]. Este pensamiento propiamente agustiniano, aunque no únicamente de San Agustín, sobre el mal como

---

de su tiempo, y consideran al hombre como compuesto de alma y cuerpo", p. 98; CONCILIO VATICANO II, *Const. past. Gaudium et spes* 14: "Uno en cuerpo y alma, el hombre…"; CEC 364.

[1214] Cf. CEC 369.

[1215] *De anima* 38, 4: "Certe enim domus animae caro est, et inquilinus carnis anima", o también "tienda" (*scenam*), cf. *id*. 51, 4, o "templo, santuario" (*templum*), *id*. 53, 5, siguiendo a San Pablo: *1Co* 6, 19; *1Co* 3, 16; *2Co*, 6, 16. Con esta concepción de la carne, el orador latino despeja la tradición platónica que siempre ha castigado al cuerpo como opresor que aprisiona el alma.

[1216] *Stromata* IV, 164, 3. 5; Para CLEMENTE ALEJ. la materia *per se*, y por ende, el cuerpo humano, no es mala por naturaleza; cf. W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, TU 57, Akademie-Verlag, Berlin 1952, pp. 474-475; J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Collection d'Études Anciennes, Les Belles Lettres, Paris 1971, p. 197; A. ZEOLI, "Libero arbitrio, grazia e predestinazione nel pensiero di Clemente Alessandrino", *Humanitas* 9 (1954), (pp. 851-854) p. 852; ERIC OSBORN, *The philosophy of Clement of Alexandria*, Texts and Studies 3, Cambridge University Press 1957, p. 48.; en *Stromata IV-V*, FuP 15, Marcelo Merino Rodríguez (trad.), p. 295, nota 14.

[1217] *De natura boni contra manichaeos* XVII. Se entrevé aquí la concepción agustiniana del mal como *privatio boni* o ausencia de ser: "Desconocía que el mal es simplemente privación del bien hasta llegar a la nada que es privación absoluta del ser" (*Confesiones* III, 7, 12); "Por otra parte, me puse a investigar en qué consistía la maldad, y vi que no era sustancia, sino la perversidad de la voluntad que se aparta de la suprema, es decir, de ti, Dios mío, y que se desvía hacia las realidades inferiores" (*Conf.* VII, 16, 22); "El mal no tiene naturaleza alguna, sino que la pérdida del ser tomó el nombre de mal" (*De Civitate Dei*, XI, 9).

[1218] *De natura boni contra manichaeos* XVIII.

privación de bien parecía ser compartido por un capadocio contemporáneo del obispo de Hipona en una de sus homilías a los recién bautizados:

> "Cree [tú] que no existe una sustancia del mal, ni un reino del mal, que el mal no tiene principio, ni existe por sí mismo o por Dios, sino que es obra nuestra y del maligno, que entra en nosotros por descuido nuestro, pero no por obra del Creador"[1219].

O También en Epifanio de Salamina, anterior a San Gregorio Nacianceno y San Agustín:

> "De hecho, el mal no ha existido nunca como tal, ni ha habido nunca raíz alguna de maldad; el mal no tiene consistencia real, el mal no ha existido nunca de por sí, pero sí es introducido por cualquier motivo en cada uno de aquéllos que lo hacen. Pero no está en quien no lo hace, como se ha demostrado arriba. De hecho, dice el Señor después de haber creado todas las cosas: «He aquí que todo es bueno». Con esto demuestra que el mal no es originario, ni existía en el principio, antes de que el hombre tuviese origen. A través de nosotros empieza a ser, a través de nosotros deja de ser"[1220].

> "El mal no tiene una sustancia, no tiene ninguna raíz, pero tiene una eficacia operativa sólo hasta las acciones de la capacidad práctica humana. De hecho, el mal existe en nuestro hacer, y si no lo hacemos no existe"[1221].

Pues bien, esta perspectiva para considerar el mal presente no ha estado exenta de influencias sobre el Magisterio de la Iglesia, desde la época patrística hasta la actual. Así en San León Magno[1222], Juan III[1223], el Concilio de Florencia[1224], León XIII[1225], San Juan Pablo II:

[1219] SAN GREGORIO NACIANCENO, *Sermo* 40, BPa 2, Isabel Garzón Bosque (trad.), Madrid 1986.
[1220] *Panarion* 24, 6, 2-3.
[1221] *Panarion* II, 66, 15, 5.
[1222] Cf. *Quam laudabiliter* 6: DS 286: "el mal mismo no será sustancia, sino el castigo de la sustancia".
[1223] *Sínodo de Braga* 7: DS 457: "Si alguno dice que el diablo no fue primero un ángel bueno hecho por Dios, y que su naturaleza no fue obra de Dios, sino que dice que emergió de las tinieblas y que no tiene autor alguno de sí, sino que él mismo es el principio y sustancia del mal, como dijeron Maniqueo y Prisciliano, sea anatema".
[1224] *Cantate Domino*: DS 1333: "no hay naturaleza alguna del mal, porque toda naturaleza, en cuanto es naturaleza, es buena".
[1225] *Libertas praestantissimum*: DS 3251: "Porque siendo el mal por su misma esencia privación de un bien…".

> "El hombre sufre a causa del mal, que es una cierta falta, limitación, o distorsión del bien. Se podría decir que el hombre sufre *a causa de un bien* del que él no participa, del cual es en cierto modo excluido o del que él mismo se ha privado. Sufre en particular cuando «debería» tener parte –en circunstancias normales– en este bien y no lo tiene. Así pues, en el concepto cristiano la realidad del sufrimiento se explica por medio del mal que está siempre referido, de algún modo, a un bien"[1226].

Tanto gnósticos como otras ideologías modernas, ávidos de malignizar la bondad divina, se han atrevido a atribuir a Dios la autoría del mal humano, a relacionar la existencia del mal con el Creador de todo lo existente, algo que ha hecho a algún teólogo ofrecer unas líneas diciendo que

> "el mal, más que una realidad positiva, es la carencia de un valor debido. En la medida en que el bien no se realiza podemos decir que hay una menor presencia de Dios, de su acción creadora; el mal por lo tanto no proviene de la acción de Dios ni de su presencia, sino de su «ausencia» que hace que el bien debido no se lleve a cabo"[1227].

Por ello, "admitir que la materia es a un tiempo creada y mala, es un pesimismo imposible y literalmente contradictorio en régimen cristiano"[1228]. En comunión de pensamiento y yendo al grano de la cuestión, A. Orbe simplifica y discierne términos: "La materia, en sí, no es mala; ni lleva necesariamente al mal"[1229], llegando a dar carpetazo con una sentencia: "Hay que distinguir el problema del mal del de la materia"[1230].

1.4. Consideración sobre el cuerpo

Cuando el sociólogo Bryan Turner asegura que, "en contraste con la sociología, al cuerpo humano se le ha concedido un puesto de vital importancia en la antropología desde

[1226] *Salvifici doloris* 7 (11 de febrero de 1984).
[1227] LUIS FRANCISCO LADARIA, *Antropología Teológica*, p. 81. Para la concepción del mal como privación, cf. CHARLES JOURNET, *Le mal*, pp. 36-51.
[1228] É. GILSON, *El espíritu de la Filosofía Medieval*, p. 119.
[1229] *Espiritualidad de San Ireneo*, p. 5.
[1230] *Id*.

el siglo XIX"[1231], no hay que olvidar que habla de una antropología desde la perspectiva de las Ciencias Sociales, y asimismo habría que recordar que la Antropología cristiana sí ha otorgado al cuerpo ese puesto especialísimamente preponderante que le corresponde para comprender al hombre, no ya en el siglo XIX, sino desde su más primitiva tradición del siglo I hasta el siglo XXI, como trataremos de explicar. En todo caso, es digno de reconocimiento el notable esfuerzo desempeñado por la Antropología de las nuevas Ciencias Sociales al valorar e integrar la corporeidad en su pensamiento sobre el hombre, pero esto no implica que estas nuevas valoraciones hayan sido siempre óptimas.

En contraste con el enfoque de género que, como hemos visto, habla de la relación de la persona con su propio cuerpo, vemos que el término "relación"[1232] y su significado exige dos partes relacionables, tal y como recoge el Diccionario de la Real Academia Española en su segunda y tercera acepción, viene a ser una conexión de algo con *otra* cosa. Aquí está precisamente la pretensión de hacer del cuerpo una *alteridad* distinta de la persona, y por ende relacionables. Por ello, la expresión "relación de la persona con su cuerpo" es lógica, lingüística y antropológicamente contradictoria, pues no se puede establecer relación de algo consigo mismo. Ciertamente, se pueden relacionar dos elementos que forman parte de una unidad antropológica o biológica como, por ejemplo, la relación del sistema nervioso y del sistema motor muscular, o la relación entre la voluntad y la libertad… No es el caso de la persona y su cuerpo, porque la persona no posee un cuerpo, "no tiene un cuerpo como puede tener una serie de objetos del mundo. El hombre *es* de alguna manera su cuerpo en cuanto que éste no está junto al sujeto, sino que penetra todas sus acciones y proyectos e incluso su propia condición de sujeto"[1233]. Por esto mismo, José Granados ha afirmado que no se ha de olvidar que "el cuerpo es también subjetivo, sólo que subjetivo relacional, subjetivo creacional, subjetivo histórico"[1234].

[1231] BRYAN S. TURNER, "Los avances recientes en la teoría del cuerpo"; Marta Melero Gómez (trad.), *REIS* nº 68, octubre-diciembre 1994, (pp. 11-39) p. 11.

[1232] Rĕlatĭo, de refĕro: acción de traer, de volver a llevar, cf. RAIMUNDO DE MIGUEL, *Nuevo Diccionario Latino- Español Etimológico*, p. 795.

[1233] Cf. JUAN MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid 2006[7], pp. 212-213. Continúa el fenomenólogo español: "Esta condición corporal del hombre hace que ninguno de sus actos pueda realizarse en la pura interioridad de su espíritu. Todos, aun los procedentes de sus facultades espirituales, necesitan de la mediación y la expresión corporal", p. 213.

[1234] "La sobreabundancia del Amor: Cuerpo y generación desde Pablo VI a Francisco", en Congreso de la Diócesis Complutense *El triunfo de la vida y la verdad del amor humano*, con motivo de los 50 años de la *Humanae Vitae* y los 25 de la *Veritatis Splendor*, 26 de enero de 2018, cf. actas y vídeos de las ponencias en <https://www.obispadoalcala.org/noticiasDEF.php?subaction=showfull&id=1517806980&archive=>

Sin embargo, aquella expresión "relación de la persona con su cuerpo", busca y necesita distinguir ambas cosas puesto que pretende esto mismo, un señorío de lo volitivo (voluntad personal) sobre lo corporal, que al fin y al cabo se traduce en un dominio de una pretendida transcendencia (volitiva con sus ensoñaciones) sobre la inmanencia (corporal). No es al final sino hacer que la mente desempeñe un papel determinante en la identidad (somática) de la persona, lo cual va más allá de lo corporal. Así, el error consiste asimismo en afirmaciones como la de una doctora en Filosofía: "Se ha de diferenciar, así pues, por una parte, una igualdad de elección personal sobre la propia vida y, de otra, una igualdad de elección sobre el propio cuerpo"[1235], como si la elección personal sobre la propia vida no afectara integralmente a la dimensión corporal. Aun en el caso de establecer partes en el compuesto personal, el cuerpo sería una parte de la persona, así como el alma sería otra *pars hominis*, ambas partes perfectamente relacionables, pero resulta redundante relacionar algo con su propia identificación. Hablando en rigor y desde un pleno prisma aristotélico, "no es necesario que haya definición en el caso de (cualquier palabra) que signifique lo mismo que un enunciado"[1236].

Desde esta comprensión, San Juan Pablo II se atrevió a decir que, en base a la estructura del hombre, él «es cuerpo». Que el hombre sea cuerpo no descarta la posibilidad, e incluso la necesidad, de una reflexión introspectiva del sujeto sobre sí mismo, sobre su persona, que lógicamente incluya su corporeidad. Esto hace a Juan Carlos Aguilera ir algo más allá y optar por una posición algo más intermedia, pero igualmente válida, creemos, por partir del ser y por unir el ser con el haber/poseer. Como él dice:

> "El hombre, varón y mujer *es* cuerpo, aunque no exclusivamente. Somos nuestro cuerpo y al mismo tiempo lo tenemos. Por eso, cuando el médico o el estudiante de medicina, se aproxima al cuerpo del enfermo, en realidad se aproxima a la persona, y el cuerpo del enfermo no es propiamente un objeto de intervención médico o quirúrgico, es un sujeto personal"[1237].

Además, son numerosas las citas, no ya sólo de corte bíblico, sino de la literatura clásica que afirman esta identificación entre el yo y el *sôma* (= cuerpo). Aunque Manuel

[1235] CRISTINA MONEREO ATIENZA, "Reflexiones de género sobre igualdad sustancial, aborto…", p. 9. Conste que no negamos la propia capacidad de elección enunciada, sino precisamente la diferenciación entre ambas "igualdades" de elección señaladas por la autora: 1. Sobre la propia vida; 2. Sobre el cuerpo.
[1236] ARISTÓTELES, *Metafísica* VII, 4, 1030b, 6-8.
[1237] JUAN CARLOS AGUILERA, "La corporeidad humana", p. 744.

Guerra hace notar que para el mundo semita (AT y NT) el hombre "es cuerpo" mientras que para los griegos "tiene cuerpo"[1238], asimismo ofrece numerosas citas de la antigua literatura griega que presentan identidad entre la persona y el cuerpo[1239]. Además, se puede observar en el NT, por ejemplo, la expresión de Jesús resucitado a María Magdalena "Noli me tangere" (No me toques), refiriéndose al deseo de que no le toque a él (= su persona) cuando ella pretendía tocar, abrazar su cuerpo. O viceversa y de modo análogo, cuando San Pablo exhorta a los Romanos a que presenten sus cuerpos como hostia viviente, santa, agradable a Dios: "παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ Θεῷ"[1240], no está hablando a los cuerpos de los creyentes romanos, ni de sus cuerpos, sino que está hablando de sus vidas refiriéndose claramente a ellos como personas. Por ello dice M. Guerra Gómez que

> "en algunos casos la intercambiabilidad entre «cuerpo» y «yo, tú…», o sea, la persona, se explica porque el cuerpo vivo, «animado» o vivificado por el *anima*-alma, es la persona, el yo personal. De ahí que lo afirmado explícitamente del «cuerpo» puede aplicarse también al hombre entero"[1241].

Se puede clarificar incluso más con unas palabras de José Granados:

> "Todo esto quiere decir: no basta afirmar que mi cuerpo me pertenece o que hago uso de mi cuerpo. Tengo que añadir: *Yo soy mi cuerpo*. Esto no significa que soy materia o que puedo ser reducido a procesos físicos. Se trata, más

[1238] Cf. "Antropología sexual en la antigüedad griega. La sexualidad y el amor como koinonía", *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Pamplona 1989, (pp. 287-421) p. 346.
[1239] Cf. EURÍPIDES, *Orestes* 97: "Es que me da vergüenza mostrar mi persona a los argivos"; En el original aparece *soma*; *Orestes* 311: "Echa tu cuerpo en la cama"; *Ifigenia en Áulide* 1395: "Y si Ártemis quiso apoderarse de mi persona, ¿he de resistirme yo…?"; *Helena* 588: "El nombre puede estar en muchos lugares; el cuerpo (= persona), no"; también 1100. Citas tomadas de *Tragedias III*; Carlos García Cual y Luis Alberto de Cuenca (trads.), BCG 22, Madrid 1979. El paréntesis es nuestro. Cf. también *Hécuba* 548: "Que nadie toque mi cuerpo", también 605 "Que nadie toque a mi hija" (727-728), refiriéndose al cuerpo (incluso) muerto de la hija de Hécuba; *Andrómaca* 1080: "Levanta tu cuerpo" (levántate tú), p. 427; en *Tragedias I*; Alberto Medina González y Juan Antonio López Férez (trads.), BCG 4, Madrid (1977) 1991. Habiendo dejado otras muchas citas, éstas de Eurípides son tomadas de MANUEL GUERRA GÓMEZ, "Antropología sexual en la antigüedad griega", pp. 345-346, notas 204 y 207.
[1240] *Rm* 12, 1; *Nuevo Testamento Trilingüe*, José María Bover y José O'Callaghan (eds.), BAC, Madrid 2001, p. 853.
[1241] "Antropología sexual en la antigüedad griega", p. 347. Afirma el español que, en la literatura de todos los tiempos, especialmente en la poesía griega, no pocas veces se ha recurrido a la sinécdoque, recurso estilístico por el que el todo se expresa por una de sus partes, cf. pp. 347-348, nota 211.

bien, de que mi cuerpo es personal, de que forma parte de la definición más profunda de mí mismo"[1242].

O como explica Juan Carlos Aguilera:

> "Por el cuerpo nos relacionamos con el mundo; nos individuamos, somos esta persona y no otra; nos distinguimos radicalmente en el ámbito de la sexualidad, varones o mujeres; estamos afectados por el tiempo y nos relacionamos con él y de un modo peculiar"[1243].

De forma similar, Pedro Laín Entralgo afirma, desde la perspectiva de la antropología médica asegura que, "mi cuerpo me hace y se me hace real en cuanto que en mi intimidad siento que yo soy mi cuerpo"[1244].

Cuando existe una consideración unánime de algo concreto mantenido a lo largo de los siglos, se puede hablar de una tradición. Así vemos que en la misma perspectiva de San Juan Pablo II, Manuel Guerra, Juan Martín Velasco, José Granados, Pedro Laín Entralgo y Juan Carlos Aguilera, Aristide Fumagalli afirma que:

> "El cuerpo no es un mero objeto inerte o un instrumento neutral, del que el sujeto dispone a su arbitrio, sino que es el mismo sujeto en su modo de ser en el mundo. En efecto, el sujeto percibe todo lo del mundo y hasta de sí mismo siempre y exclusivamente a través de la mediación corpórea, del mismo modo que también se orienta en el mundo siempre y exclusivamente a partir de su situación corpórea. También es verdad que el sujeto no se reduce a su cuerpo y se siente distinto de él hasta el punto de afirmar: «Yo tengo un cuerpo». Sin embargo, al mismo tiempo, el sujeto no puede separarse de su cuerpo, teniendo que afirmar: «Yo soy mi cuerpo». Así pues, si, por una parte, el cuerpo, en cuanto algo que tenemos, admite dentro de ciertos límites una aproximación instrumental, por otro, en cuanto que lo somos, impide un acercamiento meramente instrumental y exige más bien un acercamiento

[1242] CARL A. ANDERSON – JOSÉ GRANADOS, *Called to Love. Approaching John Paul II's Theology of the Body*, Doubleday, New York 2009; versión castellana: *Llamados al Amor. Teología del cuerpo en Juan Pablo II*, Monte Carmelo, Burgos 2012[2], p. 13.
[1243] "La corporeidad humana", p. 746.
[1244] *Antropología médica*, pp. 148-149.

> simbólico[1245]. (…) El cuerpo no es la envoltura diferencial en la que el sujeto se instala permaneciendo neutro, sino la modalidad corpórea del ser masculino y femenino del sujeto"[1246].

Una vez considerados estos testimonios actuales, ahora ya no resulta tan lejana aquella teología (y antropología) antioquena de la carne (homo = sarx) que no consiste en reducir al hombre a sola carne, sino, reconociendo la tripartición antropológica (pneuma, psyche, sarx), identificar al hombre no sólo con lo que le es constitutivo[1247], sino además con aquello que le es lo más peculiar y característico de su constitución antropológica: la carne, una carne material y corporal, teniendo en cuenta que "la «carne» no se refiere sólo a una parte del hombre, sino a su entera existencia"[1248]. En este sentido pregunta retóricamente Tertuliano: "¿Qué otra cosa es el hombre más que carne?"[1249], de donde sentencia: "caro salutis est cardo"[1250]. Por ello, en la misma línea A. Orbe llega a afirmar que "la esencia del hombre –la "proprietas generalis"– reside en la carne"[1251], siendo el alma una "partitio specialis". Esta centralidad de la carne y del cuerpo ha vertebrado la antropología cristiana desde los escritos paulinos hasta la teología del cuerpo de San Juan Pablo II[1252] y nuestra actualidad.

Es cierto que cualquiera podría objetar mediante una afirmación de San Agustín en un momento temprano de su pensamiento cristiano: "corpora vero non sunt quod sumus"[1253]. No obstante, también hay que reconocer que el santo africano, influenciado

---

[1245] Cf. GIANINO PIANA, "L'ambivalenza del corpo. Per un approccio simbolico", *Il corpo ala prova dell'antropologia cristian*a, Associazione Teologica Italiana (ed.), Forum dell'Associazione Teologica Italiana 4, Glossa, Milano 2007, pp. 3-27.

[1246] ARISTIDE FUMAGALLI, *La questione gender. Una sfida antropologica*, Brescia 2015; versión castellana: *La cuestión del gender. Claves para una antropología sexual*, M. M. Leonetti (trad.), Sal Terrae 2016, pp. 77-78.

[1247] Cf. MAURIZIO TEANI, *Corporeità e risurrezione*, cap. I.VII: *La corporeità come dimensione costitutiva dell'uomo*, pp. 51-54.

[1248] CARL A. ANDERSON – JOSÉ GRANADOS, *Llamados al Amor. Teología del cuerpo en Juan Pablo II*, p. 12.

[1249] *Adversus Marcionem* I, 24, 5: "Quid est autem homo aliud quam caro?". En su tratado *De anima* 51, 4 llega a hacer la misma identificación, esta vez *homo = corpus*, de donde Salvador Vicastillo aprovecha para introducir en una nota el asentimiento de Tertuliano en cuanto a la identificación *homo = caro* (*De resurrectione* 5, 8-9; 16, 11; 26, 2) y para concluir que "de acuerdo con esta antropología, habría que decir, no que el hombre *tiene* carne, sino que el hombre *es* carne", p. 329, nota 216; también cf. FuP 26, Madrid 2011, Introducción, p. 47; cf. A. ORBE, "La definición del hombre en la teología del s. II", pp. 555ss.

[1250] *De resurrectione* 8; cf. LUIS FRANCISCO LADARIA, "Caro salutis est cardo", in *Anthropotes* 28 (2012), pp. 327-338.

[1251] "La definición del hombre en la teología del s. II", p. 556.

[1252] En una de sus catequesis sobre la teología del cuerpo, SAN JUAN PABLO II afirma que "el cuerpo revela al hombre", *Catequesis* 9 (4), 14 de noviembre de 1979.

[1253] *De vera religione* 46, 89: "Los cuerpos no son lo que somos nosotros". La composición de esta obra se sitúa allá por el año 390, antes de su ministerio episcopal en Hipona.

por aquellos *libri platonicorum*[1254] que alguien le prestó en su juventud, fue capaz de madurar su pensamiento sobre el cuerpo como particularidad del hombre[1255].

Los testimonios antiguos aportados –paganos y cristianos–, de distinta índole, pero con una clara antropología subyacente relativa al cuerpo, muestran que no cabe hablar de (relación de) la persona con su cuerpo como si se tratara de una relación de un continente con su contenido.

1.5. Inclusividad natural del lenguaje y de la realidad

Como ya hemos señalado, el lenguaje no es simplemente una cuestión aisladamente lingüística, de hecho, ya que expresa la realidad humana, gravita en la órbita antropológica. Así, ya desde antiguo, los cristianos no veían necesidad de utilizar dos términos (varón y mujer) para expresar la realidad masculina y femenina en un sentido global y antropológico, sino que los incluían bajo la misma palabra, como expresaba Clemente de Alejandría: "El término hombre es común al varón y a la mujer"[1256]. Secundando esta noción, y desarrollando un poco más el contenido de la frase –en apariencia aséptica– hay quien ha explicitado más recientemente y con finura el alcance de esta afirmación de Clemente de Alejandría, señalando que

> "varón y hembra, *masculino* y *femenino*, están comprendidos en la palabra hombre. Es decir que la unidad sustancial de la persona humana es posible referirla en plano de igualdad tanto a la mujer como al varón. Lo masculino y lo femenino serán sólo modalidades de la íntegra y completa naturaleza humana. No son, la masculinidad y feminidad, realizaciones parciales de la

[1254] Cf. *Confesiones* VII, 9, 13.
[1255] Aunque el obispo de Hipona siempre tuvo un pensamiento erigido sobre bases platónicas, conforme avanzaron los años, San Agustín fue plasmando en sus obras su desencanto y desapego de la antropología neoplatónica, empezando a reconsiderar la importancia del cuerpo en su antropología. Por ello presenta la antropología binaria cuerpo-alma/espíritu (*De Trinitate* XV, 7: "Homo est substantia rationalis constans ex animo et corpore"; *De civ. Dei* V, 11: "Qui fecit hominem rationale animal ex anima et corpore"; *Enarrat. in Ps.* 145, 5: "Totus homo, hoc est, spiritus et caro") y la tripartita cuerpo-alma-espíritu: (*De anima et eius origine* IV, 2, 3: "Natura certe tota hominis est spiritus, anima et corpus: quisquis ergo a natura humana corpus alienare vult, desipit"). Sobre las distintas etapas en la concepción antropológica de San Agustín, cf. VITTORINO GROSSI, "La sexualidad humana en la tradición patrística", *Masculinidad y feminidad en la patrística*, (pp. 169-191) pp. 181-188. Sobre la acogida del cuerpo en la antropología agustiniana, cf. VICTORINO CAPÁNAGA, *Agustín de Hipona*, BAC, Madrid 1974, pp. 227-233.
[1256] CLEMENTE ALEJ., *Pedagogo* I, 11, 1.

naturaleza humana, sino dos aspectos de una misma realidad que es la naturaleza humana o la persona humana"[1257].

En otras palabras de San Juan Pablo II, "la masculinidad y la feminidad expresan *el doble aspecto de la constitución somática del hombre*, e indican, además, a través de las mismas palabras de Gn 2, 23, la nueva conciencia del sentido del propio cuerpo"[1258].

La realidad constitutiva del ser humano ya es de por sí "inclusiva", lo cual hace redundante y aparatoso provocar una ingeniería gramatical del lenguaje para propiciar un efecto que existía *a natura* mucho antes de los finos argumentos de quienes lo proponen *a ratione*.

1.6. Aprecio por la creación, la naturaleza, la vida y la materia

Así como ocurre con el odio, también la estima sobre el hombre en su corporalidad como microcosmos se extiende sobre la creación. Si para los gnósticos el mundo visible constituía un obstáculo, los sus contemporáneos eclesiales ya veían la creación como un

[1257] PEDRO LANGA, "Antropología patrística en los relatos de la Creación", *Masculinidad y feminidad en la Patrística*, Pamplona 1989, (pp. 193-235) p. 207.
[1258] HM 9 (14-11-1979) 5, p. 101.

beneficio del hombre, lejos de ser obstáculo[1259]. Como se ve, la antropología cristiana no se avergüenza de las leyes de la materia, a diferencia de la antropología gnóstica y *gender*. Lejos de esta repulsa, por su índole terrena ha de empezar por reconocerlas[1260]. Ya en su tiempo, Tertuliano era defensor de este aprecio por las leyes de la naturaleza: "La naturaleza ha de ser venerada, no mirada con vergüenza"[1261]. Y como esta antropología es partidaria de estas leyes siempre se ha opuesto a aquellas prácticas, por ejemplo, la contracepción, que tanto en círculos gnósticos como en políticas de género se han apoyado. Como decimos, la reprobación de la Iglesia sobre prácticas abortivas o similares ha existido desde el siglo I, como podemos atestiguar en intervenciones de Padres de la

[1259] Cf. EUGENIO ROMERO POSE, "El pensamiento teológico de San Ireneo de Lión", p. 593.
[1260] Cf. A. ORBE, *Teol. de San Ireneo III*, p. 637.
[1261] *De anima* 27, 4. El africano se refiere al desprecio la herejía marcionita hacia la naturaleza, donde en otro lugar ya sí le replica directamente: "hanc venerationem naturae, Marcion, despuis, et quomodo natus es?" (*De carne Christi* 4, 2).

Iglesia de distintas épocas, tradiciones y lugares[1262]. No se reprobaban aquellas prácticas por un ímpetu típicamente pronatalista, lo cual siempre ha constituido una reducción de

[1262] *Epístola del Pseudo-Bernabé* 19, 5: "No matarás al niño mediante aborto, ni le darás muerte una vez que ha nacido";
ATENÁGORAS, *Legatio pro christiani* 35: "Nosotros afirmamos que las que intentan el aborto cometen un homicidio y tendrán que dar cuenta a Dios de él; entonces, ¿por qué razón habíamos de matar a nadie? Porque no se puede pensar que lo que lleva la mujer en el vientre es un ser viviente y objeto a la vez, de la providencia de Dios, y matar luego al que ya ha avanzado en la vida…";
MINUCIO FÉLIX, *Octavius* 30, 1-2: "Quisiera ahora responder a aquel que dice o cree que nuestra iniciación se realiza por medio de la muerte y la sangre de un niño pequeño. ¿Piensas que puede suceder que un cuerpo tan delicado y tan pequeño reciba esos golpes mortales? ¿Que haya alguien capaz de golpear, derramar y beber la sangre fresca de un ser jovencísimo? Sólo quien puede atreverse a hacerlo es capaz de creerlo. Veo, en efecto, que vosotros a los hijos que habéis engendrado los exponéis a las fieras y a las aves, o los estranguláis, sometiéndolos a un género de muerte deplorable; hay incluso mujeres que, mediante la ingestión de brebajes, destruyen en sus mismas entrañas el origen del futuro ser humano, cometiendo un parricidio antes de dar a luz";
Carta a Diogneto 5, 6; J. J. Ayán, BPa 50, Madrid 2000: "[Los cristianos] se casan como todos, como todos engendran hijos, pero no exponen a los que nacen";
SAN JUSTINO, *I Apología* 27: "Profesamos la doctrina de que exponer a los recién nacidos es obra de malvados. En primer lugar, porque vemos que casi todos van a parar a la disolución, no sólo las niñas, sino también los varones…";
MELITÓN DE SARDES, *De Pascha* 52. Mientras el obispo está comentando la serie de abusos que el pecado acarreó en la creación: "Pero algo más asombroso y terrible quedó manifiesto sobre la tierra: alguna madre puso las manos sobre las carnes que había engendrado y tocó lo que había criado con sus pechos y enterró en su vientre el fruto de su vientre y la desgraciada madre se convertía en una terrible tumba al devorar al hijo que llevó en su seno que no volverá a hablar". O. PERLER, *Meliton de Sardes. Sur la Pâque et fragments*, SCh 123, Paris 1966, cree que en lo que respecta a esto último, el canibalismo, la antropofagia de algunas madres sobre sus hijos, el autor se estaría refiriendo a algún tipo de asedio, cf. *2 Re* 6, 28-29; cf. *Lm* 4, 10: "Manos de tiernas mujeres cocieron a sus hijos: triste alimento para ellas". Cf. también aquel testimonio de Flavio Josefo recogido por EUSEBIO DE CESAREA, HE III, 6, 21-28, en el cual se narra cómo ante el terrible asedio y la hambruna provocados en Jerusalén en el año 70 y por la venida inminente de soldados del Imperio, alguna madre llegó a matar a su hijo, cocinarlo y comérselo. También EUSEBIO DE CESAREA denuncia en su cómo entre los griegos y los bárbaros los padres sacrificaban a sus hijos y las madres a sus hijas, así como también degollaban a sus parientes más queridos; cf. *Praeparatio euangelica* IV, 15, 8-9; Jesús-Mª Nieto Ibáñez (trad.), vol. 1, BAC, Madrid 2011, p. 169.
CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* II, 18, 93, 1, denuncia lo absurdo de una situación que está a la orden del día y que consiste en los abortos producidos por un embarazo indeseado o por un arrebato fogoso de la pareja: "Mas ¿la exposición del niño qué causa tiene? Por el contrario, sería mejor, en principio, que nadie se casara, si no se desea tener hijos, antes de convertirse en infanticida por intemperancia del placer". Marcelo Merino Rodríguez (ed.), FuP 10, Madrid 1998.
Pero el alejandrino no se limita a denunciar, si el aborto es negativo es porque en el embarazo maternal hay algo (alguien) positivo, por eso aduce que ya por entonces "un presbítero afirmaba que el embrión es un ser viviente", en *Eclogae Propheticae* 50, 1. G. BARDY opina que tal presbítero debe ser el maestro de la fecunda escuela alejandrina a finales del siglo II, Panteno, cf. "Aux origines de l'école d'Alexandrie", *Recherches de Science Religieuse* 27, Paris 1937, (pp. 65-90) p. 76.
TERTULIANO, *Apologeticum* 9, 6-8; Julio Andión Marán (trad.), BPa 38, Madrid 1997: "¿A cuántos queréis que acuse ante su propia conciencia de inmolar los hijos que acaban de nacerles? Porque también, si alguna diferencia hay en cuanto al género de muerte, lo más cruel es ciertamente quitar la vida ahogando en agua, exponiendo al frío, al hambre o a los perros; un adulto ciertamente preferiría morir a espada. En cuanto a nosotros, no sólo nos está absolutamente prohibido el homicidio, sino que nos está prohibido también destruir al concebido, cuando todavía la sangre lo alimenta en el seno materno para formar un hombre. El impedir el nacimiento es un homicidio anticipado; y no hay diferencia entre quitar la vida ya nacida o destruir la vida en el nacimiento: también es hombre el que ya va a serlo".
El africano reitera los modos de acabar con la vida del recién nacido, como exponerlo al frío, al hambre, a las bestias o sumergirlos hasta el ahogamiento, *Ad Nationes* I, 15, 4; J. W. Ph. Borleffs (trad.), CCSL I, 1954: "Atquin hoc asperius, quod frigore et fame aut bestiis, si exponitis aut longiore in aquis morte, si mergitis".

lo que es el pensamiento cristiano, sino por la convicción biológica, filosófica, antropológica, teológica, anatómica de que el embrión es una vida humana desde el primer momento. Por ello, a unos de ayer y a otros de hoy, podrían ir dirigidas las palabras de Tertuliano:

"Isti, qui praesumunt non in utero concipi animam nec cum carnis figulatione compingi atque produci, sed et effuso iam partu nondum uiuo infanti extrinsecus imprimi"[1263].

"Éstos, que creen que el alma no es concebida en el útero, ni fabricada y formada al mismo tiempo que es modelada la carne[1264], sino que, una vez arrojado el feto, es infundida desde fuera en el niño".

Y en otro lugar con su estilo tajante:

"Porro uitam a conceptu agnoscimus, quia animam a conceptu uindicamus; exinde enim uita, quo anima"[1265].

"Además, reconocemos que hay vida a partir de la concepción, porque reivindicamos que hay alma a partir de la concepción; y desde que hay alma hay vida".

Asimismo, en otra de sus obras el cartaginés se atreve a detallar los procedimientos técnicos usados en la época para abortar al concebido, *De anima* 25, 4-5: "Ciertamente, todavía en el útero mismo, el niño es también despedazado con una urgente crueldad cuando, atravesado en la salida, imposibilita el parto; acabaría siendo un matricida si no muriese. Por lo cual, entre las herramientas de los médicos se cuenta también con un instrumento mediante el cual, primero, a base de un movimiento rotatorio, son obligadas a abrirse las partes genitales [de la madre]; [se cuenta] con un bisturí en forma de anillo, mediante el cual, en el interior, con capricho cruel se van cortando los miembros; [se cuenta] con un garfio romo, mediante el cual se extrae, en plan de parto violento, la entera víctima [del crimen]. Hay también un dardo de bronce, mediante el cual se dirige, en un latrocinio a oscuras, la matanza misma; por razón de ser esto un infanticidio lo llaman *embriosfactes*, es decir, destructor de un niño vivo".
De pudicitia V, 11; Salvador Vicastillo (ed.), FuP 26, Madrid 2011: "Saben también las parteras cuántos fetos adulterinos son despedazados (*trucidentur*)". Sobre el infanticidio en la sociedad romana, cf. SALVADOR VICASTILLO, *Un cuerpo destinado a la muerte. Su significado en la antropología de Tertuliano*, BAC, Madrid 2006, pp. 113-116;
ORÍGENES, *Contra Celso* 8, 55: "Es deber absoluto criar a los hijos que nacen y no matar a los que son don de la providencia".
Incluso el judío FLAVIO JOSEFO: "La ley ordena criar a todos los hijos. Prohíbe que la mujer, una vez recibido el semen, lo expulse o lo destruya; aquella que así obrare, es considerada como matadora de hijos, porque suprimió un ser vivo y disminuyó la raza humana"; cf. *Contra Apionem* II, 24, par. 202; en *Obras completas de Flavio Josefo*; Luis Farré (trad.), Acervo Cultural / Editores, vol. 5, Buenos Aires 1961.

[1263] *De anima* 25, 2.

[1264] Cf. *De anima* 36, 2: "Anima in utero seminata pariter cum carne"; *De resurrectione* 16, 10: "caro autem, ab exordio uteri consata conformata congenita animae, etiam in omni operatione miscetur illi".

[1265] *De anima* 27, 3.

En la misma tónica, el cartaginés interroga a las mujeres madres a que declaren la verdad de su seno según su propia experiencia, con una intervención por la que, junto a las anteriormente ofrecidas, merecería ser llamado padre de la bioética moderna:

> "Ya que en este asunto nadie es un maestro, un juez y un testigo tan idóneo como el sexo correspondiente. Responded, madres, vosotras que sois las embarazadas, vosotras que sois las parturientas, callen las estériles y los varones; se busca la verdad de vuestro sexo, se apela al crédito de vuestra experiencia: si sentís en el feto alguna vivacidad ajena a vuestro cuerpo, a causa de lo cual palpiten las entrañas, se agiten los costados, sea sacudido todo el ámbito del vientre, se desplace por todo él la zona del peso; si estos movimientos son vuestra alegría y una seguridad cierta, porque así estáis seguras de que el niño vive y juega; si, caso de cesar su agitación, os asustáis primero por él; si también oye ya en vosotras, puesto que se agita ante un sonido nuevo; si deseáis para él antojos alimentarios, si también para su bien los rechazáis; si también participáis recíprocamente en los estados de salud; él, ciertamente, participa hasta en vuestras contusiones, por las que también él queda marcado por dentro en los mismos miembros, tomando para sí las lesiones de su madre"[1266].

2. Reconocimiento de algún desequilibrio histórico en la concepción y relación de los sexos

> *"No serviría de nada cerrar los ojos ante las causas de un malestar tan grande. No se debe rehusar el reconocer lo bueno que hay en el adversario ni es conveniente no ceder a reflexionar sobre los propios defectos"*
>
> HENRI DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, p. 90

[1266] *Id*. 25, 3.

Antes de entonar el *mea culpa*, hay que reconocer que no son pocos quienes, por parte del *gender* o del feminismo radical (Simone de Beauvoir, Mary Daly, Jacqueline Kelen…), caen en la tentación de centrarse, publicar y regodearse en párrafos de la antigua literatura cristiana que resultan realmente desgraciados en cuanto a la mujer, con el único ánimo de buscar en el cristianismo huellas primigenias de lo que llaman "sistema patriarcal", una misoginia generalizada o cualquier otro pensamiento similar. Con este fin, acuden veloces, por ejemplo, al comienzo del libro I del tratado de Tertuliano, *De cultu feminarum*, donde el cartaginés escribe sobre la mujer: "Tu es diaboli ianua…"[1267], pero no recurren al comienzo del libro II de la misma obra, alega Clementina Mazzucco[1268], donde el africano no sólo sitúa a la mujer al mismo nivel de los hombres, sino a sí mismo por debajo de la mujer[1269]. Tampoco acuden a la *Homilía 20 sobre la Carta a los Efesios* de San Juan Crisóstomo, por poner otro ejemplo. Por ello, nos consta que esos autores han realizado un ejercicio de "pesca selecta de citas" sin haberse zambullido en el pensamiento, en el contexto y en el espíritu de aquellas intervenciones, lo cual es carente de rigor científico y académico.

No obstante, dicho esto, es cierto que son detectables y ya muy sonados los errores históricos (cristianos y/o paganos), a la hora de considerar a la mujer de forma truncada o como un ser inferior.

> "Es evidente que han existido en la historia, y aún existen en el mundo, muchas injusticias hacia las mujeres. Este largo elenco de discriminaciones no tiene ningún fundamento biológico, sino unas raíces culturales, y es preciso erradicarlas"[1270].

El recto ejercicio de la filosofía consiste en reconocer la verdad allí donde se pueda encontrar a través de la razón, dígala quien la diga. Sería frívolo, en este diálogo antropológico, tratar de ocultar la descompensación, la gran desmesura, discriminación e indiferencia que ha ocasionado la acentuación de diferencias entre el hombre y la mujer durante la historia[1271]. La Iglesia no se arredra ante el asunto, pues no se detiene

---

[1267] *De cultu feminarum* I, 1: "Tú eres la puerta del diablo…". Cf. SIMONE DE BEAUVOIR, *El segundo sexo I*, p. 162.
[1268] Cf. *'E fui fatta maschio'*, p. VIII. Sobre la diferencia entre el inicio de los libros I y II del tratado *De cultu feminarum*, cf. SCh 173, Marie Turcan (éd.), Paris 1971, p. 26.
[1269] *De cultu feminarum* II, 1: "postremissimus omnium".
[1270] JUTTA BURGGRAF, *¿Qué quiere decir género? En torno a un nuevo modo de hablar*, Promesa, Serie Antropología, pp. 27-28.
[1271] Cf. J. BURGGRAF, *¿Qué quiere decir género?*, p. 9.

únicamente en el pasado, sino que analiza que en el presente hay estructuras que necesitan ser saneadas, ya que todavía:

> "Hay lugares y culturas donde la mujer es discriminada o subestimada por el solo hecho de ser mujer, donde se recurre incluso a argumentos religiosos y a presiones familiares, sociales y culturales para sostener la desigualdad de los sexos, donde se perpetran actos de violencia contra la mujer, convirtiéndola en objeto de maltratos y de explotación en la publicidad y en la industria del consumo y de la diversión"[1272].

Por ello, hay que concederle al feminismo y al género esta razón: el varón ha abusado históricamente de su posición, de su fuerza masculina.

> "Hoy constatamos con inequívoca claridad que la mujer ha traicionado su esencia y que tolera que el varón determine todo en ella. El varón es la norma ante la cual la esencia de la mujer se siente como algo de menor valor y ante el cual tiene ella que justificarse en cierto modo"[1273].

Pero no por ello habría que cargar exclusivamente contra el varón. La tentación cómoda, en la que se basan numerosas filosofías y corrientes culturales, consiste en culpar culturalmente (y naturalmente) al sexo masculino de todos los desajustes e injusticias desde épocas prehistóricas o recientes[1274]. Tampoco contra la Iglesia, como pretende S. de Beauvoir, afirmando que el cristianismo ha influido notablemente a la opresión de la mujer[1275], cuando resulta claro que todos sus esfuerzos, desde sus inicios, han ido hacia su promoción, aunque el feminismo radical y el *gender* ciertamente no entiendan lo mismo que la Iglesia por "promoción de la mujer". No deja de ser significativo que el feminismo, esto es, la promoción de la mujer, haya podido surgir y prosperar en los países con raigambre cristiana. De hecho, la Iglesia, lejos de desear frenar aquel feminismo que reconoce la dignidad de la mujer y aquellos cambios fructuosos que de ahí se han de producir, es capaz incluso de defenderlo y promoverlo, ya sea de forma magisterial:

[1272] BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes del Congreso internacional "Mujer y varón, la totalidad del* humanum*"*, 9 de febrero de 2008.
[1273] J. KENTENICH, *María, si fuéramos como Tú*, Traducción de artículos aparecidos en la Revista "Heitmaklange" para la parroquia alemana en Milwaukee, basados en pláticas del P. J. Kentenich, pp. 56-57.
[1274] Cf. F. ENGELS, *El origen de la familia, de la propiedad privada y el Estado*, p. 56: "El derrocamiento del derecho materno fue *la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo*. El hombre empuñó también las riendas en la casa; la mujer se vio degradada, convertida en la servidora, en la esclava de la lujuria del hombre, en un simple instrumento de reproducción".
[1275] Cf. *El segundo sexo*, pp. 162-163.

"Valoro el feminismo cuando no pretende la uniformidad ni la negación de la maternidad. Porque la grandeza de la mujer implica todos los derechos que emanan de su inalienable dignidad humana, pero también de su genio femenino"[1276]; como de otras formas no magisteriales:

> "No cabe duda de que algo se mueve, y bastante deprisa, en el modo en el que los sexos se han venido relacionando en nuestras sociedades: en el hogar, en el trabajo, en la ciudad, en la Iglesia. Nadie tiene derecho a poner freno al movimiento. Porque, tampoco cabe duda de que son muchas las cosas que deben cambiar ahí"[1277].

Pero, ya que los ataques, o al menos las sospechas, se dirigen a la Iglesia desde antiguo, indaguemos, aunque sea mínimamente, por la antigüedad.

El judaísmo antiguo superó al helenismo y a la religión romana en miras a la figura femenina[1278], pero no logró considerarla antropológicamente con plenitud; presentó a la mujer como igual al varón, como persona humana e imagen de Dios; a diferencia de las mujeres griegas podía intervenir en la política, aunque también fue considerada como inferior en algunos sectores de la vida religiosa judía[1279], pues estaban marginadas en el culto del templo (lugar que era el centro de la vida del país); en las sinagogas había un lugar (secundario) destinado para ellas, generalmente en el coro alto, separadas de los varones. Posteriormente, en las leyes de la Misná, la mujer fue considerada como una anomalía ya que lo normal era ser hombre. De hecho, sólo el hombre judío estaba obligado a la observancia de la Torá, no la mujer. Por esto, en la bendición matutina el varón daba gracias a Dios por no haberlo creado pagano, ni esclavo ni mujer[1280]. Un interesante artículo de una judía contemporánea declara que, al considerar a las mujeres

---

[1276] FRANCISCO, *Amoris Laetitia* 173.

[1277] JUAN ANTONIO MARTÍNEZ CAMINO, "Hombre y mujer, a imagen de Dios", *Communio* marzo-abril 1993, (pp. 108-111) p. 108.

[1278] En el Imperio Romano, salvo la excepción de las sacerdotisas Vestales y algunos privilegios que se concedían a ciertas mujeres por su status, las mujeres eran relegadas a un segundo plano en cuanto a la religión, cf. ELENA LÓPEZ ABELAIRA, *Mujer pagana / Mujer cristiana en* Ad uxorem *de Tertuliano*, pp. 57-58.

[1279] El historiador FLAVIO JOSEFO, élite de la cultura judía del siglo I, alegaba que "la mujer es, en todos los aspectos, de menor valía que el hombre", *Contra Apionem* II, 24, par. 201.

[1280] Cf. ANTONIO RODRÍGUEZ CARMONA, *La religión judía*, BAC, Madrid 2002[2], pp. 573 y 547. No obstante, añade el profesor Rodríguez Carmona que "el judaísmo reformado ha reaccionado contra estos puntos de vista del rabinismo mantenidos por el judaísmo ortodoxo. Admite a las mujeres como rabinos y no las separa en las sinagogas y, además, afirma la propia responsabilidad religiosa de la mujer sin transferirla al padre ni al marido. Por supuesto, eliminan en la liturgia la acción de gracias del varón por no haber sido creado mujer", p. 574.

en el judaísmo, existe el peligro de reducir la cuestión a su rol en la sinagoga[1281]. Ciertamente, el judaísmo ortodoxo ha corregido y mitigado su radicalidad histórica y desde hace décadas muestra signos de apertura sin renunciar a la ortodoxia, empezando a dar cabida a la participación de las mujeres[1282], las cuales llegan a ser nombradas "líderes laicas de las sinagogas, incluyendo su participación en la junta directiva"[1283]. Todo esto no quita que se mantengan ciertos signos tradicionales como la cortina u otro tipo de barrera que separa a hombres de mujeres en las sinagogas para evitar cualquier distracción[1284]. Sin embargo, Reinhartz confiesa que esta distinción no supone un gran problema para muchas mujeres ortodoxas[1285]. Valga esta breve información para desterrar los mitos del machismo que todavía caen sobre el judaísmo.

Estos moldes paganos y judíos se han trasladado frecuente y fácilmente al cristianismo. Sin embargo, en este humilde proceso hay mucho que reconocer, aunque quizás también, mucho prejuicio que purificar. Ni son tantos ni son todos los errores que se predican, especialmente de la tradición cristiana, sobre la figura femenina. Como ya dijo San Juan Pablo II: "es algo universalmente admitido –incluso por parte de quienes se ponen en actitud crítica ante el mensaje cristiano– que *Cristo fue ante sus contemporáneos el promotor de la verdadera dignidad de la mujer*"[1286]. El cristianismo es precisamente el que ha reconocido la correspondiente dignidad a la mujer al distanciarse de la concepción griega que concebía a la mujer como un ser inferior al hombre, así como de algunas costumbres judías de la época[1287]. Clementina Mazzucco ha expuesto magistralmente a lo largo de su obra cómo el cristianismo ha sorteado desde su inicio "los prejuicios tradicionales de la debilidad del sexo femenino, de la feminidad como categoría naturalmente inferior, el desprecio de la sexualidad heredado por

[1281] Cf. ADELE REINHARTZ, "Las mujeres en el judaísmo", *Concilium* 316, Verbo Divino, Pamplona (junio 2006), (pp. 351-359) pp. 351-353. Ciertamente, como explica en el artículo, ser judío/a no es la suma de un haz de funciones, sino más bien una identidad, una pertenencia a un pueblo concreto que ha hecho un camino determinado con Dios a través de la historia, cf. p. 352.
[1282] Cf. *Id.*, p. 355.
[1283] *Id.*, p. 353.
[1284] Cf. *Id.*, p. 354.
[1285] Cf. *Id.*, p. 354-355: "Para muchas mujeres, entra las que me incluyo, resulta harto problemática la exclusión de la participación en el culto, pero, en honor a la verdad, hemos de decir que muchas mujeres ortodoxas no se sienten incómodas con esta situación, sino que disfrutan sentándose con otras durante el servicio y aprovechando ese tiempo no sólo para la oración sino también para la contemplación y para tomarse un respiro tranquilo que les alivie de las presiones de la vida cotidiana".
[1286] *Mulieris dignitatem* 12. Sobre el trato de Jesús con las mujeres de su tiempo, cf. todo el número 12 y 13.
[1287] Cf. GREGORIO RUIZ, "La mujer en la Biblia", *Communio*, julio-agosto 1982, (pp. 223-236) pp. 231-232 especialmente.

tendencias ascéticas y encratitas, aunque de matriz filosófica clásica"[1288]. Además, reparemos en otro dato histórico-social curioso. Mientras que en la época en la que el cristianismo nació, ni griegos permitían a las mujeres participar en las asambleas del pueblo; ni romanos admitían de forma integral a las mujeres en sacrificios[1289]; ni judíos dejaban a sus mujeres tener la misma disposición de los hombres en las sinagogas o en el templo de Jerusalén; en cambio, los cristianos sí invitaban a las mujeres de todas las clases sin acepción de edad, nación o condición social, a participar de sus asambleas de mayor importancia, las eucarísticas, y en demás reuniones o participaciones de la vida comunitaria[1290]. Aquí vienen muy al caso unas palabras de San Pablo VI:

> "En efecto, en el cristianismo, más que en cualquier otra religión, la mujer tiene desde los orígenes un estatuto especial de dignidad, del cual el Nuevo Testamento da testimonio en no pocos de sus importantes aspectos"[1291].

Sin embargo, no siempre el cristiano, en vistas a la mujer, supo deshacerse de los condicionamientos ambientales procedentes del paganismo y del gnosticismo, pero desde luego nada tenía que ver con la reducción a la condición servil del ser femenino propia de ambientes paganos y gnósticos en los primeros siglos[1292]. Siempre ha existido la inclinación a pintar el pasado de negro para que las oscuridades del presente parezcan más luminosas[1293], y ciertos sectores acusan esta inclinación.

Con estos motivos de trasfondo, Joseph Kentenich comparte con el feminismo una valoración errada del ideal de la mujer que se debe a un punto de vista erróneo. El error primero, extendido a lo largo de siglos, consiste en concebir a la mujer bajo los patrones típica y esencialmente masculinos, es decir, que la manera de ser masculina sea entendida como el criterio de juicio sobre la manera de ser y de la originalidad femeninas[1294].

[1288] *'E fui fatta maschio'*, p. VIII.

[1289] GEORGES DUBY – MICHELLE PERROT, *Historia de las mujeres en occidente*, Vol. 1, Taurus, Madrid 1991, pp. 421-425; cit en ELENA LÓPEZ ABELAIRA, *Mujer pagana / Mujer cristiana en* Ad uxorem *de Tertuliano*, p. 57.

[1290] Cf. FIORENZA SCHÜSSLER, "Presencia de la mujer en el primitivo movimiento cristiano", *Concilium* 12/1, 1976, pp. 21-36.

[1291] *Discurso a las participantes en el Convenio Nacional del Centro Italiano Femenino* (6-12-1976); cf. SAN JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem* 1. Para mayor detalle sobrela actualidad de "la visión cristiana de la mujer", cf. SAGRARIO CRESPO GARRIDO, *Feminismo radical y crisis de la familia en la obra de Évelyne Sullerot*, UFV, Madrid 2017, pp. 372-382.

[1292] Cf. MARCELO MERINO RODRÍGUEZ, "La feminidad en la Escuela de Alejandría", p. 51.

[1293] Cf. G. K. CHESTERTON, *La eugenesia y otras desgracias*, p. 173: "Hay que pintar el pasado de negro, para que sea peor que el presente".

[1294] Cf. *Desafíos de nuestro tiempo*, Editorial Patris, Santiago de Chile 1986, p. 188: "Para nosotros, basta afirmar que es ciertamente erróneo sostener el punto de vista que dice que la mujer debe ser medida según

> "Consideramos errónea esta concepción no sólo porque somos católicos, sino porque conocemos la naturaleza humana. ¿A qué aspiramos? No a la teoría de la sustitución, sino a la teoría de la complementación"[1295].

Indudablemente ha sido un error histórico-cultural tratar de calzar a la mujer en el molde del varón. Se trata de un primer error respecto a la identidad femenina.

> "El hombre ha impuesto su manera de ser hasta el extremo: ha llevado todo al extremo. Por eso, lo racional y lo egoísta, característico del varón, se manifiesta de tal modo que esa racionalidad llega a convertirse en un racionalismo que atomiza todo, y el egoísmo pasa a ser una auto-glorificación (…).
>
> Más peligroso es aún, para la cultura de nuestros días, que la mujer se haya dejado arrastrar por el hombre. En lugar de que la misma mujer haya compenetrado la cultura con las leyes propias de su ser, ha hecho suya esa modalidad masculina extrema y lucha por ella como si fuera su propio ideal"[1296].

Y en otro lugar afirma que "la tendencia peligrosa está en que, a causa de la subvaloración de la mujer, se busca en toda la línea su masculinización"[1297]. En este mundo demasiado masculinizado que desmiente su origen[1298], Kentenich reseña cómo las descendientes de Eva se rebajan más y más, convirtiéndose en esclavas del hombre, produciéndose un lamento (antropológico) que atraviesa los siglos; aunque lo más trágico y triste consiste en que la naturaleza de la mujer se fue acostumbrando con el tiempo a tal esclavitud hasta llegar a sentirse bien en esa situación[1299].

En la misma línea de Kentenich, y como tratando de sintetizar su pensamiento, va otra aportación más reciente:

---

patrones masculinos, sea quien sea el que sustente esa visión". *Desafíos de nuestro tiempo* es una serie de textos del P. Kentenich seleccionados por el P. Rafael Fernández de A.

[1295] *Desafíos de nuestro tiempo*, p. 184. Es importante señalar que ya Kentenich hablaba de la "teoría de la complementación", de que los sexos han sido creados para complementarse y no para excluirse. A esta teoría se sumaría toda la antropología católica, en sus distintas vertientes y autores, a partir de la segunda mitad del siglo XX.

[1296] *Desafíos de nuestro tiempo*, p. 182,

[1297] *Für eine Welt von morgen*; trad. de las Hnas. Marianas de Schoenstatt de Argentina: *Para un mundo del mañana*, 1975, p. 145.

[1298] Cf. J. KENTENICH, *María, si fuéramos como Tú*, p. 56.

[1299] Cf. *Id*., p. 201.

> "El fundamento, pues, de la feminidad no reside en las exigencias accidentales de la masculinidad –como demuestra claramente el reproche que el Alejandrino [Clemente] hace a la conducta ligera de algunas mujeres–, sino en ser y existir para y a favor de otro"[1300].

3. El orden del Ser

"La sexualidad no se considera ya como enraizada en la antropología; significa que el sexo se mira como una simple función que puede intercambiarse a voluntad"

J. RATZINGER, *Informe sobre la fe*, p. 104

Actualmente, en cualquier forma gnóstica de pensamiento –que son muchas– se ha cancelado o, al menos, silenciado la noción del ser, de que hay un *logos* que sostiene y atraviesa la realidad, la humanidad, la sexualidad, la justicia, el pensamiento… Si las teorías de género actuales han asumido hasta el fondo lo que Heidegger bautizó como el "olvido del ser" (*Seinsvergessenheit*), nuestra tarea será recordar la presencia y la importancia del ser en la antropología.

Precisamente por este olvido del ser y de la metafísica, se ha olvidado –cuando no ridiculizado– aquello de Parménides que bien podría dinamitar todos los esquemas y procedimientos del *gender*, si no también gnósticos: "Lo que es, es; lo que no es, no es"[1301]. La rotundidad ontológica de estas máximas filosóficas ha hecho que las antropologías autotransformadoras y enemigas de lo real tomen otras vías…

La antropología integral que tratamos de presentar no renuncia a una filosofía de la cultura que parte del análisis bíblico-teológico. Lo haremos, en parte, de la mano del P. Joseph Kentenich[1302], quien, de forma adelantada, ya oteaba por el año 1934 una

[1300] MARCELO MERINO, "La feminidad en la Escuela de Alejandría", p. 49.
[1301] Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* I, 5: 986b – 987a; *Física* I, 3: 186a – 187b.
[1302] Aunque ya hemos traído referencias de Kentenich previamente, ofrecemos una nota aclarativa. Citar al P. Kentenich tiene sus dificultades. Nunca escribió nada y lo que de él conservamos escrito es por los taquígrafos que manuscribían sus charlas. Además, en sus pláticas poseía un alemán muy cotidiano y campechano, lo cual dificulta más su lectura y especialmente su traducción. Su obra tampoco suele gozar de una gran extensión y disponibilidad, pues suele estar concentrada en las casas del Movimiento

"confusión de los sexos"[1303]. Él parte de un claro plano óntico, metafísico, del "orden del ser" (*Seinsordnung*)[1304], por lo que asimismo denuncia una "revolución del ser" (*Seinsrevolution*)[1305]:

> "El hombre actual ha sido totalmente arrancado del orden del ser objetivo. Y por ello, porque hemos salido tan terriblemente fuera del orden del ser, un permanente torbellino nos arrastra de aquí hacia allá"[1306].

¿Por qué parte del orden del ser? Porque en caso contrario se cae en un reduccionismo genital y en un funcionalismo corporal. Tal es el divorcio que hay entre el sexo y el ser que hay, entre los ideólogos de género, quien considera que los célibes son personas asexuales[1307], reduccionismo de corte freudiano. Esta consideración manifiesta el error que confunde la negación con la privación o la abstención, que procede de la concepción de "que la sexualidad es sólo el ejercicio de la genitalidad"[1308] o, como J. J. Pérez-Soba ha dicho, "la reducción de la sexualidad a *genitalidad*"[1309]. Quizás, en argumentos como éste, la teoría de género deja entrever sus lagunas racionales y confusiones antropológicas, por ejemplo, la identidad de aquéllos que se consideran a-género. Podríamos preguntarnos, ¿constituyen los genitales una simple función sexual (coital)? ¿Acaso los genitales son útiles en tanto que sirven para la función sexual?

El hecho de no hacer uso sexual de los propios genitales no redunda en que estemos ante una persona asexual. El sexo va inserto en el ser, de modo que la ausencia voluntaria

---

Apostólico de Schoenstatt, aunque esta situación se está modificando poco a poco y están saliendo ediciones muy notorias. Por ello, ofrecemos una labrada traducción española de un estilo alemán kentenichiano tan coloquial como peculiar que posee la limitación, como hemos dicho, de estar tomada de un texto originariamente taquigrafiado; por lo tanto, el lenguaje no cuenta con las características propias de un texto escrito directamente por el autor o sacado de una grabación de sus charlas. Sin embargo, tenemos la plena certeza de que los textos que se presentan transmiten, lógicamente, con alta fidelidad su pensamiento.

[1303] *Marianische Erziehung*, Patris-Verlag, 1971; trad. española: *Pedagogía mariana*, Jornada Pedagógica 1934, pp. 196-238; lo citaremos en adelante desde la fuente *Desafíos de nuestro tiempo (Textos escogidos del P. J. Kentenich)*, Editorial Patris, Santiago de Chile 1985, p. 183.

[1304] *Desafíos de nuestro tiempo*, p. 184

[1305] Cf. *Terciado de Milwaukee*, 1962/63 (t. VIII, pp. 213-234; t. IX, p. 13-31), lo citaremos en adelante desde la fuente *Kentenich Reader III*, (eds. Peter Locher, Jonathan Niehaus, Hans-Werner Unkel, Paul, Vautiér), p. 62; cf. p. 75: "Si el hombre no es hombre ni la mujer, mujer, estaremos entonces en presencia de una revolución en el campo del ser";

Cf. J. KENTENICH, *Para un mundo del mañana*, p. 14: "Han invertido el orden del ser, han perdido y malogrado su sentido supremo y más profundo. La revolución del ser ha llegado a ser revolución de vida".

[1306] *Para un mundo del mañana*, p. 98.

[1307] Cf. MARTÍN CASARES, *Antropología de género*, p. 49: "Sin embargo, apenas se tienen en cuenta a las personas asexuales, es decir, a los denominados célibes, como los sacerdotes y monjas católicos". Según esta lógica, las personas célibes serían seres sin sexo.

[1308] M. TARASCO, "Consideraciones sobre la influencia del reporte Kinsey", p. 1385.

[1309] "El pansexualismo de la cultura actual", p. 341.

del ejercicio genital-coital no implica la ausencia de sexo que impregna e informa el ser de la persona. La sexualidad masculina o femenina es parte integrante de la constitución antropológica, aunque la persona se abstenga voluntariamente del ejercicio sexual. La abstención voluntaria de una facultad no implica la aniquilación o ausencia de la misma. De modo similar, la ausencia o impedimento de la facultad, como podría ser el caso de la impotencia sexual, tampoco infiere la desaparición de la condición sexual y sexuada de la persona.

Precisamente, se podría decir que la desligación de la sexualidad y la ontología es propiamente gnóstica, pues los gnósticos, sabedores de que la sexualidad propaga y genera ser, fueron los primeros en imponer(se) una abstinencia sexual motivada en el odio a la generación humana, para no dar pasto a la muerte. No es este el caso del celibato sacerdotal cristiano, que supone la renuncia propiamente sexual (no sexuada), surge por un amor mayor y no renuncia al propio (modo de) ser (masculino o femenino); este celibato es propuesto en el Concilio de Elvira, a principios del siglo IV y no setecientos años más tarde, "a partir de Gregorio VI"[1310], como reseña Simone de Beauvoir. Valga decir que la francesa no sólo se equivoca con error abismal en la fecha sino en la forma, en el verbo, pues la Iglesia propone el celibato a quien voluntariamente lo abraza sin coacciones. Hay una diferencia más que formal entre imponer y proponer; el comunismo y las diversas ideologías deben conocerla bien.

Consecuentemente, la abstención del uso sexual del genital masculino no supone la ausencia de masculinidad, y lo mismo en el caso femenino. El error consiste en reducir la dimensión sexual al ejercicio genital, en considerar el sexo como atributo y no como dato constitutivo. Por ello, ya en el año 1979, San Juan Pablo II insistía en que "el sexo es, en cierto sentido, «constitutivo de la persona» (no solamente «atributo de la persona»)"[1311]. Tampoco habría que salirse por el exremo opuesto predicando una sustancialidad, un esencialismo en la sexualidad. A la luz de un gran artículo de Antonio Millán-Puelles[1312], Josep-Ignasi Saranyana ha aclarado que, si la sexualidad no es sustancia, entonces es accidente, pero no un accidente contingente, sino "propio del individuo, es decir, no de la sustancia, sino del cuerpo", una potencia en tanto que es una disposición estable y no

[1310] *El segundo sexo I*, p. 162: "A partir de Gregorio VI, cuando se impone el celibato a los sacerdotes".
[1311] *Catequesis* 10 (1), 21 de noviembre de 1979.
[1312] Cf. "Persona y sexualidad", *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio. X Congreso Internacional de Derecho Canónico*; Pedro Juan Viladrich et al. (eds.), Eunsa, Pamplona 2000, pp. 9-26.

voluble de la sustancia humana[1313]. Así, la sexualidad personal es algo similar al alma en el sentido de que conforma e informa a toda la persona, su anatomía, su carácter, su tendencia, su orientación, su identidad; está grabada en lo más íntimo del ser humano[1314], de modo que la masculinidad o feminidad se extiende a todos los ámbitos de su ser[1315]. Blanca Castilla lo muestra con maestría diciendo que:

> "(la condición sexuada) abarca todo el ser humano: cuerpo, sentimientos y espíritu y todos los aspectos de cada una de esas dimensiones. Así se puede comprobar respecto al cuerpo, en el que la diferencia sexual XX o XY, calculada por los genetistas en un 3%, tiene la característica de que se halla presente en cada célula del cuerpo; de modo que todo el cuerpo es sexuado, no sólo unos órganos con una función concreta. Pero también son sexuadas las percepciones, emociones y pensamientos: esa diferencia tiñe toda la naturaleza humana, cuerpo y mente"[1316].

Así, el sexo es tan alta y constitutivamente ontológico y antropológico que resulta imposible valorar o concebir la idea de persona desarraigadamente de su sexualidad, imaginarla por encima de o paralelamente a su naturaleza sexual[1317]. A este respecto, el pontífice polaco aseguró que "si, de hecho, tratásemos del sexo sin la persona, se destruiría toda la adecuación de la antropología"[1318]. Por ello, hay quien ha asegurado que "no se puede construir una antropología prescindiendo de la naturaleza sexuada del hombre"[1319]. Y esa naturaleza sexuada, por arraigada en el ser, hace que la condición masculina o femenina que reviste esa naturaleza humana concreta perdure siempre como

---

[1313] Cf. "Naturaleza humana. Cuerpo y sexo en perspectiva metafísica", pp. 816-819.
[1314] Cf. J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, p. 106.
[1315] Cf. JUTTA BURGGARFF, *¿Qué quiere decir género?*, p. 21; cf. también MARÍA LACALLE NORIEGA, "La «deconstrucción» de la sociedad a través de la legislación", *La ideología de género: reflexiones críticas*; María Lacalle Noriega y Patricia Martínez Peroni (coords.), Ciudadela, Madrid 2009, (pp. 281-314) p. 283: "La diferenciación sexual no se reduce al ámbito corpóreo sino que matiza y modula hasta los rincones más íntimos de la persona del hombre y de la mujer. (…). Hombre y mujer no sólo tienen un sexo distinto, sino que son hombre y mujer en toda la estructura de su ser"; PEDRO LAÍN ENTRALGO, *Antropología médica*, p. 159: "Marañón desde la observación clínica, Marías desde la reflexión antropológico-filosófica, han afirmado resueltamente que en su realidad concreta el hombre es un ente no sólo «sexual», poseedor de un sexo y capaz, por tanto, de actos sexuales, mas también «sexuado», esto es, un individuo totalmente informado –corporal y anímicamente empapado, si quiere decirse así– por el sexo que posee".
[1316] "Mujer y Teología: la cuestión de la imagen de Dios", p. 11.
[1317] Cf. JOSEP-IGNASI SARANYANA, *Naturaleza humana. Cuerpo y sexo en perspectiva metafísica*, p. 819: "Persona y sexualidad se requieren a su modo: no hay persona que no sea sexuada, aunque ser sexuado no implique necesariamente ser persona. Ni es tampoco meramente accidental, sino propio del individuo, ser hombre o ser mujer.".
[1318] SAN JUAN PABLO II, *Catequesis* 14 (3), 9 de enero de 1980.
[1319] ANGELO SCOLA, *Hombre-mujer. El Misterio nupcial*, p. 39.

tal, por lo que "hasta la última célula del cuerpo masculino es masculina y del femenino es femenina"[1320]. Por el contrario, se impone el pensamiento conformista que grita: "poco importa ser hombre o mujer; todos somos simplemente personas humanas", pues ya no entiende la sexualidad dentro de la antropología[1321]. ¿No será que se ha reducido la sexualidad a una mera función genital desgajándose del orden del ser?

Gabriel Marcel ya anunciaba proféticamente lo que se escondía detrás de este telón en una conferencia de 1933, en la que comentaba:

> "La época contemporánea creo que se caracteriza por algo que podría llamarse, sin duda, *desorbitación* de la idea de función (…). El individuo tiende a aparecer ante sí mismo y también ante los demás como un simple haz de funciones"[1322].

Continúa poco después el filósofo francés:

> "Existe también el sordo e intolerable malestar experimentado por quien se ve reducido a vivir como si efectivamente se le confundiera con sus funciones; y este malestar basta para demostrar la existencia de un error o un abuso de interpretación atroz"[1323].

En la misma línea, asiente el cardenal Ratzinger:

> "Si todo se reduce a cumplir un «papel» y se ignora el específico carácter natural inscrito en lo profundo del ser, también la maternidad es una simple función casual: y, de hecho, ciertas reivindicaciones feministas consideran «injusto» que sea sólo la mujer la que tenga que parir y amamantar"[1324].

Recordamos aquí la teoría de Michel Foucault, expuesta anteriormente, sobre la sexualización de hombre y mujer a partir de un discurso hegemónico sexual que se ha impuesto desde muy antiguas civilizaciones y que nos ha precondicionado a concebir culturalmente a la especie humana como exclusivamente hombre o mujer. Sin embargo, constatamos que, aun en el caso de que así fuera, un discurso milenario no es capaz de configurar la constitución ontológica humana. Un discurso no es capaz de hacer del ser

---

[1320] H. U. VON BALTHASAR, *Le persone nel drama*, vol. II, Jaca Book, Milano 1982, p. 345; cit. en ÁNGELA APARISI, "La ideología de género: de la naturaleza a la cultura", p. 189.
[1321] Cf. J. RATZINGER – V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, p. 103.
[1322] *Aproximación al misterio del ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, Encuentro, Madrid 1987, p. 23.
[1323] *Id.*, p. 27.
[1324] *Informe sobre la fe*, p. 104.

humano hombre y mujer a base de una repetición de palabras continuas. Lamentablemente para el *gender*, un discurso tampoco tiene capacidad de modificar la realidad de la ontología originaria, pues el ser humano *es* desde su origen siempre y sólo como varón y mujer[1325]. Sirva como una especie de refutación a la intervención de Franz-Josef Bode[1326] mencionada lo que escribió J. A. Martínez Camino: "El «ser humano» no existe. O somos hombres o somos mujeres"[1327]. La falta de concreción suele acabar en un colectivismo fantasmal.

Si la cuestión gira en torno al ser, las preguntas que se nos plantean son: ¿y en qué consiste el "ser masculino" como el "ser femenino"? ¿Cómo se han de entender ambas realidades sexuales justa e integralmente? ¿Cómo pensó Dios la relación entre el hombre y la mujer en el origen?

4. Hombre y mujer en el origen

> *"Si consideramos las cosas en su génesis, se consigue una perfecta inteligencia de ellas"*[1328]
>
> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri politicorum* I, 2

[1325] Cf. SAN JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem* 1; cf. A. SCOLA, *Hombre-mujer*, p. 209: "El hombre no puede existir como tal más que en la forma de *hombre* o *mujer*"; MANFRED HAUKE, *La teología feminista*, p. 83: "Todo ser humano es, hasta en la más pequeña célula corporal, o varón o mujer"; MARÍA LACALLE, "Género y persona. La disolución del sujeto", p. 166: "El ser humano es impensable fuera de su condición sexuada. Existe en dos posibilidades: hombre o mujer, y no tiene otra posibilidad de existir"; ABELARDO LOBATO, La mujer y el varón cara a cara. El problema de la diferencia, p. 32: "El ser humano es un ser sexuado. Se nace varón o mujer"; p. 50: "Uno nace mujer y varón y esta diferencia le sella para toda la vida"; KARL LEHMANN, "La valoración de la mujer, problema de la antropología teológica", p. 243: "La persona existe solamente en la «doble edición» de hombre y mujer"; PEDRO LAÍN ENTRALGO, *Antropología médica*, p. 158: "Desde las primerísimas etapas de su vida biológica, el individuo humano es, pues, varón o mujer"; ÁNGELA APARISI MIRALLES, "Ideología de género: de la naturaleza a la cultura", p. 187: "Es evidente que, desde el punto de vista biológico, la persona se sitúa en la existencia como varón o como mujer. El ser humano, de modo natural o innato, se desarrolla diferenciándose en cuerpo humano masculino y femenino. Este proceso de dimorfismo tiene su origen ya en la gametogénesis y acontece en la mayor parte de los casos de fecundación humana".

[1326] Recordamos aquí la tesis de Franz-Josef Bode, quien afirma que Jesús al encarnarse se hizo "ser humano", pero no hombre.

[1327] "Hombre y mujer, a imagen de Dios", p. 108.

[1328] Tomamos la cita literal de HENRI DE LUBAC, *Por los caminos de D*ios, p. 21, quien a su vez la atribuye a SANTO TOMÁS, *In Pol.* I, 2, aunque no logramos encontrar dicha intervención en la cita atribuida por el francés al Aquinate, seguramente se trate de cualquier lapsus de citación.

Dado que el sentido de las cosas se dilucida, en parte, atendiendo a su génesis, ¿cómo pensó Dios la relación entre el hombre y la mujer en el origen y cómo se trocó el plan primigenio? Desde una mirada filosófico-cultural arraigada en la antropología teológica del Génesis, el antropólogo Kentenich avista que, en su origen, "el hombre y la mujer debían complementarse y perfeccionarse mutuamente"[1329]. Continúa el alemán en otro lugar:

> "debían ir de la mano sobre la tierra, como rey y reina de igual dignidad, enalteciéndose uno al otro mutuamente y sirviendo a su descendencia. Pero la mujer abusó de su influencia sobre el hombre. Pecó y arrastró al hombre hacia el abismo, hacia la cloaca del pecado. Esto habría de purgarlo amargamente: en aquello que había faltado, debía también padecer el castigo. Por cierto, el pecado original dependió formalmente de la actitud de Adán[1330]. Pero, puesto que Eva abusó tan fuertemente de su influencia sobre la cabeza de la sociedad humana, también debía ser partícipe de la maldición de Adán, y esto de un modo profundo.
>
> Dios no sólo hace recaer sobre el hombre el anatema, sino también sobre la mujer. Eva, que había sido pensada como reina del hombre, aparece ahora como su sirviente: «Deberás someterte al hombre» (Gn 3, 16). Ciertamente, ella podía y debía continuar siendo compañera, pero compañera en su debilidad y en sus sufrimientos. Podía continuar siendo la «madre de los vivientes» (Gn 3, 20); pero esa maternidad debía enmarcarse ahora en la corona de espinas del dolor: «En medio del dolor darás a luz a tus hijos» (Gn 3, 16).
>
> Los hombres acomodan todo según el placer y los deseos de su corazón. La condición de la mujer habría sido mucho más soportable: habría continuado siendo la reina, al menos en el marco y en el ámbito de la familia, si el

[1329] J. KENTENICH, *María, si fuéramos como Tú*, p. 56.

[1330] Es, cuanto menos significativo, que, a diferencia de otras interpretaciones (Nietzsche, por ejemplo), Kentenich, a pesar de reconocer la iniciativa de Eva para propiciar el proceso incipiente del pecado, no pondera todo el peso de la caída sobre ella, sobre el sexo femenino. Además, la interpretación que tiende a culpabilizar a la mujer del mal humano, lejos de ser cristiana, es más bien gnóstica, cf. *Evangelio de Felipe* 70, 10ss: "Si la mujer no se hubiera separado del varón no habría muerto con el varón. Su separación significó el comienzo de la muerte"; en *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi II*, p. 41.

> egocentrismo, a lo largo de los siglos, no hubiera torcido y malinterpretado tan grandemente ese anatema de Dios"[1331].

Se observa cómo el pensamiento de Kentenich parte de la originalidad de los sexos y su mutua relación en su condición prelapsaria. ¿En qué más se concreta esta condición originaria? "El hombre y la mujer tienen un mismo valor, pero no una misma modalidad"[1332]. Esta misma es la base de la reflexión kentenichiana sobre ambos sexos: la complementación:

> "¿Dónde está, entonces, el punto de vista correcto? Lo encontramos en la teoría de la complementación: ambos sexos no poseen la misma modalidad, pero poseen el mismo valor. Cada uno en su manera ha sido creado por Dios para ser un complemento en el ser del otro, y, por eso y al mismo tiempo, ambos poseen igual valor: ¡diversa modalidad, idéntico valor!"[1333].

Si la modalidad es diversa pero compatible, entonces "ambas modalidades necesitan de una complementación[1334]. La propuesta de la complementación nos lleva al concepto de "biunidad en el ser". Es decir, "el ser masculino y el ser femenino han sido intencionalmente dispuestos a la mutua complementación, o a la biunidad en el ser". Esta concepción ha sido recogida posteriormente por otros teólogos[1335], y engloba tanto la unidad – evitando la fusión y salvando la individualidad– como la dualidad.

Puesto que éstos fueron los orígenes del hombre y la mujer, trocados a lo largo de la historia por las relaciones viciadas a causa del pecado, dado que desde entonces hay una "alteración de aquella originaria *relación entre el hombre y la mujer*"[1336], es cierto que todo debe volver a la bondad de su origen, como todo fue dispuesto: "La sexualidad, como todas las realidades creadas, ha de volver a su equilibrio originario, libre de

---

[1331] *Desafíos de nuestro tiempo*, pp. 200-201.
[1332] *Kentenich Reader III*, p. 59; cf. *Desafíos de nuestro tiempo*, p. 183: "Igualdad de valor sí, pero no igualdad de modalidad".
[1333] *Desafíos de nuestro tiempo*, p. 189.
[1334] *Kentenich Reader III*, p. 60.
[1335] ANGELO SCOLA habla de unidad dual: *Hombre-mujer. El Misterio nupcial*, p. 41: "La afirmación antropológica de la unidad dual de la polaridad hombre-mujer es decisiva"; cf. pp. 52-64. BENEDICTO XVI también habla de esta "unidad dual", *Discurso a los participantes del Congreso internacional "Mujer y varón, la totalidad del* humanum*"*, 9 de febrero de 2008. SAN JUAN PABLO II hablaba de forma similar sobre la "unidad de los dos", cf. *Mulieris dignitatem* 6, 7, 8, 10, 11, 14; cf. STEPHAN KAMPOWSKI, "Persona, Unità dei due", *Dizionario su sesso, amore e fecondità*, Roma 2019, pp. 718-728 especialmente 726-727.
[1336] *Mulieris dignitatem* 10.

cualquier herida o desorden"[1337], aunque este proceso no sea tan ideal como se espera y requiera más comprensión.

5. Hombre y mujer: ¿relación de diferencia o de igualdad?

> *"Ante corrientes culturales y políticas que tratan de eliminar o, al menos, ofuscar y confundir las diferencias sexuales inscritas en la naturaleza humana, considerándolas una construcción cultural, es necesario recordar el designio de Dios, que ha creado el ser humano varón y mujer, con una unidad y al mismo tiempo con una diferencia originaria y complementaria"*
>
> BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes del Congreso internacional "Mujer y varón, la totalidad del* humanum*"*, 9 de febrero de 2008

El legado que la Ilustración ha dejado a Occidente ha sido un pensamiento que, con pretexto de científico y metódico, ha venido a ser más disyuntivo y menos integral. Paralelamente, los criterios gnósticos, máxime si redivivos y abonados por la Ilustración y por el legado protestante del *aut aut*, entrañan una fuerte tendencia a establecer dualismos, extremos contrariados, polaridades irreconciliables: religión o razón, ciencia o fe, hombre o mujer, persona o sociedad, igualdad o diferencia, libertad o biología, sexo o género, objetividad o subjetividad, naturaleza o cultura, inmanencia o transcendencia y toda una suerte de dualismos incapaces de integrarse armónicamente. No le faltaba razón al cardenal de Lubac cuando hablaba de "un mundo envejecido por las divisiones"[1338], divisiones que anhelan restablecer su unidad primigenia.

Estos son los dualismos a los que tiende el pensamiento humano y las mismas ideologías cuando se ignora la dignidad del hombre y la mujer como imagen de Dios, la transcendencia propia del hombre y la mujer:

[1337] Cf. J. J. AYÁN, "La novedad de una visión sobre el cuerpo y la sexualidad: el testimonio de los Padres de la Iglesia", p. 449.
[1338] HENRI DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, p. 41.

> "Si se negara que el hombre es imagen de Dios, es decir, su dimensión transcendente, no existiría ningún principio seguro que garantizase las relaciones justas entre los seres humanos. Si no se reconoce la verdad transcendente, triunfaría la fuerza del poder, y cada uno tendería a utilizar hasta el extremo los medios de que dispone para imponer su propio interés o la propia opinión, sin respetar los derechos de los demás"[1339].

La antropología de hoy sigue escrutando al ser humano, pero centrando sus atenciones sobre la figura de la mujer, y por tanto sin descuidar al varón, ya que una errónea comprensión sobre la mujer ha pasado factura igualmente a la comprensión sobre el varón. Por ello, no le falta razón al dominico A. Lobato cuando afirma que

> "nuestro tiempo sigue interesado por el ser humano, pero desde nuevas perspectivas. Una de ellas es la búsqueda de lo humano a través de la diferencia entre varón y mujer. Es la mujer la que exige una respuesta clara a su situación. Lo peculiar de nuestra hora es la emergencia de lo femenino en el horizonte de lo humano"[1340].

La cuestión de la diferencia entre ambos sexos resulta hoy un problema escabroso que levanta diversidad de pareceres de muchos que reclaman y se manifiestan tanto por una igualdad como por una diferencia. Esto pasa desde que el género y el feminismo radical, para interpretar al hombre y la mujer, han adoptado el esquema del mito maniqueo, que consiste en contraponer y enemistar principios, con el esquema marxista de la lucha de clases trasladada a los sexos. Así, los análisis del *gender* y del feminismo extremo han conseguido enfrentar a hombres y mujeres, como si de una lucha entre el Bien y del Mal se tratara, estableciendo una relación de competitividad más que de complementariedad, de uniformidad empobrecedora más que de enriquecimiento mutuo a partir de las diferencias. La perspectiva de este enfrentamiento maniqueo imposibilitará siempre toda comprensión entre las relaciones entre hombre y mujer, no traerá justicia y sólo traerá separación y disyunción: o el hombre o la mujer, o los derechos de ella o los derechos de él, una ley para él, otra para ella, como si no se pudiera atender a ambos bajo el mismo techo, bajo el mismo código (penal). Esto es, el problema de la igualdad se viene traduciendo en cómo destronar al varón de su peana para aupar a la mujer a lo alto.

[1339] EUGENIO ROMERO POSE, *Raíces cristianas de Europa*, pp. 176-177; cf. SAN JUAN PABLO II, *Centessimus annus* 44 (1 de mayo de 1991).
[1340] "La mujer y el varón cara a cara", p. 31.

¿Acaso no se puede enaltecer a los dos simultáneamente como en el origen, como fueron pensados? Por tanto, gracias a la estructura maniquea, la pregunta se desdobla: ¿diferentes o iguales? O quizás sería más oportuno matizar: ¿qué nos iguala y qué nos diferencia?

Los mismos que hacen un problema de la diferencia lo hacen asimismo de la igualdad, porque en esto de la naturaleza humana nada les viene bien. Precisamente, y para no caer en este maniqueísmo antropológico moderno, Abelardo Lobato ha propuesto "situar la mujer y el varón frente a frente y no enfrentados, más bien como personas mirándose a la cara y dialogando"[1341].

Ciertamente, como asegura María Lacalle, "en el pasado se ha puesto más énfasis en la diferencia que en la igualdad. Y casi siempre se ha entendido la diferencia como superioridad del hombre, olvidando que las diferencias son complementarias y enriquecedoras"[1342]. Lacalle recuerda también en qué consiste esta igualdad:

> "El hombre y la mujer son esencialmente iguales: participan de la misma naturaleza y tienen la misma dignidad. Pero decir que son iguales no equivale a decir que son idénticos, exactos, uniformes. Porque cada uno de ellos tiene una forma diferente de ser: masculina y femenina. La sexualidad humana habla a la vez de igualdad y de diferencia: habla de complementariedad"[1343].

El feminismo radical, unido al *gender*, parece no ponerse de acuerdo, pues distintas ramas hablan sólo de la igualdad como sólo de la diferencia[1344]. Aquí hay que andar con cautela, pues la igualdad es una de las palabras "más fatídicas e indefinibles de nuestro tiempo. Sociedades enteras pueden ser y, lo han sido, puestas en peligro por la persecución apasionada de esta elusiva noción"[1345]. Quizás lo mismo ocurra con la diferencia. Mientras el feminismo busca vías jurídicas y legislativas para que se reconozca su igualdad, el género manifiesta su derecho a ser diferente en circunstancias igualitarias por las mismas vías. Ni lo uno ni lo otro se les niega, aunque todo apunta a que ni el feminismo (radical) pretende únicamente la legítima igualdad, ni el *gender* busca

[1341] "La mujer y el varón cara a cara", p. 41. Idea también presente en BLANCA CASTILLA y PEDRO-JUAN VILADRICH, *Antropología del amor. Estructura esponsal de la persona*, EUNSA, Pamplona 2019, p. 197: "Este estar «frente a frente» –no en sentido hostil, sino de quienes se miran cara a cara–, permite el propio autoconocimiento en cuanto varón o mujer por parte de cada cual…".
[1342] MARÍA LACALLE NORIEGA, "La «deconstrucción» de la sociedad a través de la legislación", pp. 283-284.
[1343] *Id*., p. 283.
[1344] Cf. HENRIETTA MOORE, *A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1994.
[1345] THOMAS SOWELL, *The Quest for Cosmic Justice*, The Free Press, New York 1999, p. 59.

exclusivamente manifestar que posee tendencias diferentes en relación al *grosso* de la población. Indudablemente, se trata de una estratégica presentación de argumentos, aparentemente inocentes y loables, que en principio no admiten directo rechazo racional de nadie, para finalmente introducir otras estructuras menos visibles y que van más allá de estas manifestaciones legítimas. Pero parece que este discurso yerra, pues "quienes sólo hablan de igualdad tienen el peligro de ser *igualitaristas*, perdiendo la diferencia"[1346]. Sin embargo, no creemos, como S. de Beauvoir, que se trate de "la igualdad dentro de la diferencia"[1347], cuanto de una diferencia dentro de la igualdad[1348]. De hecho, Blanca Castilla se ha pronunciado al respecto afirmando que:

> "la diferencia es un camino para conocer la igualdad. Lo cual no deja de ser interesante, pues a primera vista parece que la diferencia se opone a la igualdad, y en cierto modo es incompatible con ella (…). El camino hacia la igualdad, que trata de descubrir la ciencia humana, está marcado por las diferencias"[1349].

Sin embargo, ella misma advierte que en esto "los filósofos prefieren hablar de identidad en vez de igualdad"[1350]. ¿Por qué? Porque en el campo filosófico de la analogía y la lógica resulta que la igualdad y la identidad (y la semejanza) no son lo mismo. Como veremos, no se puede hablar de igualdad sin más, porque al hablar sólo de igualdad reducen la semejanza entre varón y mujer a una relación cuantitativa y no igualitaria. Por nuestra parte, vemos la necesidad de considerarlo en un sentido *plenior*, o de lo contrario seríamos tan parciales como injustos. Hay que ser escrupuloso en las distinciones que relacionan distintos elementos, y para ello está la analogía.

Ciertamente, como decía Plotino, "todas las cosas son semejantes las unas a las otras de algún modo. Tal puede ser quizás el sentido de la frase de que la analogía mantiene la cohesión de todas las cosas"[1351], haciendo con esto último referencia implícita

---

[1346] BLANCA CASTILLA, "La diferencia en Antropología", *Anales de la Real Academia de Doctores de España*, vol. 3, 1999, (pp. 56-62) p. 61.
[1347] *El segundo sexo*, p. 58.
[1348] Cf. KARL LEHMANN, "La valoración de la mujer, problema de la antropología teológica", p. 240: "La diferencia natural de los sexos no supone ninguna disminución en la dignidad de la persona, sino que por el contrario, precisamente la total aceptación de la diversidad es la condición de una verdadera igualdad. Se subraya la diferencia dentro de la esencial igualdad".
[1349] "La diferencia en Antropología", p. 56.
[1350] "Antropología diferencial", *Anales de la Real Academia de Doctores de España*, vol. 8, 2004, (pp. 7-12) p. 7.
[1351] *Enéadas* III, 6, 27-30; Jesús Igal (trad.), BCG 88, Madrid 1985.

a Platón[1352]. Por tanto, habría que ver de qué tipo es esa relación existente entre las cosas, ya que no se dan las mismas relaciones siempre, pero enfocando la cuestión hacia la relación hombre-mujer. Así, "hablando en sentido estricto, la identidad es la unidad en la sustancia; la igualdad, la unidad en la cantidad; y la semejanza, la unidad en la cualidad"[1353].

O como matizaba con palabras muy similares Antonio Orbe:

> "Lo semejante se dice en rigor de la cualidad, no de la sustancia. Las cosas que poseen comunidad de sustancia están ligadas por la *identidad*. Las de cuantidad común son *iguales*. Las de común cualidad son *semejantes*"[1354].

Hay que decir que esta distinción, originariamente tomista[1355], abre un nuevo horizonte. En un postulado ideológico donde no se menciona la importancia de la analogía, ya descubierta por Aristóteles[1356] y acogida por el pensamiento cristiano, ésta presenta una semejanza que incluye y relaciona elementos distintos y diferentes. La tan reclamada "igualdad" entre hombre y mujer, dada su igualdad de sustancia –¿quién lo negará? –, consiste en una relación de identidad, no de cantidad, con lo cual no sería acertado hablar de igualdad (unidad en la cantidad), y habría que hacerlo más bien de identidad (unidad en la sustancia). Así, llamamos identidad a aquello que acomuna al hombre y a la mujer en su sustancia, aunque ciertamente muchos filósofos, ya de un lado, ya del otro, refiriéndose a esto mismo, sigan hablando de igualdad.

Y precisamente esta identidad, por sustancial, constituye una unidad indisoluble entre ambos seres idénticos en esencia. Conste que no hablamos aquí todavía del matrimonio. La relación de identidad entre hombre y mujer es indisoluble por ser unidad y pertenecer así al territorio de la cualidad, de la propiedad, de la naturaleza, y justamente por no ser (únicamente) unión. "*Unitas* [ἑνότης] no es *unio* (ἕνωσις). La *unidad* es

---

[1352] Cf. *Timeo* 31c: "El vínculo más bello es aquél que puede lograr que él mismo y los elementos por él vinculados alcancen el mayor grado posible de unidad. La proporción es la que por naturaleza realiza esto de la manera más perfecta".

[1353] JESÚS GARCÍA LÓPEZ, "La analogía en general", *Anuario filosófic*o VII nº1, Universidad de Navarra, Barañain-Pamplona 1974, pp. 193-223.

[1354] *Antropología de San Ireneo*, p. 122.

[1355] Esta distinción no es nada nuevo, viene de STO. TOMÁS, *Comentario al libro IV de la Metafísica de Aristóteles*, Lect. 2, n. 561; Jorge Morán (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1999: "Lo idéntico es lo uno en la sustancia, la igualdad, lo uno en la cantidad, y lo semejante lo uno en la cualidad".

[1356] Libro IV de la *Metafísica*. Cf. JOSÉ ANTÚNEZ CID, "La analogía. Perspectivas", *Jornada sobre la Analogía*, Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid 2006, (pp. 15-41) p. 15.

cualidad, propiedad; la *unión* es acción[1357]. Así como la *similitud* es propiedad, y la *asimilación* (ὁμοίωσῐς) acción"[1358]. Hay acciones que, dentro de la previa unidad hombre-mujer (idénticos en sustancia *a priori*), constituyen *a posteriori* unión, como, por ejemplo, esta vez sí, la unión del matrimonio natural mediada por la acción (libre, voluntaria y amorosa) de hombre y mujer[1359]. Disertando sobre la unidad, y no de la unión, alguien afirmó allá por el siglo XII: "Ubi vera unitas est, non tam equalitas quam identitas convenienter dici potest"[1360] ("Donde hay verdadera unidad no se puede hablar tanto de igualdad como de identidad"). Por todo esto, en cuanto a la relación hombre-mujer, al ser una propiedad previa y natural, es más correcto denominarla *ad hoc* como unidad que como unión; y, por ende, a esta verdadera unidad cabe mejor atribuirle la identidad que la igualdad, distinguiéndose así, por un lado, de la unión (matrimonial) que, tras su unidad natural ellos deciden obrar, y, por otro, de otras igualdades que tratan de publicitarse como identidad.

Si así es como varón y mujer se unen en relación de identidad (o igualdad, como algunos todavía se empeñan), habrá que preguntarse en qué se diversifican o en qué se diferencian (o en qué se contraponen), pues la diversidad y la diferencia no son términos unívocos:

> "Ahora bien, *la diferencia y la diversidad son cosas distintas*. En efecto, no es necesario que lo que es diverso sea diverso por algo en particular, ya que toda cosa, si es algo que es, o es diversa o es la misma. Por el contrario, lo diferente es diferente de algo en algo particular y, por tanto, es necesario que haya algo, lo mismo, en lo cual difieren. Y esto es o el mismo género o la misma especie"[1361].

Angelo Scola señala un escollo con dos percepciones. La primera es la reducción del significado de la diferencia sexual al contenido del término diversidad. La segunda es la alteración del concepto de identidad sustituido subrepticiamente por la categoría de

[1357] Cf. A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, p. 124.
[1358] A. ORBE, *Teología de San Ireneo III*, p. 503. El corchete es nuestro.
[1359] Sin embargo, ORBE afirma en otra obra que la unidad no sólo es previa a la unión, sino también su efecto y propiedad de este efecto, cf. *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos V*, p. 272: "La *unidad* no coincide con la *unión* (ἕνωσις), como el efecto no coincide con la acción *in fieri*. La *unidad* es efecto de la *unión*, y propiedad del mismo. Por su forma gramatical es una cualidad del efecto de la unión, y propiedad del mismo. Por su forma gramatical es una cualidad del efecto de la ἕνωσις".
[1360] RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate* VI, 20; Eduardo Otero (ed.), Sígueme, Salamanca 2015.
[1361] ARISTÓTELES, *Metafísica* X, 3, 22-28, 1054b.

igualdad. Por ello, sintetiza afirmando que la diferencia no es igual a la diversidad[1362]. "Una vez que la diferencia ha abandonado el territorio de la identidad para homologarse a la diversidad, es imposible pensar el hombre-mujer en la lógica bíblica de la *imago Dei*"[1363].

Aristóteles también establece matices entre la diversidad y la diferencia[1364]. La paradoja del hombre y de la mujer es que lo mismo que los diferencia asimismo los une: el sexo, aquello que las nuevas teorías *gender* quieren desterrar por un género supuestamente unificador o por una ausencia de determinaciones individualizadoras. Al proscribir aquello que tanto une como diferencia se elimina cualquier posible relación entre los sexos. De hecho, en tal caso ya no cabe hablar de dos sexos, ni de unidad, ni de unión, ni de diferencia. Por ello, aquella unidad de varón y mujer no suprime la diferencia[1365], si la suprimiera tampoco podríamos hablar de unidad, así como "la sacrosanta igualdad entre hombre y mujer no excluye, sino que exige la diversidad"[1366]. Por todos estos motivos, hay quien ha afirmado con razón que "a la antropología cristiana le gusta la diferencia. La mima y la cuida. Por supuesto que no como excusa la discriminación injusta. Pero sí como elemento sin el que la mutua entrega de los diversos dones no es concebible ni puede resultar fecunda"[1367].

Así se puede comprender la propuesta de Scola sobre la "reciprocidad asimétrica"[1368] del hombre y la mujer, es decir, una propuesta que integra la unidad y la diferencia sexual huyendo precisamente de la inexistente simetría cultural que pretenden imponer otras teorías como si el varón y la mujer fueran un desdoblamiento exactamente simétrico. Nunca la relación entre mujer y varón puede ser simétrica porque ella no le puede dar aquello mismo que él le puede entregar y viceversa. El hecho de ser sexuado informa a cada persona una disposición sexual hacia otra persona idéntica en su ser persona, pero diversa en su modalidad sexual[1369]. Esta condición masculina y femenina

---

[1362] Cf. A. SCOLA, *Hombre-mujer, El Misterio nupcial*, p. 283.
[1363] *Id*.
[1364] *Metafísica* V, 9, 9-15, 1018a: "Se dice que son diversas, por el contrario, aquellas cosas cuya especie o materia o definición de la entidad es más de una. Y, en general, 'diverso' se dice por oposición a lo 'mismo'. Se dice que son «diferentes» aquellas cosas que son diversas, pero siendo lo mismo en algún aspecto, sólo que no numéricamente, sino según la especie o según el género o por analogía. Además, aquellas cuyo género es diverso, y también los contrarios, y también cuantas cosas comportan la diversidad en su entidad".
[1365] Cf. *Mulieris dignitatem* 25: "La masculinidad y la feminidad se distinguen y, a la vez, se completan y se explican mutuamente"; cf. M. HAUKE, *La Teología feminista*, p. 90.
[1366] J. RATZINGER, *Informe sobre la fe*, p. 104.
[1367] J. A. MARTÍNEZ CAMINO, "Hombre y mujer, a imagen de Dios", p. 110.
[1368] Cf. A. SCOLA, *Hombre-mujer. El Misterio nupcial*, pp. 165-168.
[1369] Cf. *Id.*, p. 135.

es la que justifica la reciprocidad, y el distinto modo de ser garantiza una cierta asimetría entre ambos. Esta asimetría marcará una cierta diferencia en aquellas funciones (roles) familiares, laborales, sociales que desempeñen hombre y mujer, como veremos más adelante. Pero esta "asimetría en la relación no significa un valor más alto o más bajo"[1370] como detallaremos posterioremente. Esta reciprocidad asimétrica no se identifica con la complementariedad[1371], pero tampoco la excluye[1372].

El papa Francisco ha subrayado esta concepción, aunque con palabras distintas, conjugando la unidad, la diversidad, la diferencia:

> "La unidad a la que hay que aspirar no es uniformidad, sino una «unidad en la diversidad» o una «diversidad reconciliada». En ese estilo enriquecedor de comunión fraterna, los diferentes se encuentran, se respetan y se valoran, pero manteniendo diversos matices y acentos que enriquecen el bien común. Hace falta liberarse de la obligación de ser iguales"[1373].

Ahora bien, el problema de "la diferencia" maniquea (que crea división) surge cuando se toma desde la última y peor de sus acepciones: cuando se toma la diferencia como contraposición que se aleja de la compatibilidad. Entonces sí hablamos ya de un enfrentamiento que genera violencia. Así, la teoría de género no duda en tomar "la diferencia" en este sentido de contraposición al mismo tiempo que se queja –con dedo acusador señalando a la naturaleza "biologicista"– de que ambos sexos han quedado (obviamente) contrapuestos y, como consecuencia, resultan no ser iguales, con el consiguiente descaro de reclamar la justicia e igualdad perdidas que la misma teoría *gender* ha defenestrado.

Resulta tan inútil como errado defenestrar al sexo masculino para defender y promocionar al sexo femenino. Bajo esta razón Scola defiende que la diferencia no consiste en anular al otro, sino que existe para su realización[1374]. Comprender la diferencia para la cancelación ajena es precisamente no comprender el papel de la sexualidad humana. Ya afirmaba Mounier en 1929 que "la mayor parte de nuestros errores y de nuestros excesos derivan del hecho de que erigimos ilegítimamente los contrarios en

[1370] Cf. M. HAUKE, *La teología feminista*, p. 91.
[1371] Cf. A. SCOLA, *Hombre-mujer*, p. 165.
[1372] Cf. *Id.*, p. 166, nota 29.
[1373] *Amoris Laetitia* 139.
[1374] Cf. *Hombre-mujer*, p. 147. El cardenal italiano habla en un contexto de analogía sobre la diferencia entre las personas divinas y entre las humanas.

contradictorios"[1375]. Quizás por esta razón, entre otras, Gustave Thibon llegó a afirmar que "uno de los signos cardinales de la mediocridad de espíritu es ver contradicciones allí donde sólo hay contrastes" [1376].

Precisamente aquí, nos viene el ejemplo de Julián Marías de las dos manos, teniendo en cuenta que se usa en el campo de la analogía y que no todo sería comparable: la mano derecha no sería derecha si no hubiera izquierda, y el dato de que haya una izquierda permite y hace lógico que la derecha sea derecha y no izquierda. Las dos manos tienen el mismo valor, las dos tienen la misma utilidad, las dos se ponen de acuerdo por medio de la actividad cerebral del sistema nervioso que las acomuna para ejecutar actividades tan bellas como tocar un instrumento musical, y sería inútil imaginar cualquier enemistad o lucha de poderes entre esta dualidad natural. Así ocurre con el varón y la mujer, un hombre sólo descubre qué significa ser hombre en presencia de una mujer y viceversa:

> "Hay una costra interpretativa radicalmente errónea, cuyo núcleo es la creencia de que se puede entender a la mujer *sola*. Esta es la quiebra de lo que se llama 'feminismo'. Ni se la puede entender sola, ni al hombre solo. No digo que no puedan o que no deban estar solos, sino que no se los puede entender. Si el hombre no está referido a la mujer, no es hombre; y si la mujer no está referida al hombre, no es mujer. Son como la mano derecha respecto de la izquierda; si no hubiera más que manos izquierdas, no serían izquierdas: la condición de la izquierda le viene de la derecha. Y esto se puede aplicar también a la política"[1377].

En la misma línea, Romano Guardini aclara la distinción entre 1. la contradicción, que consiste en una relación de oposición dualista de dos elementos irreconciliables que se enemistan o se contraindican (bien y mal)[1378]; y 2. la polaridad, que "es la relación entre dos elementos opuestos pero que al mismo tiempo pertenecen a una misma

[1375] E. MOUNIER, *Contraires et contradictores ou de la discorde*, daytylo, in «Après ma classe», 2 (20. II.1929), 1.
[1376] *El pan de cada día*, Rialp, Madrid 1952, p. 63; cit. en ROMANO GUARDINI, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1985; versión castellana: *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*; Alfonso López Quintás (trad.), BAC, Madrid 1996, p. 11.
[1377] JULIÁN MARÍAS, *La mujer en el siglo XX*, Alianza, 6ª reimpresión en "El libro de Bolsillo", Madrid 1995, p. 160.
[1378] "El bien y el mal no son polaridades sino contradicciones", afirma GUARDINI, pues cada uno tiende a descartar al otro sin posibilidad de reconciliación, cf. *Ética*, p. 67.

unidad"[1379], de donde queda ensombrecida la oposición y toma protagonismo la complementariedad en la unidad. En otra de sus obras, Guardini sigue esta línea y gusta de distinguir entre contraste y contradicción, ya que él trata "de los contrastes, no de las contradicciones. *Bueno* y *malo* son contradicciones; y lo mismo *lleno* y *vacío, claro* y *oscuro*; en definitiva, *sí* y *no*. Querer «unir» estos conceptos sería una chapucería espiritual"[1380]. El error consiste en incluir entre estos ejemplos al varón y la mujer. Lo que la antropología *gender* y el feminismo radical pretenden es que, el varón y la mujer, integrantes de un contraste natural, beneficiarios de una innata relación de polaridad, pasen a padecer una artificial relación de contradicción. Ya con anterioridad a Julián Marías, Guardini toma este ejemplo de la bilateralidad del cuerpo:

> "Dicha polaridad se da, por ejemplo, en la constitución de derecha e izquierda del organismo: la «derecha» orgánica es algo distinto de la «izquierda», pero sólo es posible en relación con ésta, y ambas forman juntas la unidad de un todo simétricamente estructurado y bien equilibrado"[1381].

Sin embargo, fue una mujer católica, la que, antes que J. Marías y R. Guardini, consideró este ejemplo con una amplitud peculiar en una conferencia a partir de un versículo del Génesis como trasfondo: "No es bueno que el hombre esté solo; voy a hacerle a alguien como él, que le ayude"[1382]. Edith Stein decía en octubre de 1931:

> "*Eser kenegdo*. La expresión hebrea al respecto apenas es traducible: al pie de la letra, una ayuda como él y frente a él (*wie ihm gegenüber*). Se puede pensar en una imagen especular, en la que el varón pudiera contemplar su propia naturaleza. Por eso las traducciones se deciden a hablar de una «auxiliar semejante a él». Pero también se puede pensar en un complemento, en un *Pendant*[1383], de manera que ambas partes se correspondan, sin bien todavía no completamente, sino complementándose recíprocamente como una mano respecto de la otra"[1384].

[1379] ID., p. 67.
[1380] R. GUARDINI, *El contraste*, p. 178. El filósofo deja claro que esta teoría del contraste "habla de contrastes, no de contradicciones".
[1381] ID., p. 67.
[1382] *Gn* 2, 18.
[1383] Homólogo, pareja, compañero. En la traducción española se ha optado por dejar la palabra alemana.
[1384] SANTA TERESA BENEDICTA DE LA CRUZ, "Vocación del hombre y de la mujer según el orden de la naturaleza y de la gracia", *La mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia*; Carlos Díaz (trad.), Palabra, Madrid 2006[4], (pp. 45-82) pp. 48-49; también en *Obras Completas IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*, Monte Carmelo, Burgos (2003) 2019, (pp. 271-296) p. 274.

Estamos ante tres testimonios unánimes de tres cristianos del siglo XX, de escuelas diferentes, pero con un mismo latir. La analogía y asimismo conclusión sería: "el hombre no es hombre si no es frente a la mujer, y la mujer no es mujer si no es frente al hombre"[1385], o como dice el mismo Julián Marías: "ser varón es estar referido a la mujer, y ser mujer significa estar referida al varón"[1386]. También María Lacalle ha defendido esta línea recientemente:

> "El hombre y la mujer son seres relacionales que están ordenados el uno al otro. Es más, solo se puede hablar de virilidad y de feminidad en función de su recíproca complementariedad, pues la virilidad dice relación a la feminidad y la feminidad dice relación a la virilidad. De manera que no se puede concebir al hombre sin la mujer, y viceversa"[1387].

Todos estos testimonios parecen orbitar alrededor de aquello de San Pablo: "En el Señor, ni mujer sin varón, ni varón sin mujer"[1388]. Por ello, volviendo a la cuestión anterior, entendemos su diferencia desde la unidad y la igualdad y no viceversa[1389]. El varón y la mujer reconocen su diferencia en la base de su unidad, pues se descubren mejor en presencia del diferente.

En conclusión, la diferencia no excluye, es por naturaleza inclusiva con el otro. Tampoco la comunión entre los dos sexos tolera el solapamiento de uno sobre el otro para relucir más. Como alguien ha dicho:

> "Una cultura que tiende a eliminar la diferencia sexual o que lo considera irrelevante por ser meramente una cuestión natural, dificulta y llega a impedir la entrega, el don de sí, y genera frustración e infelicidad. El hombre y la mujer están llamados a la comunión, y la diferencia sexual no es un obstáculo a la misma, sino precisamente su condición de posibilidad"[1390].

[1385] A. JEANNIÈRE, *Antropologia sessuale* (= Una caro), Piero Gribaudi, Torino 1969, p. 33; cit. en ARISTIDE FUMAGALLI, *La cuestión del gender. Claves para una antropología sexual*, p. 102.

[1386] *La mujer y su sombra*, Alianza, Madrid 1987, p. 54; cf. BLANCA CASTILLA, "Condición sexuada y fecundidad a imagen de Dios", p. 21: <http://www.reconocimientodelafertilidad.com/wp-content/uploads/2015/03/01-MESA1_PONENCIA1_Actas-IVCIRF-Blanca-Castilla-prot.pdf>

[1387] "Sexualidad, sociedad y política", *Actas del Congreso "50 años de mayo del 68"*, vol. I, UFV, 8-10 de noviembre de 2018, (pp. 175-181) p. 176.

[1388] *1 Co* 11, 11.

[1389] Cf. supra, nota 1332, sobre la intervención de Simone de Beauvoir sobre la unidad desde la diferencia; cf. *El segundo sexo*, p. 58.

[1390] JUAN DE DIOS LARRÚ, "Maduración de la persona en el evento educativo", *La alianza educativa. Introducción al arte de vivir*, José Granados - Juan Antonio Granados (eds.), Burgos 2010^2, (pp. 131-152) p. 146.

6. Modo de ser masculino y femenino

Seguimos en terreno escabroso, donde nos sigue el discurso de la diferencia. Joseph Kentenich ya sugería en su tiempo distinguir un modo de ser en el varón y otro modo de ser propio de la mujer, pero para no circunscribir ciertas cualidades al varón y a la mujer específicamente, prefiere no hablar de la mujer o el varón como persona individual, sino más bien del principio (típicamente) femenino o del principio (típicamente) masculino[1391]. Coincidimos con el alemán en llamarlo modo de ser porque es la tendencia en que la ontología se desarrolla modalmente en cada sexo. De hecho, es algo constatado que:

> "aunque no se pueda constatar ningún rasgo psicológico o espiritual atribuible sólo a uno de los sexos, existen, sin embargo, características que se presentan con una frecuencia especial y de manera más pronunciada en los varones, y otras en las mujeres"[1392].

Algo similar ha expresado un teólogo español del siglo XX más recientemente:

> "Es obvio que el varón posee y presenta caracteres y formas (biofísicas, biológicas, somáticas, psicológicas, etc.) distintas de la mujer, y viceversa. Llamamos *masculinidad* o virilidad al conjunto de las estructuras accidentales del varón; y correlativamente, *feminidad*, a las estructuras accidentales propias de la mujer"[1393].

Partiendo de aquí, y basado en su experiencia pastoral, Kentenich empieza a establecer distinciones haciendo hincapié en la particularidad aventajada del modo de ser femenino.

> "La originalidad propia de la mujer se define por lo personal, por lo afectivo-espiritual y por lo maternal. La mujer está fuertemente referida a lo personal; el hombre está fuertemente referido a las cosas; para la mujer tiene más

[1391] Cf. *Desafíos de nuestro tiempo*, pp. 184-185; p. 190: "Si queremos precisar las cosas, no debe decirse: la mujer y el hombre, sino mejor, el principio femenino y el principio masculino".
[1392] Cf. JUTTA BURGGRAF, *¿Qué quiere decir género?*, p. 21.
[1393] Cf. J. HERVADA – P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, III (Derecho Matrimonial) EUNSA, Pamplona 1973, p. 23; cit. en J. MARÍA CASCIARO, "La sexualidad en los evangelios sinópticos con especial referencia a la predicación de Cristo", *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Pamplona 1989, (pp. 555-669) p. 556.

importancia lo afectivo-espiritual; para el hombre, lo ideológico; la mujer está orientada a lo maternal, el hombre a lo útil"[1394].

"Es propio de la naturaleza femenina poseer, en este sentido, un instinto más poderoso; pero también es propio de ella poseer una fidelidad mucho más profunda, en el sentido de una vinculación sana y personal"[1395].

De manera que, siendo el modo de ser femenino más intuitivo, el masculino es fuertemente discursivo y reflexivo[1396]. Así, mientras que la comprensión racional parece inclinarse más por el principio masculino, al principio femenino le suele caracterizar mejor una comprensión benevolente, la acogida de lo bueno y lo auténtico del otro[1397]. "Pero, ciertamente, esto hay que entenderlo bien. Hay hombres que son mucho más intuitivos que algunas mujeres, y viceversa. No podemos encuadrar todo en un mismo molde"[1398]. Por ello, ya que la experiencia ofrece sus excepciones, acogemos esta preferencia de Kentenich al no hablar del varón y la mujer en sí, sino de principios típicamente masculinos y típicamente femeninos que suelen estar presentes en cada sexo respectivamente, pero no siempre tienen por qué darse.

Por tanto, varón y mujer son indiscutiblemente diferentes en el campo de la antropología y de la cultura del sexo masculino y femenino. La diferencia de sexo aparece en el ámbito corporal, incluso en el psíquico y espiritual. No es un detalle trivial sin más. Resulta evidente la diferencia en el campo anatómico y fisiológico, pero lo mismo podríamos decir del psicológico, de lo anímico, de la sensibilidad. Son perceptibles las diferencias en la vivencia de los valores, en cómo se sienten unos valores más que otros, con diversa intensidad, qué postura toman ante acontecimientos o dificultades…[1399] De esto mismo se dio cuenta Aristóteles y lo expresó a su estilo en un tratado sobre el reino animal:

[1394] *Desafíos de nuestro tiempo*, pp.189-190; cf. p. 191.
[1395] *Id*., p. 191; asimismo, en el *Primer Congreso Teológico Internacional Padre José Kentenich*, recientemente celebrado en Santiago de Chile durante los días 11-14 de octubre con ocasión del 50 aniversario de su muerte, CECILIA STURLA declara en su ponencia *El feminismo, un signo de los tiempos: una perspectiva kentenijiana*, p. 18: "Y es que la cognición femenina tiene mucho que ver con la empatía, con la capacidad de entender al otro en tanto otro, con la intuición intelectual como paso previo al saber racional y analítico".
[1396] Cf. *Desafíos de nuestro tiempo*, p. 192.
[1397] Cf. *Id*., pp. 196-197.
[1398] *Id*., p. 192.
[1399] Cf. R. GUARDINI, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993; versión castellana: *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*; Daniel Romero y Carlos Díaz (trads.), BAC, Madrid 1999, pp. 497-499. Dichas lecciones editadas abarcan los años 1950-1962.

> "En todos los géneros en los que hay hembra y macho, la naturaleza ha establecido de una manera casi uniforme una diferencia entre el carácter de las hembras y el de los machos. Esta diferencia es particularmente manifiesta en la especie humana"[1400].

Todos los valores, virtudes, capacidades son propiamente humanos, es decir, bajo el patrimonio común del varón y de la mujer, esto es, como sostienen Ángela Aparisi y Blanca Castilla, no hay valores o virtudes exclusivamente masculinos o femeninos[1401], aunque sí se puede decir que los valores, las cualidades y las virtudes cristalizan de forma diferente en hombres y mujeres[1402]. Por ello, hay ciertas acciones concretas que, ciertamente, tienen distinta incidencia dependiendo de si su autor es varón o mujer[1403].

Por ejemplo, la receptividad, la acogida, la intuición, la comprensión, capacidad de escucha, de observación, de identificación, son cualidades que principalmente predominan en las mujeres por su propia naturaleza y modo de ser, y que se suelen manifiestar en la sensibilidad del sentir, la delicadeza de los gestos, la suavidad del habla... De hecho, encontramos en aquella llamativa novela gótica ambientada en Madrid del siglo XVIII, *El monje*, la siguiente frase: "La compasión es un sentimiento tan natural, tan apropiado al carácter femenino, que nunca es un mérito que una mujer lo posea, aunque sí un lamentable crimen que esté privada de él"[1404]. Así, con la compasión[1405] como con otras tantas virtudes, citadas por Clemente de Alejandría: su espíritu de abnegación, su sencillez en el trato, sus atenciones al esposo, su prudencia, su hospitalidad y confianza, su ternura y sinceridad, su distancia de las habladurías…[1406]¿Qué más

---

[1400] *Investigación sobre los animales* IX, 1 608a 20-25; Julio Pallí Bonet (trad.), BCG 171, Madrid 1992, p. 480.
[1401] Cf. ÁNGELA APARISI, "Modelos de relación sexo-género*"*, p. 376; BLANCA CASTILLA, "Lo masculino y lo femenino en el siglo XXI", *Por un feminismo de la complementariedad. Nuevas perspectivas para la familia y el trabajo*; Ángela Aparisi y Jesús Ballesteros (eds.), Pamplona, Eunsa 2002, pp. 36-37.
[1402] Cf. ÁNGELA APARISI, "Modelos de relación sexo-género", p. 377.
[1403] Cf. JOSEF SEIFERT, "Defender a la mujer del feminismo. Reflexiones sobre su dignidad y su perversión", *Atlántida* nº 13, Enero/Marzo (1993), pp. 17-27. Al no haberlo encontrado en esta edición lo citamos por vía online sin paginación https://laverdadofende.blog/2017/03/04/defender-a-la-mujer-del-feminismo-josef-seifert/ (acceso del 20-6-2020).
[1404] MATTHEW GREGORY LEWIS, *The monk*; versión castellana: *El monje*, Juan Antonio Molina Foix (ed. y trad.), Cátedra, Madrid 1995, p. 335.
[1405] Cf. ARISTÓTELES, *Investigación sobre los animales* IX, 1 608b 9: "La mujer es más compasiva que el hombre".
[1406] Cf. *Pedagogo* I, 19, 3; III, 39, 1; III, 49, 2-4; *Stromata* II, 146, 1. Marcelo Merino Rodríguez, traductor de las obras clementinas al español, advierte en un artículo ya citado el interés de Clemente Alej. en demostrar continuamente a lo largo de su obra el aprecio de la tradición cristiana sobre la mujer, desde su dignidad espiritual hasta la corporal, aunque en ocasiones no supo desprenderse de concepciones o expresiones con un tono de misoginia más propias del ambiente filosófico-cultural de la época que del propio autor, cf. "La feminidad en la Escuela de Alejandría", p. 61.

encontramos en la naturaleza femenina? Si el modo de ser femenino no está viciado, de suyo tiende al pudor y al altruismo como predisposición básica que posee su naturaleza[1407]. "¡Conciencia del propio sexo! Como mujer puedo estar orgullosa de mi ser femenino y no necesito tender las manos aspirando a ser como el varón"[1408]. ¿Constituye esta afirmación una respuesta prematura a la concepción de S. de Beauvoir al pensar que las mujeres tienen que cargar con el pesado fardo de tener que explicarse según el molde del varón?

A estas propiedades naturales que la mujer ha poseído y manifestado desde los orígenes se les ha llamado culturalmente "feminidad" o lo que aquí también llamamos "modo de ser femenino". Esto es lo que a Beauvoir le repugnaba y denunciaba: mujeres que se comportan como mujeres, "detestaba la idea tradicional de feminidad"[1409]. Tal era su desprecio a la feminidad que hasta la borraba del mapa: "Si ya no hay feminidad, será porque nunca la hubo"[1410].

Pues bien, ciertamente, estas cualidades, aun siendo típicamente femeninas no son exclusivamente femeninas, pues también están presentes en muchos varones, aunque ellos las ejecuten de forma propiamente masculina, haciendo que en ellos sea quizás más llamativo, pero asimismo natural, y sin que esto suponga una mengua de su masculinidad. Esto es, un varón con virtudes que normalmente se suelen atribuir a las mujeres o que se repiten más frecuentemente entre mujeres, no es un varón poco masculino, sino al contrario, más completo.

Algo semejante ocurre con aquellos valores típicamente masculinos o propios de su 'modo de ser' que también están presentes en muchas mujeres, aunque ellas, en muchos casos, los manifiesten con una originalidad, por lo general, típicamente femenina, y por ello nueva, sin detrimento de su feminidad. De este modo, son ya muchos los que se atreven a decir que en todo hombre hay, por así decirlo, una parcela femenina –no afeminada– que obviamente no es la misma en todos, que completa y perfecciona su masculinidad, que no ha de ser eclipsada sino desarrollada independientemente de los

[1407] Cf. J. KENTENICH, *Desafíos de nuestro tiempo*, p. 196: "Ambas cosas –el pudor y el altruismo– se encuentran en el alma de la mujer cuando ésta ha conservado su nobleza. Observen ustedes mismos la vida; por ejemplo, respecto al altruismo: dos quieren casarse; el muchacho piensa si es que va a ser feliz; la niña, si es que va a hacerlo feliz a él; eso es para ella lo principal".
[1408] *Id*., p. 196.
[1409] BLANCA CASTILLA, "A propósito del segundo sexo de Beauvoir", *Real Academia de Doctores de España*, vol. 4-2, 2000, (pp. 401-410) p. 402.
[1410] SIMONE DE BEAUVOIR, *El segundo sexo I*, p. 48.

frutos que de ahí coseche cada cual. Y esto no supone una mengua, como si aquella parcela femenina que el hombre posee supusiera una laguna proporcional de su masculinidad, sino que constituye un *plus*, una añadidura, un enriquecimiento, un impulso de una masculinidad que necesita de la feminidad para ser (más) masculina. Algo semejante con la mujer y la feminidad.

Por esto, el profesor Seifert afirma, y quizás ésta es una de las tesis principales de su artículo, que:

> "nunca entrará dentro de la naturaleza humana y de la integridad del ser humano el que las características que se consideran más femeninas o masculinas se den exclusivamente en uno u otro sexo, a excepción, claro está, de los rasgos puramente biológicos. En toda mujer se encontrarán rasgos masculinos y en todo hombre rasgos femeninos y maternales, o por lo menos se podrán detectar los rasgos típicos del ser humano que adquieren una mayor «densidad» en uno de los dos sexos, y de esta forma los caracterizarán respectivamente como hombre o mujer"[1411].

Por todo ello, lo opuesto a la feminidad no sería la masculinidad, sino justamente la a-feminidad, la ausencia de feminidad[1412]. Por tanto, la masculinidad no sería lo contrario, sino lo complementario. Pero muchos han entendido la masculinidad como lo diametralmente opuesto a la feminidad, lo totalmente carente de feminidad, aquello en lo cual no hay nada de femenino, confundiéndola con la rudeza o la brutalidad y estableciendo una enemistada oposición entre los sexos. De hecho, sin esta relación complementaria varón-mujer él perdería parte de su masculinidad y ella de su feminidad. Así lo indicó Von Hildebrand:

> "Si no entraran nunca en contacto con las mujeres, sería fácil que los hombres perdiesen en el grado de riqueza interior, que dependieran de las cosas, y que

[1411] JOSEF SEIFERT, "Defender a la mujer del feminismo".
[1412] Recurrimos aquí al procedimiento agustiniano de que lo contrario de una realidad está en su *privatio*. Lo contrario de algo (aquello que está en su contra) no tiene por qué ser otra cosa que se diferencia de ese algo, especialmente cuando esa otra cosa es diferente, pero comparte la misma sustancia, esencia, naturaleza. La diferencia, una vez más, no crea oposición, a lo sumo crea diversidad, enriquecimiento o complementariedad, pero nunca oposición, contrariedad o antagonismo.

por ello se convertirían en meros funcionarios o incluso esclavos de su profesión o de la actividad a la que se dedican"[1413].

Precisamente esta transversalidad de valores no admite un exclusivismo cerrado que establece dones compartimentados y matemáticamente repartidos entre el hombre y la mujer, sino que es inclusiva –palabra clave en estos tiempos donde tanto se reclama la "inclusividad"– y desde esta condición inclusiva se enriquece el sexo masculino y el femenino en aquellas cualidades y virtudes que les son propias. La "inclusividad" es la capacidad de poder acomunar lo diferente, lo distinto y lo diverso alegrándose de la riqueza que genera esa comunidad de realidades diferentes, distintas y diversas sin pretender forzarlas, ya que por esencia o por su ritmo natural se asocian suavemente y sin artificios. Por ello, no hay que producir, no hay que crear la "inclusividad", ya está creada y se da en la esencia y la naturaleza que sólo abre puertas y nunca cierra. Sólo queda reconocerla, valorarla y asumirla.

Pues bien, estos modos de ser, típicamente masculino y/o femenino, no requieren apariencias ni artificios, pues el modo de ser, por su misma índole natural, se expresa al mismo tiempo independientemente y a través de las manifestaciones corporales externas. Y son estas manifestaciones corporales las que, ya sean protagonizadas por hombre o mujer, expresan una armonía natural acorde a su modo de ser, incluyendo la personalidad, temperamento, carácter del individuo… Algo así llegó a intuir Cicerón, tanto en el varón como en la mujer: "Y, por el contrario, los hábitos, los movimientos y las actitudes del cuerpo moderados y sencillos parecen estar en armonía con la naturaleza"[1414].

Esta concepción nos hace matizar unas palabras de Jutta Burggraf: "Probablemente nunca será posible determinar con exactitud científica lo que es «típicamente masculino» o «típicamente femenino»"[1415]. En un deseo de comprender esta intervención de la eminente profesora alemana, creemos que puede referirse al abismo que supone este vasto universo que abarca al hombre y a la mujer en todos sus secretos y misterios. Ciertamente, y en esto estaríamos de acuerdo, el mundo masculino y el femenino, por mucho que se

[1413] "Die Bedeutung von Mann und Frau füreinander ausserhalb der Ehe", en HILDEBRAND, *Die Menschheit am Scheideweg. Gesammelte Abhandlungen und Vortrüge*; Karla Mertens (ed.), Regensburg: Habbel, 1955; cit. en J. SEIFERT, "Defender a la mujer del feminismo", nota 8. Seifert no indica página del texto original de Hildebrand.
[1414] *Del supremo bien y del supremo mal* V, 12, 36. No por casualidad el orador latino discurre en el párrafo correspondiente sobre la gran adaptación del alma y cuerpo humano y sus diferentes partes a la naturaleza, cf. V, 12, 34-36.
[1415] *¿Qué quiere decir género?*, p. 21.

sigan escrutando, siempre resultarán una encrucijada inefable que nunca dejará de embargar al género humano.

Antes de dar paso a otra cuestión relacionada, deseamos entrar a cuestionar una afirmación de Marta Lamas, compartida por otras muchas feministas y por el género, que pone entre interrogantes el carácter universal de la feminidad y la masculinidad, ya que hay "raras excepciones"[1416] de mujeres y de hombres que no se identifican social o culturalmente con su sexo biológico masculino o femenino. Sin embargo, consideramos que la existencia de estas "raras excepciones" no mengua el carácter universal de esta masculinidad o feminidad.

En primer lugar, llama la atención que una feminista y postulante del género defienda este estado de excepción bajo el palio de la rareza. Además, el hecho de que esas "raras excepciones" no se identifiquen social o culturalmente con su sexo biológico, no implica que al *grosso* poblacional de determinado sexo que sí reconoce la identidad y continuidad entre su sexo y su género no se le pueda aplicar la feminidad o masculinidad con la que se identifica plenamente. Por tanto, se habla de masculinidad o modo de ser masculino, de feminidad o modo de ser femenino, cuando hay un porcentaje suficientemente alto de personas que viven ese sexo, se identifican con él, participan con gozo de su modo de ser (masculino o femenino) y responden culturalmente al mismo de una forma más o menos homogénea[1417].

Lo que parece fuera de toda razón y no llegamos a comprender es que, si por una minoría de "raras excepciones" se arrebata el carácter universal a la mayoría poblacional que identifica su masculinidad con su sexo masculino y su feminidad con su sexo femenino, se pretenda simultáneamente otorgar una cierta universalidad a las categorías de género que constituyen una minoría de "raras excepciones". El género critica el universalismo del "biologicismo determinista", pero trata de adoptarlo y calzarlo en sus teorías, como se aprecia en el caso de Lamas. Partiendo del reconocimiento de que hay

[1416] Cf. MARTA LAMAS, *art. cit.*, p. 186: "El sexo biológico, salvo raras excepciones, es claro y constante". Nos centramos en esta expresión de la autora "raras excepciones" donde ella se apoya para justificar la falta de universalidad de la masculinidad y la feminidad.

[1417] Hay que aclarar aquí que la virilidad o feminidad no depende de cuantos sujetos se comporten masculina o femeninamente, pues no es una cuestión cuantitativa, aunque durante la historia se ha solido corresponder una y otra con la forma mayoritaria de comportarse la población. Esto es, aunque casi toda la población masculina dejara de comportarse de modo viril, la masculinidad no mudaría y seguiría consistiendo en lo mismo, aunque la mayoría de una población no la practicara. Esto entra en conflicto con ciertos intereses gender que esperan cambiar las costumbres masculinas o femeninas de la población para dar lugar a una transformación de los principios.

alteraciones de tipo social, psicológico, genético, hormonal que pueden afectar a la orientación sexual y a la identidad sexual, estas alteraciones no dejan de constituir excepciones que confirman la regla del curso natural. Sin embargo, pareciera que la teoría de género pretende excepcionar la regla y regularizar la excepción. Pero, raramente se puede elaborar una teoría partiendo de "raras excepciones" que proceden de otra teoría que afirma lo opuesto. De hecho, la (rara) excepción confirma la regla.

6.1. Roles masculino y femenino

> *"La tarea del presente no es por eso la superación de falsos estereotipos de roles, que ciertamente también existen, sino sobre todo la transmisión de una sana autoconciencia sobre la característica masculina o femenina"*
>
> MANFRED HAUKE, *La teología feminista*, p. 86.

Esta cuestión de los modos de ser masculino y/o femenino es importante para pasar a otra cuestión no menos polémica hoy: las funciones de cada sexo. Estas "funciones" pueden ser entendidas en varios sentidos o dimensiones: doméstico, laboral, social, familiar… y el género gusta de expresarlas como "roles", dado que el término "rol", al pertenecer a la semántica teatral (*role play*), presenta una connotación más social-cultural, y por ello maleable, mientras silencia la condición ontológica y la dimensión natural de la identidad masculina o femenina que le ampara, un guiño a la performatividad de Butler. Hay que recordar que John Money ya fue el primero en acuñar esta expresión (*gender roles*) para expresar la concordancia entre las funciones sociales y/o culturales en concordancia o no con el sexo de quien las protagoniza, teniendo en cuenta variables como la educación, orientación sexual…

Detrás de tanto ataque a la diferenciación de roles está el ataque a la diversidad de los sexos[1418]. Esta cuestión de los roles ha levantado mucha polémica y poco acuerdo entre los autores, debido al intento de asignar funciones sobre las personas al margen de

[1418] Cf. KARL LEHMANN, "La valoración de la mujer, problema de la antropología teológica", p. 241.

su sexo y de sus cualidades corporales, olvidando que "la diferencia somática condiciona todo lo humano"[1419]. Por ello, partimos de que "la diferencia de la corporeidad posibilita los roles y las funciones en la especie. La mujer puede ser madre, el varón no"[1420]. Pero, el olvido de este carácter somático combinado con el enaltecimiento de la dimensión social-cultural hace que nos encontremos ante una gran controversia causada por la búsqueda obsesiva de la paridad, un establecimiento simétrico de funciones, un reparto *fifty/fifty* donde el mayor obstáculo resulta la maternidad, función de la que el hombre está naturalmente privado. De ahí el intento de suprimir o rechazar la maternidad y presentarla como un instrumento de opresión a la realización de la mujer[1421]. La cuestión es que, al desplazar la maternidad, varón y mujer ya estarían en igualdad de circunstancias o en paridad, según la perspectiva de género y feminista. La otra posibilidad, brindada por la tecnocracia, consiste en embarazar a hombres transexuales, como en el caso de Thomas Beatie, aunque ésta es menos accesible al pueblo llano, o en la fabricación de úteros artificiales, es decir, llegar a la gestación extracorporal.

Lógicamente, la maternidad es una función exclusiva de la mujer, pero no obligatoria ni impuesta. Un sector considerable del feminismo de género apunta a la maternidad como fuente de opresión, sin embargo, ninguna de estas autoras se vio obligada a someterse a un proceso maternal ni a la crianza. Todas ellas pudieron renunciar libre y voluntariamente a aquello que no comparten. Con lo cual, cae el argumento de la maternidad como opresión de la mujer y cobra sentido la explicación de que la mujer tiene un potencial biológico-maternal del que ella se puede abstener si así lo desea según su plan de vida y que nadie podrá reprocharle.

Este discurso feminista, siguiendo el pensamiento de Engels y asumido por Foucault, considera que se ha dado un reparto cultural de funciones en interés del patriarcado y en detrimento de la mujer, asociando a la mujer con lo privado y natural, y al varón con lo público y cultural. Pero consideramos que se equivoca la feminista Marta Lamas al afirmar: "que a las hembras se les adjudique mayor cercanía con la naturaleza (supuestamente por la función reproductora) es un hecho cultural"[1422]. Que la mujer tenga esta implicación maternal, gestante, biológica, femenina, acogedora, etc., y que el varón posea esta cualidad paternal, de custodiar a los suyos, de apoyarse en su fuerza física para

[1419] A. LOBATO, "Mujer y varón cara a cara", p. 50.
[1420] *Id.*, p. 51.
[1421] Cf. MARÍA LACALLE NORIEGA, "La «deconstrucción» de la sociedad a través de la legislación", p. 288.
[1422] MARTA LAMAS, "La antropología feminista y la categoría «género»", p. 178.

construir un hábitat, para aprovisionar alimentos, esto no ha sido un mero reparto de funciones, esto no ha sido de ningún modo fruto de un "consenso patriarcal". No logramos imaginar a los hombres del Paleolítico reuniéndose y consensuando que la mujer había de ser la que protagonizara el rol de gestar y dar a luz, mientras ellos deliberadamente optaban por salir a cazar y traer sustento. Tampoco conseguimos figurarnos a las mujeres reclamando a los hombres el rol de cazar con motivo de su vigor físico inferior (de ellas) a cambio de que ellos se quedaran en la choza amamantando o alimentando –no sabemos cómo– a la criatura recién nacida.

Asumimos la realidad paleolítica ya que, desde Engels, el discurso feminista y del género se remontan hasta ella para explicar nuestro presente. Sin embargo, no vivimos en esas épocas pretéritas y muchas cosas han cambiado. Gracias a la industrialización, los hombres no salen a cazar –al menos para la supervivencia– y son capaces de hacer lo que las mujeres realizaban en la choza o en la cueva:

> "Basta observar cómo hombres y mujeres se comportan en sus relaciones familiares para darse cuenta de los cambios notables en las conductas distribuidas entre unos y otros. Por ejemplo, ellos se han apropiado de tareas y conductas antes solo femeninas (en el cuidado de los niños, la supervisión de animales domésticos, la compra del supermercado, la decoración, consejos de estilismo, etc.). Ellas tienen una mayor presencia y credibilidad en las cuestiones más «técnicas» que afectan al desarrollo personal de los hijos o a la vida doméstica"[1423].

Hay funciones que, históricamente y por necesidades circunstanciales, se han acentuado más en uno de los dos sexos y que hoy se prestan a un mayor equilibrio de acción por ambos sexos a cuenta de los cambios histórico-sociales. Sin embargo, hay otras que presentan una raigambre o base biológica indiscutible como la paternidad, función siempre propia del varón, o la maternidad, siempre propia de la mujer.

> "En esta mutua cooperación hay que distinguir en ambos ámbitos funciones intercambiables, es decir, que pueden ser realizadas indistintamente por personas de ambos sexos, y que dependen sólo del aprendizaje, frente a otras

[1423] LOURDES FLAMARIQUE, "Modernidad o cambio social: una perspectiva integradora, o el más acá de los estudios de género", *Arbor*, 192 (778), marzo-abril 2016, a301, p. 10.
doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2016.778n2004>

funciones o roles que están conectadas a una diferenciación biológica y que no son transferibles al otro sexo"[1424].

Como se ve, ciertamente, los roles sexuales no son una cuestión pétrea ni fija, hoy todavía menos, pero la historia de la humanidad da testimonio de que sí se acomodan a la realidad natural y modalidad sexual de quien los protagoniza. Sí que expresan una universalidad en aquellas funciones esenciales y exclusivas (reproductoras) de cada sexo. No vienen a constituir algo inamovible o predeterminado en la dimensión familiar o social. Esto es, en un hogar tanto puede cocinar, limpiar, planchar, tender, hacer la compra, un sexo como el otro, aunque frecuentemente uno de ellos, a veces la mujer, a veces el varón, muestre más destreza que el otro en estos ejercicios domésticos. Sin embargo, el hecho de que el varón realice ciertas funciones que siempre se orientaron a la mujer no infiere que el varón pueda cumplir un rol maternal. Pretender la igualación de roles a toda costa no siempre da los resultados deseados, pues como alguien ha dicho: "En la actualidad se da a entender que la igualdad entre hombres y mujeres se acrecienta en la medida en que sus roles se hacen más semejantes. Pero la igualdad de roles no se traduce siempre en igualdad de estatuto e igualdad de poder para los dos sexos"[1425].

Para finalizar, tratamos de sintetizar todo lo dicho en este punto 6 y 6.1 recuperando un párrafo magistral, donde se evidencia que nunca sabremos demasiado sobre los modos de ser masculino y femenino y sus funciones, aunque el hecho de que hombres y mujeres suelan actuar más de una forma que de otra ya es un dato revelador:

> "Aunque es cierto que no se puede atribuir a sólo uno de los sexos ningún rasgo psicológico o espiritual, es constatable por cualquiera que hay características que se presentan más pronunciadas y frecuentes en los varones y otras en las mujeres. Es muy difícil establecer científicamente lo que es «típicamente masculino» o «típicamente femenino» porque la biología y la cultura están estrechamente entrelazadas desde el principio, pero está claro que varón y mujer experimentan, solucionan, sienten, planean y reaccionan

[1424] ANA CARMEN MARCUELLO – MARÍA ELÓSEGUI, "Sexo, género, identidad sexual y sus patologías", *Cuadernos de Bioética* nº 39, 1999/3, p. 470.
[1425] SAGRARIO CRESPO GARRIDO, *Feminismo radical y crisis de la familia en la obra de Évelyne Sullerot*, p. 158.

de manera diferente, lo que tiene un fundamento sólido en la constitución biológica propia de cada uno"[1426].

7. Hombre y mujer a la luz de la Santísima Trinidad. Dos aspectos

Aunque para muchos resulte incomprensible, la mejor garantía de una recta antropología es la visión del hombre y la mujer desde la lente de la Trinidad, esto es, considerar las personas humanas desde las personas divinas, las relaciones humanas desde las relaciones divinas. Desde esta óptica se consigue dilucidar incluso mejor el problema de la igualdad y la diferencia entre hombre y mujer, gran escollo en nuestros días. Por ello hay quien ha dicho:

> "Si Dios creó al ser humano varón y mujer, a imagen de Dios Trino, podría ser que el origen de Eva del costado de Adán estuviera revelando, que entre las personas humanas hay una diferencia parecida a la que hay entre las Personas divinas por las procesiones que hay en ellas"[1427].

Es decir, que las relaciones interpersonales son un criterio luminoso para conocer la humanidad y la Trinidad. Por ello, no resulta descabellado que, partiendo del hombre y mujer como imagen de Dios, sea Dios quien arroja luz sobre los misterios antropológicos.

7.1. El problema de la subordinación en la humanidad y la Trinidad. A propósito de una tónica arriana

De acuerdo con el segundo relato de la creación, la mujer es creada a partir de la costilla de Adán. Esta revelación lleva actualmente a no pocas feministas a denunciar cierto androcentrismo o preferencia por lo varonil en la constitución entre el hombre y la mujer por ser ésta creada a partir de aquél, como si tuviera una importancia secundaria, como si el orden de la creación tuviera un favoritismo, un inicio de patriarcalismo, una jerarquía a favor del hombre y en detrimento de la mujer. Ciertamente no se puede negar que hay una jerarquía en este relato de la creación, pero lo erróneo viene cuando

[1426] BEGOÑA GARCÍA ZAPATA, "Sexo, hombre, mujer, familia: algunos términos en desuso", pp. 69-70.
[1427] BLANCA CASTILLA, *¿Fue el hombre creado antes que la mujer?*, Rialp, Madrid 2005, pp. 47-48.

asignamos un valor de privilegio y dignidad, de primer grado al hombre y de segundo a la mujer.

¿Es entonces realmente inferior la mujer por ser creada a partir de Adán? Esta pregunta tiene ya un semblante arriano. Es el pensamiento equívoco que tiende a instalarse en nuestro razonamiento humano, que funciona en muchas ocasiones bajo parámetros demasiado positivistas en los que consideramos la cuestión del espacio y el tiempo tal como se nos presenta a los sentidos según un razonamiento demasiado terrenal. Normalmente, en lo que a los sentidos toca, es cierto que las cosas que proceden de otra fuente anterior suelen ser al menos más pequeñas, más incipientes, secundarias, con un grado de perfección más inacabado, con cierto nivel de subordinación, aunque no todo tiene por qué ser así. En esto consistía la herejía subordinacionista cuyo máximo representante fue Arrio de Alejandría, en que el Hijo y el Espíritu Santo, siendo realmente distintos del Padre, están "subordinados" a él, esto es, se encuentran en un grado inferior, ya que sólo el Padre es plenamente Dios[1428].

El mismo problema teórico de corte dualista tenían los gnósticos al concebir separadamente a la substancia y sus accidentes, un acontecimiento y sus aspectos, una persona y sus acciones, esto es, al imaginar que lo segundo es inferior a lo primero –más elevado– por emanación[1429]. El sistema gnóstico se apoya más en la emanación que en la generación, lo cual crea grados superiores e inferiores con más facilidad.

Sin embargo, hay un error que consiste en trasladar las percepciones sensoriales y cotidianas a evidencias y categorías ontológicas, pues parece imponerse inconscientemente una extraña noción de que lo que genera no suele engendrar algo idéntico a sí, en sus mismas condiciones, sino algo necesariamente de menor rango. Pero no es así obligatoriamente. Realmente lo que procede, nace, o brota de otro ser no tiene porqué ser necesariamente inferior. De hecho, la procedencia no indica inferioridad, sino simplemente expresa la misma procedencia o incluso igualdad.

Algo similar ocurría a principios del cristianismo –y todavía ocurre hoy– sobre la cuestión cristológica del origen de Cristo del seno del Padre, pues en los evangelios no faltan textos en los que el Hijo parece inferior al Padre, si bien hay otros que también

[1428] Cf. PIERO CODA, *Dio uno e trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, Cinisello Balsamo, Milan 1993; versión castellana: *Dios uno y trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*; Alfonso Ortiz García (trad.), Secretariado Trinitario, Salamanca 2000[2], p. 187.
[1429] Cf. A. PIÑERO, "La gnosis", p. 200.

manifiestan igualdad. Ésta era la convicción de Arrio: que lo engendrado ha de ser necesariamente menos perfecto que lo engendrante. San Agustín veía en esta pretensión un subordinacionismo que muchos entendían como inferioridad del Hijo (al Padre) y que hacía de Jesús un dios inferior en una categoría subdivina en tanto que subordinado al Padre.

Pero, así como San Agustín entrevió el peligro subordinacionista también propuso la solución, la cual podríamos aplicar, siempre salvando las distancias, al caso de los padres de la humanidad:

> "Esta regla de la Escritura no significa inferioridad de uno de ellos en relación al otro, sino que da a entender que uno procede del otro. Regla que algunos han interpretado como si el Hijo fuera inferior al Padre. Ciertos escritores de los nuestros, bastante ignorantes y poco versados en estas materias se afanan por entender dichas expresiones según la forma de siervo, y como la sana razón rehúsa su asentimiento, se turban. Para que esto no suceda es preciso seguir esta regla, según la cual el Hijo de Dios, si bien procede del Padre, no es inferior al Padre; y en los mencionados testimonios se demuestra no su desemejanza, sino su nacimiento (origen eterno)"[1430].

No era mala la intervención de San Agustín, pero, al centrarse en querer refutar ante todo aquella tendencia arriana, se concentró en rebatir la idea de inferioridad. Sin embargo, es palpable cierta inferioridad manifestada por Jesucristo mismo en el Evangelio. Poco más tarde, el gran Papa de mediados del siglo V matiza lo propuesto por el africano, completando, afirmando que hay cierta inferioridad (en tanto que humanidad) que conjuga con la semejanza, con la igualdad, poniendo palabras en boca de Cristo:

> "En cuanto a mí, soy con el Padre lo que el Padre es en sí mismo, permanezco inseparablemente unido al que me ha engendrado. Al venir a vosotros, no me he alejado de Él, del mismo modo que, al volver a Él no os abandono (…). Por eso, estando uno en ambos, soy menor que el Padre en la medida en que tomo vuestra condición; mas en la que no me separa del Padre soy mayor que

[1430] SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* II, 1, 3.

> yo mismo. La naturaleza, que es inferior al Padre, va, pues, al Padre, para que la carne esté allí donde siempre está el Verbo"[1431].

Por tanto, si algo hay en Cristo de inferior al Padre es lo propio de su humanidad, y no de su subordinación o de su obediencia. Más adelante, Santo Tomás de Aquino hacía ver que en las personas trinitarias se mantiene la misma esencia divina, pero también existe algo que las distingue: las relaciones de origen[1432].

Esto en el cristianismo, tanto en su antigüedad como en su actualidad. Estas palabras de estos padres latinos tienen un espíritu semejante a las que en otras páginas ha escrito un teólogo italiano no hace mucho:

> "Al cristiano que contempla la Trinidad se le revela también que las diferentes personas pueden ser jerárquicamente ordenadas, sin que disminuya su unidad. Así el Hijo puede «depender» totalmente del Padre, puede «recibir» todo, puede «dejarse enviar y disponer», puede «obedecer hasta la muerte», incluso siendo y permaneciendo una sola cosa con Él, constituidos ambos con la misma dignidad (…). Lo mismo sucede en la Iglesia y debe suceder en cada familia. Lo que puede salvar la familia terrenal, no es la supresión de la jerarquía de relaciones sino su sustancia de amor"[1433].

Acudimos ahora a otro texto de un capadocio del siglo IV en lo relativo a la igualdad sustancial de los cónyuges y de los descendientes, en una intervención "demasiado matrimonial" –dirían algunos– para dirigirse a los pneumatómacos:

> "¿Qué era Adán? Creatura (πλάσμα) de Dios. ¿Y Eva? Una sección del que había sido plasmado por Dios[1434]. ¿Y Seth? Un ser engendrado por ambos[1435]. ¿Te parece a ti que sean lo mismo la creatura, la sección y la genitura? Ciertamente. ¿Y estos seres son consubstanciales o no? ¿Cómo no? Se admite, por tanto, que seres que subsisten[1436] de modo diverso puedan ser de

[1431] S. LEÓN MAGNO, *Homilía sobre Pentecostés* 3 [77] §5; en *San León Magno. Homilías sobre el año litúrgico*; Manuel Garrido Bonaño (ed.), BAC, Madrid 1969, p. 322.
[1432] Cf. *Summa Theologiae* I, 29, 4, corpus; cf. también 34, 2; 40, 2; 42, 4: "Eadem essentia quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio"; cf. LUIS FRANCISCO LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, p. 267.
[1433] ANTONIO SICARI, *Breve catechesi sul matrimonio*, Milan 1990; (versión castellana: *Breve catequesis sobre el matrimonio*, Madrid 1995, pp. 68-69.
[1434] Cf. *Gn* 2, 21-23.
[1435] Cf. *Gn* 4, 25.
[1436] Esto es, "que vienen a la existencia".

la misma sustancia. Digo esto no porque yo atribuya a la divinidad las cualidades de la plasmación o de la división".

Y prosigue:

> "Es imposible que ninguna comparación pueda reproducir la verdad en toda su pureza. ¿Y por qué –replican ellos– dices esto? Porque no pueden venir del mismo ser el que es engendrado y el que procede de alguna otra manera. ¿Cómo, pues? ¿Eva y Seth no vienen del mismo Adán? ¿De qué otro pueden venir? ¿Y son los dos engendrados? De ningún modo. Entonces ¿qué son? Uno (Eva) es sección; el otro (Seth), genitura; y sin embargo, ambos son idénticos entre sí, pues son seres humanos. Nadie podrá decir lo contrario. Deja, por tanto, de combatir contra el Espíritu como si fuese absolutamente engendrado o, de no serlo, como si no fuese consubstancial a Dios"[1437].

Y seguimos con nuestra pregunta candente, pues –como reclaman– ¿por qué la mujer (procede) del hombre y no el hombre de la mujer? Por un lado, este detalle, en lugar de originar protesta debería provocar alabanza –especialmente por parte del sexo femenino– pues mientras el hombre ha sido creado *ex terra* (de la tierra)[1438], la mujer ha sido creada *ex homine* (del hombre). Ella fue creada del hueso, materia más dura y firme que la tierra, de la que procede el varón, lo cual otorga a la mujer una firmeza, una seguridad, una capacidad antropológica mayor que el hombre para afrontar el sufrimiento[1439], para sostener al hombre, a la familia y al mundo. En este presupuesto ha basado alguna autora contemporánea un fundamento antropológico sobre la sumisión de la mujer al hombre expresada por San Pablo en la Carta a los Efesios. Esta sumisión –tan polémica hoy– de la que habla el Apóstol no se da por razón de inferioridad, sino por motivo de mayor capacidad femenina para enderezar y sostener lo que necesita ser

---

[1437] SAN GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 31, 11.

[1438] Cf. FÍRMICO MATERNO, *De errore profanarum religionum* 25, 2; Robert Turcan (ed.), Les Belles Lettres, Paris 2002: "De uirginis terrae limo homo factus est".

[1439] Cf. *Tanhuma - Yelammedenu*, Toledot 8; cit. en A. RODRÍGUEZ CARMONA, *La religión judía*, p. 547. Se trata de una enseñanza judía. Rodríguez Carmona apunta que el nombre de Tanhuma se cita con frecuencia como Tanjuma bar Abba, un amoraíta de la segunda mitad del s. IV) y Yelammedenu es el uso de la fórmula *yelammedenu rabbenu*, esto es, *enséñenos nuestro maestro*. Es una colección de homilías sobre las lecturas del Pentateuco, compuesta en Palestina entre los siglos V-IX. Comenta el profesor almeriense que existe un texto editado en Jerusalén, *Midrás Tanhuma*, 1960, y otra edición de S. BUBER (Vilna 1887), que se suele citar con Tanh B, y traducción alemana de H. BIETENHARD (Frankfurt 1980-82); cf. A. RODRÍGUEZ CARMONA, *La religión judía*, p. 539 y nota 41.
cf. SAN JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem* 19.

conducido, sustentado, acogido por una mano dulce y prudente, tierna y sólida –el hombre, la familia, el mundo–[1440].

Por otro lado, Aristóteles, un no cristiano a más de tres siglos de distancia del nacimiento de Cristo, se basaba en una visión antropológica y biológica diciendo: "Porque ella tiene necesidad de un principio, de un factor que le da el movimiento y la determina"[1441], lo cual no es imparcial con ella, porque así como el hombre pone el movimiento (esperma), ella pone la materia[1442] (el cuerpo y la sangre), de tal modo que ni él ni ella pueden engendrar por sí mismos sino aportando juntos su parte respectiva[1443], siendo incluso la mujer, en cierto modo, la más privilegiada entre ambos por poseer la capacidad y privilegio de acoger en sus entrañas a la nueva criatura[1444]. Como ha dicho alguien siguiendo la estela de Aristóteles: "La hembra realiza una función y por eso la sabia naturaleza le ha dotado del órgano adecuado, y el macho, como realiza una función diferente, dispone también de un órgano diferente"[1445]. Así, fuera de toda injusticia, ella ejerce su función natural de madre al engendrar en su cuerpo, así como él ejerce su función natural de padre al fecundar, aunque más tarde hablaremos de la capacidad igualmente fecundante de la mujer. Cada sexo ejerce lo propio para lograr la obra común en la que cada uno es imprescindible. Así habla Hipócrates del nacimiento humano:

> "En primer lugar, es necesario que el nacimiento no se produzca a partir de un único ser. Pues ¿cómo podría un solo ser llegar a engendrar por sí mismo sin unirse a otro? Además, si no se unen seres de la misma especie y que posean las mismas cualidades no se consuma descendencia alguna (…), es necesario entonces que el hombre no se componga de un único elemento"[1446].

[1440] Cf. COSTANZA MIRIANO, *Sposati e sii sottomessa. Pratica estrema per donne senza paura*, Florence-Milan 2011; versión castellana: *Cásate y sé sumisa*; Sebastián Montiel y Mariano Catarecha (trads.), Nuevo Inicio, Granada 2013, p. 35; cf. también *Sposala e muori per lei. Uomini veri per donne senza paura*, Venezia 2012; versión castellana: *Cásate y da la vida por ella*; Sebastián Montiel y Mariano Catarecha (trads.), Nuevo Inicio, Granada 2013, p. 14.
[1441] *De generatione animalium* I, 22, 730a; Pierre Louis (ed.), Belles Lettres, Paris 1961, p. 42.
[1442] Cf. *Id.* I, 21, 729b.
[1443] Cf. *Id.* I, 22, 730a; cf. HIPÓCRATES, *De natura pueri* 12; Mª Eugenia Rodríguez Blanco (ed.), BCG 307, Madrid 2003.
[1444] Consideramos la gestación en el vientre materno un verdadero privilegio cuyo gozo sólo ha concedido el Creador al sexo femenino. Este gozo, propiamente femenino, que genera esta nueva presencia compensa todos los malestares físicos y hormonales que experimenta la mujer a través del embarazo y del parto.
[1445] JOSÉ SOLANA DUESO, "La construcción de la diferencia sexual en Aristóteles", *Revista Convivium*, nº 18 (2005), (pp. 23-45) p. 38.
[1446] HIPÓCRATES, *De natura homini* 3; J. Cano Cuenca (ed.), BCG 307, Madrid 2003.

Semejante error sería el de aquéllos que análogamente preguntaran a la vez: ¿y por qué el Hijo (procede) del Padre y no el Padre del Hijo? No hay necesidad de gastar demasiado tiempo en esto, en la naturaleza del padre está engendrar y ser principio, y en la del hijo ser engendrado, y no lo contrario. De este modo, hay afinidad entre principio y paternidad, ya lo tuvo en cuenta el santo obispo de Hipona: "Principium enim ad paternitatem pertinet"[1447]. En el momento que ocurriera (hipotéticamente) lo opuesto ambos dejarían de ser tales pues abandonarían su condición y naturaleza de paternidad y filiación respectivamente. San Cirilo de Jerusalén señalaba la necesaria correlación entre paternidad y filiación[1448]. Además, los nombres de "padre" e "hijo" no indican diferencia de dignidad, de sustancia, ni siquiera de especie, sino de relación, así como también ocurre entre "hombre" y "mujer". Tal puede ser el similar argumento de los que critican que, según el dato bíblico, ha nacido del hombre, y no viceversa. Seguimos con lo nuestro.

Siguiendo desde otro punto de vista, aquella pregunta sobre la inferioridad femenina es contestada también cuando observamos que "Adán es creado plenamente cuando reconoce y acoge a Eva, y acogiéndola se entrega a ella"[1449], esto es, la creación de Adán no se detiene hasta la creación de Eva, donde finalmente culmina y halla su perfección. De acuerdo con Gn 2, 15-25, Adán procede de Dios, y Eva procede del varón, pero Adán es con Eva, y no sin ella, el hombre que Dios quiere. De este modo, este relato expresa que el varón hace a la mujer y la mujer hace al varón. Como en Caná, las realidades últimas son las que llenan de sentido y de plenitud todo lo anterior, en la Creación lo bueno se ha dejado para el final. El hombre total no existe como varón o mujer asolado, sino como varón-mujer, como masculino-femenino. Así como el Cristo total (*Christus totus*), en términos de san Agustín, incluye a la Iglesia[1450], el hombre total integra igualmente la presencia de la mujer. Hay un cierto primado de Adán sobre Eva, y de Eva sobre Adán, pero no estamos ante una lucha de poderes nietzscheana sino ante un doble sometimiento en la caridad. Si lo miramos desde esta perspectiva, aunque sea como recurso para los disconformes, no hay ninguna anticipación de ningún sexo sobre el otro. Sólo plena identidad en esencia y dignidad. ¿No será, más bien, que andan contrariados con la jerarquía en sí los que todavía se obcecan en la desigualdad de hombre y mujer?

[1447] *In Epistolam Ioannis ad parthos* 2, 5: "En efecto, el principio atañe a la paternidad".
[1448] *Catequesis* 7, 4: "El nombre de Padre, junto con la significación del nombre, hace pensar también en el Hijo; lo mismo que cuando uno nombra al Hijo, enseguida piensa también en el Padre. Porque, si es Padre, es sin duda Padre del Hijo; y si es Hijo, necesariamente es Hijo del Padre".
[1449] ANTONIO SICARI, *Breve catequesis sobre el matrimonio*, p. 47.
[1450] Cf. SAN AGUSTÍN, *Sermo* 341, 1; *In Ioannis evangelium tractatus* 21, 8; *Sermo* 72/A, 7.

Ahora bien, a pesar de este sometimiento mutuo, lo que sí distingue a la mujer del hombre es que Adán, como hombre, es cabeza de Eva, quien, como mujer, es cuerpo. Sí es cierto que hay una jerarquía en ser cabeza y ser cuerpo, pero la jerarquía no es sinónimo de una superioridad de él e inferioridad de ella que pudieran generar una alteza y desprestigio respectivamente. Así ocurre con la jerarquía de la Iglesia, no es más quien tiene un puesto jerárquico "alto", aunque así lo sigan considerando todavía muchos eclesiásticos y eclesiólogos. Una cabeza sin cuerpo es una pura decapitación inerte, sin vida. Un cuerpo sin cabeza es básicamente un cadáver sin vida que no puede vivir prescindiendo de cabeza[1451].

En una correcta teología del cuerpo –tal y como San Pablo la predicó y San Juan Pablo II la desarrolló– no hay lugar para lo que hoy en la posmodernidad la teoría de género entiende por emancipación, no hay lugar para los desajustes de un cuerpo que desea contra su cabeza, o de una mujer que conspira contra su esposo. Lo quieran muchos o no, al término 'cabeza' le sigue el concepto de capitalidad o autoridad; y al de 'cuerpo', lejos de ser la independencia, le caracteriza la obediencia, la colaboración, y sólo en la medida que obedece encuentra su propia utilidad, su propio bien integral. Pero nunca un cuerpo (o cualquiera de sus miembros) podrá ejercer las funciones de la cabeza, como pretenden eclesialmente la Iglesia de Inglaterra (sacerdocio y episcopado femenino), y socialmente algunos lobbies ideologizados, por ejemplo. En el contexto de la Iglesia Anglicana hay un afán –que se va extendiendo a muchos estratos católicos– de la mujer por el ministerio eclesial que sólo puede darse desde un desconocimiento de su propia dignidad dentro de la Iglesia, desde un desconocimiento del misterio de la tradición[1452], desde una antropología alterada que con afán antinatural busca en el sexo femenino fecundar en lugar de gestar. Cuando todo se reduce a un "correcto funcionalismo" da lo mismo si el cuerpo hace de cabeza o viceversa, lo importante es que sea funcional, efectivo. Así, la deformación, e incluso la monstruosidad, no importa. "Cuando el cuerpo se rebela contra la cabeza podrá el organismo prosperar tan poco como cuando la cabeza

[1451] Cf. SAN JUAN PABLO II, *Catequesis* 91 (1), 25 de agosto de 1982. El pontífice ilustra con finura la analogía de la cabeza y del cuerpo en unas líneas, obviamente desde una perspectiva eclesiológica: "La unión del cuerpo con la cabeza es sobre todo de naturaleza orgánica: es, en palabras sencillas, la unión somática del organismo humano. Sobre esta unión orgánica se funda, de modo directo, la unión biológica, en cuanto se puede decir que «el cuerpo vive por la cabeza» (si bien, al mismo tiempo, aunque de otro modo, la cabeza vive por el cuerpo). Y además, si se trata del hombre, sobre esta unión orgánica se funda también la unión psíquica, entendida en su integridad y, en definitiva, la unidad integral de la persona humana".

[1452] CF. HANS URS VON BALTHASAR, *María, Iglesia naciente*, Madrid 1999, p. 110.

deja arruinarse el cuerpo"[1453]. Sabido desde antiguo es que "el error presenta múltiples cabezas"[1454], por lo que cuando muchos miembros aspiran a ser cabeza se da lugar a una criatura monstruosa y pluricéfala, imagen utilizada en las mitologías (hidra[1455]) y distintas narraciones apocalípticas[1456] y fantásticas[1457] para expresar las potencias desordenadas que sólo procuran el mal y la destrucción de quien se conduce decididamente hacia la paz. Tan monstruoso sería un cuerpo pluricéfalo como un cuerpo acéfalo (en atención a las diversas corrientes del feminismo: de la igualdad o ginocéntrico). Vemos cómo de la falta de comprensión de la cristología y la eclesiología se deriva otra comprensión tan errónea de la antropología, "pues todos los dogmas están relacionados"[1458].

Y, ¿cómo puede ser, se preguntan muchos, que la Palabra de Dios ordene sumisión de las mujeres? Estas afirmaciones paulinas crean rechazo principalmente en no creyentes por no interpretar el texto con espíritu eclesial, además de que nuestra sensibilidad, mentalidad y costumbres han variado mucho desde entonces. Partimos de que hoy existe una acepción bastante escandalosa de la misma palabra 'sumisión', hasta el punto de no poderla mencionar en numerosos ambientes (familiares, laborales, políticos, sociales…). Ciertamente, el término necesita una purificación que le dé sentido y no rebaje a la mujer. Nos servimos de unas palabras de San Juan Pablo II:

> "Expresándose así, el autor no pretende decir que el marido es «dueño» de la mujer y que el pacto interpersonal propio del matrimonio es un pacto de dominio del marido sobre la mujer (…). Tal relación, sin embargo, no es

[1453] SANTA TERESA BENEDICTA DE LA CRUZ, "Vocación del hombre y de la mujer según el orden de la naturaleza y de la gracia", *La mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia*, p. 59.
[1454] HIPÓLITO, *Refutatio* V, 11: "πολυκέφαλός ἐστιν ἡ πλάνη".
[1455] Por ejemplo, la hidra de Lerna, segundo trabajo de Heracles: cf. APOLODORO, *Biblioteca* II, 5, 2; Mª Ángeles Durán y Francisco Lisi (trads.), BCG, Madrid 1992; HIGINO, *Fábulas* 30, 3; Javier del Hoyo y José Miguel García Ruiz (trads.), BCG 380, Madrid 2009; HESÍODO, *Teogonía* 313-325; OVIDIO, *Metamorfosis* IX, 69-71; Consuelo Álvarez y Rosa Mª Iglesias (trads.), Cátedra, Madrid 2003[5]; VIRGILIO, *Eneida* VIII, 300; J. de Echave-Sustaeta (trad.), BCG 166, Madrid 1992, afirman que la famosa hidra tenía tres, nueve cabezas, o incluso muchas; cf. SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* XI, 3, 34. PAUSANIAS dice que sólo tenía una cabeza, y que Pisandro de Camiro, poeta épico arcaico del siglo VII a. C., representó con muchas cabezas a la hidra para que el monstruo pareciera más terrible, cf. *Descripción de Grecia* II, 37, 4; Mª Cruz Herrero Ingelmo (trad.), BCG 197, Madrid 1994.
El *Liber Monstruorum* del s. IX deja ver que las criaturas con múltiples cabezas son seres más monstruosos y mitológicos que teológicos: cf. *Liber Monstruorum* III, 3; a cura di Franco Porsia, Liguori Editore, Napoli 2012, pp. 330-331.
[1456] Cf. *Ap* 12, 3.
[1457] Como el monstruo Escila de seis cabezas, cf. HOMERO, *Odisea* XII, 80-90 y 245ss; José Manuel Pabón (trad.), BCG 48, Madrid 1993, pp. 287-288; OVIDIO, *Metamorfosis* XIII, 730ss; SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* XI, 3, 32.
[1458] HENRI DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, p. 37. Sin duda, la antropología tiene también sus dogmas, los cuales tampoco escapan hoy del linchamiento ideológico que pretende abolirlos.

> sumisión unilateral (…). El marido y la mujer están «sometidos los unos a los otros», están recíprocamente subordinados (…). El amor excluye todo género de sumisión que convierta a la mujer en sierva o esclava del marido, objeto de sumisión unilateral. El amor hace que al mismo tiempo también el marido esté sometido a la mujer, y sometido de este modo al Señor mismo, así como la mujer al marido. La comunidad o unidad que ambos deben construir por el hecho de haber contraído matrimonio se realiza a través de una recíproca donación que es también una sumisión mutua"[1459].

Al papa polaco no le importa repetir más tarde que "en la relación marido-mujer la sumisión no es unilateral, sino recíproca"[1460]. A todo esto, es fundamental aclarar y concluir que inferioridad no es lo mismo que subordinación. La inferioridad puede afectar bien a la categoría, bien a la naturaleza, bien a la esencia, bien a las propiedades, de modo que la relación que rige la inferioridad es entre desiguales. Por otro lado, la subordinación se da entre iguales y rige obediencia de uno a (la orden de) otro (*sub-ordinatio*) estableciendo una relación de dominio y sumisión. Cierto es que el término 'dominio' goza hoy de tan poca simpatía como de tanta incomprensión, pues desde hace siglos el marxismo lo usa como baza para derribar las relaciones clasistas y cambiar la sociedad con un pretexto solidario y social de erradicar las injustas relaciones de poder. Sin embargo, el dominio no es unívoco y se puede entender el término principalmente bajo dos acepciones equívocas[1461]:

a) Dominio como sinónimo de opresión y de relación tirana que alimenta un despotismo sobre los demás, con la consiguiente noción de injusticia;

b) Dominio como poder que se ejerce sobre otra/s persona/s para un bien común. Esta segunda acepción hace referencia a un señorío, a un *dominus* que gobierna con justicia y rectitud sobre los subordinados. Este segundo sería el caso de la relación trinitaria de Cristo al Padre y la enseñanza de Cristo a la Iglesia, siendo tan paradójico como razonable[1462] que el Hijo, por la obediencia, haya sido constituido Señor, (*Dominus*, Κύριος) y ejerza su dominio de modo servil:

[1459] *Catequesis* 89 (3.4), 11 de agosto de 1982.
[1460] *Mulieris dignitatem* 24.
[1461] Empleamos el término "equivocidad" en aquella acepción lógica que hace referencia a algo interpretable en varios sentidos o juicios diversos.
[1462] La paradoja, en sentido estricto, no escapa nunca a la razón, sino que la expresa de forma más llamativa.

> "Sabéis que los jefes de los pueblos los tiranizan (κατακυριεύουσιν) y que los grandes los oprimen (κατεξουσιάζουσιν). No será así entre vosotros: el que quiera ser grande entre vosotros, que sea vuestro servidor (δοῦλος), y el que quiera ser el primero entre vosotros, que sea vuestro esclavo. Igual que el Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir, y a dar su vida en rescate por muchos"[1463]. "Yo estoy en medio de vosotros como el que sirve"[1464].

Desde otro punto de vista, seguimos concluyendo que la subordinación no es igual a inferioridad[1465]. De hecho, tampoco hay contradicción entre igualdad y subordinación voluntaria, lo cual es asequible en las relaciones trinitarias y en la relación antropológica hombre-mujer. Así lo explica la teóloga americana Joyce A. Little al anotar que la noción de subordinación, según la cual Arrio contemplaba a Jesús como subdivino (dios inferior) porque como Hijo preexistente está subordinado al Padre, es la misma noción trasladada al problema antropológico del feminismo radical que considera la subordinación como una inferioridad[1466]. Sin embargo, desde los tiempos de Arrio hasta hoy, aunque ciertamente se han podido dar excesos en la praxis, la Iglesia nunca ha considerado la obediencia ni la subordinación como impedimentos para la igualdad. ¿Por qué? Porque media la voluntad de quien se somete, precisamente es aquí donde la *voluntas* tiene un papel crucial para que no se produzca ni lo que denunciaba Arrio ni lo que denuncia el feminismo radical. Éste sí es el escenario de la voluntad. De ella depende que la subordinación se mantenga a la altura de la igualdad. Por ello, la sumisión sin voluntad excluye la libertad y trueca en tiranía y esclavitud.

De modo que la sumisión recíproca entre varón y mujer está enraizada en una relación de sumisión plena a Cristo, de donde se concluye que si ésta no existe aquélla se verá condicionada, alterada y violentada. Por ello, si la mujer (del feminismo radical) de hoy rechaza de modo manifiesto el sometimiento (ὑποτάξαι, ponerse debajo de) en lo existencial y cotidiano a su esposo es, quizás, un signo y consecuencia de que tampoco hoy el hombre (ser humano en general, varón y mujer) desea someterse en la fe a su Creador ni reconocer su dependencia de Dios. Vemos de nuevo aquí que la fe y la antropología se reclaman. Pero es la época de la autorreferencia. Nadie quiere sentirse

[1463] *Mt* 20, 25-28.
[1464] *Lc* 22, 27.
[1465] Cf. MANFRED HAUKE, *La teología feminista*, p. 90.
[1466] Cf. JOYCE A. LITTLE, "Sexual Equality in the Church: a Theological Resolution to the Anthropological Dilemma", *The Heythrop Journal* 28 (2), April 1987, (pp. 165-178) p. 169; MANFRED HAUKE, *op. cit.*, p. 91.

sujeto a otro, pues de esa sujeción infieren una inferoridad. Hay una ilación sutil que no se nos oculta entre la incomprensión antropológica del sometimiento y la rebeldía existencial en la pareja hombre-mujer, es decir, no resulta llamativo que quien no se quiere someter a la voluntad divina en dirección vertical tampoco quiera someterse a un/a cónyuge en dirección horizontal. Por esto, tampoco es extraño que hombre y mujer, que fueron creados en unión con Dios, se conviertan en ideología y se separen entre ellos al separarse de Dios. La ideología nace cuando las ideas se desprenden de su razón de ser, de Dios. Por ello –afirmaba Chesterton– "el mundo moderno está poblado por las viejas virtudes cristianas que se han vuelto locas"[1467].

Pero no ocurre así en la Trinidad. Aunque muchos quieran dibujar en la Trinidad las relaciones propias de una humanidad afectada por el pecado, en ningún momento escondió Jesucristo su preferencia y sometimiento a la voluntad del Padre a pesar de su incomprensión en Getsemaní, en Gólgota y otras dificultades; en ningún momento disimuló su referencia continua al Padre, tampoco mostró pesadumbre por su sujeción al Padre. Las mociones contrarias son las nacidas por la envidia y ejecutadas por la transgresión, éstas son propias del envidioso y transgresor, no de Dios.

Es igualmente absurdo e inconcebible figurarnos a Cristo reclamando para sí la paternidad del Padre como si la filiación le supiera a poco, aunque esta imagen sería bien recibida en la (i)lógica actual. Como hemos dicho, la realidad trinitaria y la de hombre-mujer no son idénticas, aunque sí analógicas. Ciertamente, se trata de dos dimensiones distintas: la paterno-filial y la esponsal. Distintas pero familiarizadas, pues no hay separación entre ser buen esposo y ser buen padre y buen hijo. Aunque Dios es un *ser* simple y el hombre (varón y mujer) es un *ser* compuesto, hay una analogía del ser entre ambos (nunca paralela), el hombre participa del *ser* de Dios. Si Dios manda al hombre que se someta, no ya sólo esponsalmente, sino también fraternalmente, es porque en las personas divinas también se vive esta sumisión, como dice San Gregorio Nacianceno:

> "La sumisión de Cristo es, en mi opinión, el cumplimiento de la voluntad del Padre. El Hijo somete todas las cosas al Padre y el Padre al Hijo: uno mediante su acción, y el otro, por su benevolencia; y así el que [se] ha sometido (el

[1467] *Ortodoxia*, edición basada en la de Casa Editorial Calleja, (Alfonso Reyes [trad.], Madrid 1917), Alta Fulla, Ad litteram 13, Barcelona 2009[4], p. 31.

> Hijo) presenta a Dios lo que le ha sido sometido, porque reivindica como suyo lo nuestro"[1468].

Tampoco ocurre así en la Iglesia. No conseguimos imaginar a la Iglesia reclamando a Cristo su *ser-cabeza* o lamentándose por ser "simple" cuerpo. Muy al contrario, la Iglesia se enorgullece de ser cuerpo de tal Cabeza. Por ello, San Pablo exhorta a las mujeres a que se asemejen a la Iglesia, que acepta su *forma corporis* femenina como cuerpo sujeto a Cristo-cabeza[1469]. Así, en esta teología no cabe ni la separación ni la identificación entre la Cabeza y el Cuerpo:

> "Y así como la cabeza y los miembros de un cuerpo vivo aunque no se identifiquen son inseparables, Cristo y la Iglesia no se pueden confundir pero tampoco separar, y constituyen un único «Cristo total»[1470]. Esta misma inseparabilidad se expresa también en el Nuevo Testamento mediante la analogía de la Iglesia como *Esposa* de Cristo (cf. *2 Cor* 11,2; *Ef* 5,25-29; *Ap* 21,2.9)"[1471].

7.2. El misterio del amor en la humanidad y la Trinidad

Es bello contemplar cómo la cristología y la Trinidad también explican e iluminan la antropología y se llena todo de sentido. La Comunidad Trina explica la comunidad humana y familiar, siguiendo ésta el patrón de amor de aquélla. El origen eterno de Cristo del Padre, así como el nacimiento de Eva de Adán no son ciertamente, realidades al mismo nivel, pero en cierto modo sí que tienen un punto de convergencia y semejanza, en cuanto al origen, a la igualdad (en dignidad, en identidad, en sustancia, así en Dios y en lo humano) y a la genitura. De ese modo, Cristo puede afirmar que es θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ[1472], así como también Adán puede clamar de la mujer: "¡Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne"![1473] La genitura, tanto en Dios como en el hombre no implica inferioridad sustancial. De este modo, ni Cristo es menos divino que el Padre por engendrado, ni la mujer es inferior al varón por

[1468] *Discurso* 30, 5; BPa 30.
[1469] Cf. *Ef* 5, 22-24; *Col* 1, 18.
[1470] Cf. SAN AGUSTÍN, *Enarrat. In Psalmos* 90, II, 1; SAN GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, Praefatio, 6, 14: PL 75, 525; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologicae*, III, q. 48, a. 2 ad 1.
[1471] Cf. LG 6; todo el párrafo de CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Decl. *Dominus Iesus* 16.
[1472] Símbolo Niceno (325): "Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero".
[1473] *Gn* 2, 23.

tomada de su costilla, ni el hijo por engendrado de ambos. Dado que el segundo relato (Gn 2) no expone cronológicamente la creación humana, hay que añadir la simultaneidad en el origen (ninguno es anterior al otro), lo cual se manifiesta a través de un lenguaje mítico simbólico, mítico o poético como más apropiado para expresar lo que resulta difícil de objetivar[1474]. Asimismo, en la Trinidad, el Padre, aun siendo fuente de divinidad, coexiste desde el principio junto con el Hijo y el Espíritu Santo.

Así se comprende mejor la afirmación nuclear del Génesis de que el hombre (el género humano) está creado a imagen y semejanza de Dios (Gn 1, 26). En efecto, ser persona a imagen y semejanza de Dios (de la Trinidad) comporta también existir en relación al otro «yo»[1475], ¿no es esto preludio de la definitiva autorrevelación de Dios, Uno y Trino: unidad viviente en la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo?[1476]

Por tanto, hay elementos que, en su función de analogía, actúan útilmente como gozne tanto para la Trinidad como para el matrimonio cristiano, aunque ciertamente haya esa *maior dissimilitudo*[1477], esa distancia mayor de la que ya hemos hablado anteriormente, la cual explica entre líneas el papa Juan Pablo II al decir que "la Revelación bíblica afirma que si bien es verdadera la «semejanza» del hombre con Dios, es *aún más esencialmente verdadera la «no semejanza»*, que distingue toda la creación del Creador"[1478].

Por ello, y a pesar de la *maior dissimilitudo*, el papa polaco no tuvo inconveniente en llamar a la familia "icono de la Trinidad". Es del todo razonable, pues si Cristo quiso asemejar la unión entre los hombres (en Dios) al modo de la unión trinitaria del Padre y el Hijo[1479] en el Espíritu Santo, ¿no podríamos relacionar igualmente la comunión trinitaria de amor con la comunión amorosa que el matrimonio funda en la familia humana, icono de la Trinidad? ¿Acaso no pueden definirse la Trinidad y la familia como "relación de amor fecundo"? La familia divina explica la familia humana, y la humana refleja la divina, aunque entre claros y sombras. El amor divino explica el amor humano.

[1474] Cf. BLANCA CASTILLA DE CORTÁZAR, *Mujer y Teología: la cuestión de la imagen de Dios*, p. 6.
[1475] Cf. FRANCISCO, *Fratelli tutti* 87 (3 de octubre de 2020): "Un ser humano está hecho de tal manera que no se realiza, no se desarrolla ni puede encontrar su plenitud «si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás». Ni siquiera llega a reconocer a fondo su propia verdad si no es en el encuentro con los otros: «Sólo me comunico realmente conmigo mismo en la medida en que me comunico con el otro»".
[1476] SAN JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem* 7.
[1477] Cf. DH 806, *IV Concilio de Letrán* (1215): "Porque no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza".
[1478] *Mulieris dignitatem* 8.
[1479] Cf. *Jn* 17, 21-22.

Como dice un texto del cristianismo naciente: "«El dos es uno» cuando hablamos la verdad unos con otros y hay dos cuerpos en una sola alma sin hipocresía"[1480]. La dualidad se hace unidad en estas condiciones, pero hay quienes han señalado que esta unidad de dos apunta a un tercero, a una trinidad, lo cual es aplicable a ambas realidades (matrimonio y Trinidad) como propone una oportuna intervención del filósofo francés del siglo XIX-XX: "Deux êtres ne sont plus qu'un, et c'est quand ils sont un qu'ils deviennent trois"[1481]. Igualmente, otro francés más contemporáneo sentencia algo muy similar, quizás en reminiscencia del anterior: "El uno es uno solamente cuando es dos, y los dos son dos sólo cuando son más"[1482].

Así ocurre con el amor, tanto en la Trinidad divina como en el matrimonio humano. Un prior de la abadía de San Víctor del siglo XII desarrolló una visión sobre la Trinidad en la que tiene mucha cabida la estructura matrimonial varón-mujer, partiendo desde el amor y la fecundidad. Su tesis parte, *grosso modo*, de que el amor verdadero se da entre dos personas, pero el amor perfecto se da únicamente en trinidad de personas[1483]. Ciertamente, en la naturaleza se da una prioridad de la dualidad sobre la trinidad, pues la dualidad se da primero y puede existir sin la trinidad, mientras la trinidad no es posible sin dualidad[1484], sin embargo, la trinidad, además de posterior, es más perfecta que la dualidad. La necesaria reciprocidad del amor hace que "cuando el uno da su amor al otro y el uno ama solamente al otro, sólo hay amor, pero no hay amor común"[1485]. El abad no se contenta con una simple reciprocidad del amor para que haya amor común, sino que va más allá y llama amor común a aquel que crea comunidad. Por esto,

> "se puede decir con razón que hay amor común cuando los dos concuerdan en amar a un tercero, lo admiten en una comunidad de amor y el afecto de los dos se hace uno por el ardiente amor que sienten hacia el tercero. Por esto queda claro que en la divinidad misma no podría residir el amor común si le faltase una tercera persona a las dos que ya se encuentran en ella"[1486].

[1480] *Secunda Clementis* XII, 3.
[1481] MAURICE BLONDEL, *L'Action*, Tome II, 1937, nº 263: "Dos seres no son más que uno, y cuando (dos) son uno entonces se convierten en tres".
[1482] FABRICE HADJADJ, *¿Qué es una familia?*, p. 60
[1483] Cf. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate* III, 13.
[1484] Cf. *Id.* V, 7; VI 7.
[1485] *Id.* III, 19: "Quando unus alteri amorem inpendit et solus solum diligit, dilectio quidem est, sed condilectio non est".
[1486] *Id.* III, 19.

Con lo cual, "para que la caridad pueda ser verdadera, es necesaria una pluralidad de personas, y para que pueda ser perfecta es necesaria una Trinidad de personas"[1487], y esto es tan atribuible a la Trinidad divina como al matrimonio humano. Algo similar ocurre en el matrimonio, pues la llegada de una criatura nueva como fruto del amor entre dos esposos plenifica y culmina la felicidad previa de éstos, ya que, como afirma el abad Ricardo, "ciertamente si hubiera solamente dualidad de personas, éstas no tendrían a nadie a quien poder comunicar las supremas delicias de su felicidad"[1488], lo cual de nuevo es predicable tanto de la Trinidad como de la humanidad. En efecto, las grandes alegrías se tornan mayores aún si compartidas a quien sepa gozarlas igualmente, lo cual vuelve a ser común en la Familia trinitaria y en la familia humana. Y como "el que no tiene un amigo asociado al amor del que es objeto disfruta en solitario de la dulzura de tales delicias"[1489], la Trinidad divina y el matrimonio humano vuelven a coincidir en compartir la alegría de un amor entre condilectos a un fruto común *procedente de* (*l* amor de) ambos. "Así pues, la comunicación del amor no puede tener lugar en menos de tres personas"[1490], lo cual justifica al mismo tiempo el carácter trino del Dios Uno y la procreación de más de un hijo por parte de cualquier matrimonio. Precisamente la ausencia de esta apertura a un fruto común *a natura* procedente del amor de dos es el gran impedimento natural –no teológico ni filosófico– para considerar con seriedad el denominado "matrimonio homosexual" hoy vigente en casi todos los códigos civiles.

¿Acaso no resulta esta visión otro nítido testimonio de la semejanza que une a Dios y al hombre? El abad de San Víctor llega a alegar que a nadie debe molestar que él se haya servido de la analogía ya presente en las Sagradas Escrituras[1491]. A pesar de que toda semejanza presenta algo de desemejanza que incluso puede ser *maior*, como ya hemos expresado, Ricardo confiesa que "aunque la desemejanza sea incomparablemente más grande que la semejanza, sin embargo existe en la naturaleza humana alguna semejanza, mejor dicho, una gran semejanza con la naturaleza divina"[1492].

[1487] *Id.* III, 13: "Caritas autem ut esse vera possit, personarum pluralitatem exigit; ut vero consummata sit, personarum Trinitatem requirit".
[1488] *Id.* III, 18.
[1489] *Id.* III, 14.
[1490] *Id.* III, 14: "Communio itaque amoris non potest esse omnino minus quam in tribus personis".
[1491] Cf. *Id.* III, 18: "A nadie le debe molestar, a nadie le debe indignar si nos servimos de palabras humanas para dar a comprender con mayor claridad realidades divinas y sobrenaturales. Este tipo de lenguaje lo adaptamos a nuestro pobre discurso con la confianza que nos da el hecho de que lo encontramos muy a menudo en las Sagradas Escrituras".
[1492] *Id.* VI, 1: "Et quamvis incomparabiliter copiosior sit dissimilitudinis quam similitudinis ratio, est tamen humane nature ad divinam nonnulla, immo multa similitudo".

Esta perfección amorosa trinitaria se da en la comunidad divina desde el origen porque siempre ha estado en plenitud de amor y no ha experimentado construcción o progreso. El caso del ser humano y del matrimonio es semejante pero no idéntico, pues requiere crecimiento, tiempo para llegar a su plenitud. Blanca Castilla afirma que la imagen trinitaria debería consistir en una unidad de tres, de donde surge la pregunta inmediata ¿por qué dos y no tres? Ella misma trata de dar respuesta a la dificultad que presenta:

> "Que la criatura no es Dios se expresa en que no es TRES desde el principio. Sin embargo, la *imago trinitatis* se manifiesta en que la bendición abre el dos al TRES, a través del dinamismo de la acción, que se funda en la donación desinteresada de cada uno en el amor. La dualidad no se clausura en sí misma sino que trascendiéndose de esa «unidad de los dos» brota una peculiar fecundidad. Misión común significa, por otra parte, que el tres no es resultado de la acción de uno o de otra por separado, sino de la unidad de los dos. (…) En definitiva, el TRES, que no está dado desde el principio, se presenta como tarea. Sin embargo, como la acción en último término hunde sus raíces en la ontología personal, por ello, el tres humano sigue llevando el sello de la dualidad, lo que se manifiesta en la familia en que el hijo volverá a ser también o varón o mujer. La diferencia triádica radical solo se da en la intimidad de Dios"[1493].

Por esto, el Verbo de Dios, al encarnarse, quiso pasar de la Trinidad divina, con el Padre y el Espíritu Santo, a otra trinidad humana con María y José, danzando siempre entre trinidades[1494], siempre en plenitud de amor, entre amor verdadero y amor perfecto.

[1493] "Mujer y Teología: la cuestión de la imagen de Dios", pp. 7-8.

[1494] Los Padres de la Iglesia de habla griega ya empezaban a hablar allá por el siglo IV de la *perichóresis* (danza giratoria) trinitaria; cf. LUIS FRANCISCO LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2007[2], pp. 129-130; STEFANO DE FIORES, *Trinità, mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria*, Edizioni San Paolo, Milano 2001; versión castellana: *La Santísima Trinidad, misterio de vida. Experiencia trinitaria en comunión con María*; Fernando Torres Antoñanzas (trad.), Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, pp. 267ss.

III. II. EL PROBLEMA DE LA NATURALEZA HUMANA

"El concepto de naturaleza humana sufre una crisis significativa que exige un profundo repensamiento que vaya a sus raíces más profundas e indague los motivos de tal situación"

JUAN MANUEL BURGOS, *Repensar la naturaleza humana*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2007, p. 13

Mientras los gnósticos, influidos por Platón y la Estoa, entendían el (alma del) hombre como encerrado en el cuerpo, las teorías de género conciben al ser humano encerrado en la naturaleza humana, e incluso algún ecologismo –que aquí tiene su raíz– halla al hombre aprisionado en la Naturaleza medioambiental. Se hace necesario considerar si esta naturaleza –en un sentido u otro– es realmente tirana o si es el hombre quien con su propio pensamiento se ha esposado las manos en medio de un escenario totalmente libre: la naturaleza humana.

1. Abandono actual de la metafísica y la ontología

Cada vez son más quienes se atreven a denunciar la ausencia de metafísica en los problemas cotidianos, personales, sociales, afectivos que se crean debido a este olvido de la metafísica. Así lo afirma un grande de nuestro tiempo:

> "El sendero de la metafísica es escarpado, difícil. Nuestra cultura lo ha hecho casi inaccesible. Pero tan necesario es que sin él nos quedamos en la periferia de la realidad y andamos vagando, por senderos que no llevan a ninguna parte"[1495].

Del mismo modo otro estudioso actual de San Agustín:

> "Para nadie es secreto: estamos de «inactualidad». No navega nuestro mundo por esos mares de la metafísica. (…) Nos movemos más bien hoy bajo la seducción del sentido en un orden global de vida marcado por la inmediatez

[1495] Cf. ABELARDO LOBATO, *La mujer y el varón cara a cara. El problema de la diferencia*, p. 35.

del éxito contable basado en la seguridad de la técnica, el tráfico económico y el "juego" político… e, incluso el "Diktat" de la frivolidad"[1496].

De forma similar Angelo Scola denuncia que muchos pensadores actuales, incluso cristianos, han descartado las expresiones metafísica y ontología de su vocabulario, lo cual –afirma– es una actitud inútil y dañina[1497].

Por ello, donde otros pasan de puntillas nosotros deseamos acampar con anchura[1498]. Resulta cuanto menos llamativo que, quien rechaza la condición de creaturalidad, argumente sus postulados bajo la autoridad de la naturaleza. Independientemente de las convicciones religiosas del sujeto investigador, ¿acaso no está emparentada la naturaleza con un orden creacional que le antecede? ¿Ha elegido cualquier persona pertenecer a esta naturaleza humana que nos acomuna? ¿La hemos diseñado nosotros? ¿En qué consiste esta dimensión creatural? La creaturalidad podría definirse como un rasgo "esencial" hermanado con la naturaleza, que se aleja de nociones azarosas sobre la condición humana.

2. El azar como posible problema de raíz

"Parece que todo lo que se produce se nos ha regalado expresamente, y no ha nacido al azar"

CICERÓN, *De legibus* I, 8, 25

Entre los antiguos, ya fueran paganos o cristianos, aunados por el recto ejercicio de la razón, ya se dieron cuenta de esta tentación del azar y lo rechazaban. De este modo, los primeros cristianos, de acuerdo con su fe, gustaban más de atribuirlo todo a un artífice, a un padre, a Dios. Damos la palabra a San Gregorio Nacianceno en una de las páginas más significativas de la teodicea de la Iglesia antigua:

[1496] AGUSTÍN UÑA JUÁREZ, *El Cántico del universo. La estética de San Agustín*, Universidad Complutense de Madrid, 2000, p. 43.
[1497] Cf. *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, pp. 290-291.
[1498] Cf. SAN JUAN PABLO II, *Fides et Ratio* 83a: "Es necesaria una filosofía de alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental".

> "¿No es acaso el artífice de las mismas [cosas] y el que ha puesto en todas ellas la razón por la cual el universo es llevado y dirigido? Pero ¿quién es este artífice? ¿No es el que las ha hecho y las ha traído a la existencia? Porque es evidente que tal potencia no se le puede conceder al azar. Pero admitamos, no obstante, que la existencia de todas las cosas se deba al azar: ¿A quién correspondería ordenarlas? Concedamos esto, incluso, si te parece bien: ¿A quién correspondería conservarlas y guardarlas según las razones conforme a las cuales fueron creadas? ¿A algún otro ser o al azar? Evidentemente, a otro ser y no al azar. ¿Y éste, quien podría ser sino Dios?..."[1499]

Por otro lado, es curioso escuchar al estoico Epicteto disertar tan bellamente sobre la necesidad de un creador, mientras rechaza toda propuesta azarosa sobre lo que existe, con palabras que bien podrían parecer cristianas:

> "Y si (la divinidad) hubiera creado ambas cosas (los colores y la facultad de ver), pero no hubiera creado la luz, ¿qué? Tampoco así serviría de nada. ¿Quién adaptó aquello a esto y esto a aquello? ¿Quién adaptó la espada a la funda y la funda a la espada? ¿Nadie? Solemos demostrar por la propia disposición de las obras producidas que son, sin duda, obra de un artesano y que no están hechas al azar. Y entonces, ¿cada una de esas cosas evidencia al artesano, y lo visible y la vista y la luz no lo evidencia? El macho y la hembra y el ansia de cada uno de ellos por la mutua unión y la capacidad de usar las partes previstas para ello, ¿tampoco eso evidencia al artesano? (…) Y si no, explíquennos quién es el creador de cada una de esas cosas o cómo es posible que objetos tan maravillosos y artificiosos se produzcan al azar y espontáneamente"[1500].

Quien se detenga un poco a observar la naturaleza entenderá que todos elementos creados responden como a un mismo patrón, como si estuvieran hermanados, como si hablaran de lo mismo, como si apuntaran hacia un mismo objetivo, como si estuvieran sostenidos por una misma ley; observará, como decía otro precristiano, "que los trabajos de la naturaleza están moldeados con una cierta razón, una causa ordenada y en absoluto de un modo azaroso"[1501].

[1499] *Sermo* 28, 16; José Ramón Díaz Sánchez-Cid (trad.), BPa 30, Madrid 1995.
[1500] *Disertaciones por Arriano* I, 6, 5-11; Paloma Ortiz García (trad.), BCG 185, Madrid 1993.
[1501] PTOLOMEO, *Harmonica* I, 5; cf. III, 95, 11-12; Pedro Redondo Reyes (trad.), BCG 383, Madrid 2009.

El azar es un argumento plástico y maleable porque permite hacer y deshacer, construir y deconstruir, al que frecuentemente se acude hoy como argumento apetitoso y de autoridad, y que además excluye una razón, una *ratio*, un *logos*, un *ser* que sustente la cuestión que se quiere exponer. De ahí, la rápida desembocadura de la explicación azarosa en lo irracional por su falta de apoyo racional y lógico. ¿Cuándo se recurre al azar? Probablemente cuando se rechaza absolutamente la condición creatural con su conclusión natural, cuando se desconoce lo que precede, cuando se ignora el logos que trae la racionabilidad y el argumento lógico. Por esta falta de raíces, el azar, ante una cuestión esencial o natural, hoy puede sentenciar una cosa y mañana otra distinta, trata de explicar todo lo concerniente pero no da sentido a nada. Por ello, no lo denunciamos aquí como recurso que algunos acogen sino como factor que sutilmente induce a la alienación[1502], como cuna de donde probablemente pueden surgir las posiciones que hoy se defienden al negar la naturaleza que nos precede, la esencia que nos conforma. Por ello, Duns Escoto recordaba una máxima aristotélica: "A los [hombres] libres no les está permitido obrar al azar"[1503].

3. Carácter inmutable de la dimensión natural

Consideramos oportuno comenzar con el lanzamiento de una cuestión a través de Tertuliano: "Acerca de esto, hablando claramente, queda por indagar si lo que se llama «natural» debe ser considerado mudable"[1504]. "La naturaleza no es un hecho inmutable", afirma Beauvoir[1505] con falta de finura. Mutable o inmutable, según convengan los intereses, podría apostillar quien fuera. ¿En qué sentido es inmutable? Objetivamente, hay en la creación una serie de elementos y dimensiones mudables y cambiantes, al fin y al cabo, contingentes; sin embargo, hay otras necesarias, pues son por naturaleza inherentes en su constitución. A estas últimas especialmente son a las que se debe la antropología. El reconocimiento de esta inmanencia (*permanencia en*) viene cada vez siendo menos materia de sentido común y va requiriendo más explicaciones de todo corte. Ya habituados a alterarlo todo, hay quien se atreve también con la natura humana. En aras

[1502] Cf. JEAN DANIÉLOU, *La foi en l'homme chez Marx*, en *Chronique sociale de France*, 1938, pp. 163 ss; cit. en HENRI DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, 23: "La alienación consiste en que el hombre se encuentra desposeído de alguna cosa que le pertenece por esencia, en provecho de alguna realidad ilusoria".
[1503] DUNS ESCOTO, *Naturaleza y voluntad, Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*; Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* XII, 10, 1075a 20.
[1504] *De anima* 21, 4: "De hoc plane relinquitur quaeri, an demutabile debeat credi, quod naturale dicatur".
[1505] *El segundo sexo I*, p. 53

de una argumentada compasión y con aires de innovación se niega lo más sustancial y característico del ser humano: la propia carne y su natura humana con todo lo sagrado que ésta esconde (la dignidad, los derechos, la libertad, la razón, la identidad, la voluntad, la corporalidad, la sexualidad, la fe, etc.), aunque este fenómeno puede no tener toda la actualidad que simula.

Hay ciertos preceptos de la Iglesia que, antes que teológicos o bíblicos, son naturales. Y siendo naturales secundan en antropológicos y teológicos. Por ello, luchar *contra natura* tiene tantos efectos colaterales contra uno mismo y contra los que uno más quiere. No es de recibo (pretender) descompensar al ser humano y pedir *a posteriori* una explicación a la Iglesia del estropicio propiamente causado, culpándola de haber protagonizado unos procesos históricos que han engañado milenariamente a los hombres y mujeres. A esto, la Iglesia sigue señalando el mismo camino de una humanidad creada a imagen de Dios y claramente constituida según un estatuto natural inalterable. Estos preceptos naturales (*naturalia praecepta*[1506]) son inalterables por naturales, no por encaprichamiento eclesial, y por naturales comunes a todos[1507]. No es la Iglesia quien dispone la *phýsis*, sí quien la asume y defiende:

> "En nombre de la naturaleza –a diferencia de la tradición protestante y, a su zaga, de la Ilustración, que desconfían de este concepto–, la Iglesia levanta la voz contra la tentación de preconstituir a la persona y su destino según meros proyectos humanos, de despojarla de su individualidad, y con ésta, de su dignidad. Respetar la biología es respetar al mismo Dios, es proteger a sus criaturas"[1508].

Por ello, estos preceptos no son naturales por determinación eclesial, sino por dados al ser humano y promulgados con y a través de la naturaleza. Al ser naturales, y por tanto inalterables, acomunan a todos (los hombres y mujeres), como hemos dicho, sin posible excepción. Toda excepción equivale a salirse del orden creado, lo cual constituye una transgresión por mucho que se mire con lentes de reinterpretación o compasión. Así, no extraña que a la rebeldía sobre la creación (sobre la naturaleza y sus preceptos) le siga el escape de ella o ausencia de colaboración con la misma (gnosticismo) o un intento de re-creación (*gender*). Más bien, esta comprensión entraña lo que consideraban algunos

[1506] Cf. AH IV, 13, 4; IV, 15, 1.
[1507] Cf. A. ORBE, *Teol. de San Ireneo IV*, p. 180.
[1508] J. RATZGINER – V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, p. 106.

gnósticos: que esta creación es negativa, que hay que reinterpretarla y salir de ella para realizarse con plenitud (para la salvación).

No se puede negar la existencia de un núcleo duro, tomando lo que los clásicos identificaron con el concepto de naturaleza, como expresión del marco metafísico y constituyente del hombre como tal[1509]. Por ello, entreviendo la tentación neognóstica y muy poco después de que S. Beauvoir dijera que la naturaleza no es un hecho inmutable, un filósofo se atrevía a sentenciar en los años '50 que es necesario asentar lo obvio: "In the face of this worldwide expansion it is necessary to state the obvious: human nature does not change"[1510]. Curiosamente Voegelin considera lo mismo que Tertuliano allá por el siglo II-III: la inmutabilidad de la naturaleza[1511].

3.1. El carácter frágil y mortal de la naturaleza humana

"Hay un ansia dentro del corazón del hombre; es la espera de la vida en una condición de muerte".
LUIGI GIUSSANI, *Dalla liturgia vissuta: una testimonanza*, Jaca Book, Milan 1973; trad. castellana: *Para vivir la liturgia: un testimonio. Apuntes de meditaciones comunitarias*; Vicente Martín Pindado (trad.), Encuentro, Madrid 1992, p. 75

Dentro de ese núcleo duro e inmutable de la naturaleza se encuentra también la contingencia humana. El hombre es un ser débil sometido al paso del tiempo, a la posible llegada de la enfermedad, y a la cierta visita de la muerte. También esto ha de ser modificado, según nuevas corrientes transhumanistas y posthumanistas, en comunión con el neognosticismo *gender*, que conciben al hombre como un *design* plástico y susceptible de maleabilidad. Al no aceptar, por tanto, el régimen de la creación, proponen reformarla con sello y firma propia, tratando de eliminar el carácter contingente ínsito que nos hace sufrir. Por ello, el objetivo será la evasiva de la enfermedad ineludible y especialmente

[1509] A. SCOLA, *Hombre-mujer. El Misterio nupcial*, pp. 211-212.
[1510] E. VOEGELIN, *The New Science of Politics*, p. 165 (trad. castellana: p. 198).
[1511] Cf. *Adv. Hermogenem* 12, 1-2.

de la muerte[1512] a través de una mejora tecnológica de la especie humana (*Human Enhancement*).

Esta pretensión no es nueva. Cuando en tiempos de la Revolución Francesa, J. A. Condorcet, en su libro *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, titulaba el último capítulo, *De los futuros progresos del espíritu humano*, ya se cuestionaba sobre la esperanza de vida en dirección a lo que hoy plantea el posthumanismo. Sin embargo, lo hacía desde una postura que, a nuestro juicio, resulta una especie de transición entre el respeto sobre la naturaleza humana y el deseo de hallar sus límites para transgredirlos:

> "Debemos creer que esa duración media de la vida humana debe crecer sin cesar, si a ello no se oponen trastornos físicos, pero ignoramos cuál es el límite del que no debe pasar jamás, ignoramos incluso si las leyes generales de la naturaleza han fijado un límite más allá del cual no puede extenderse"[1513].

Quizás a Condorcet, esperanzado sólo en el avance y en la era de la razón y la ciencia, le faltaban los avances científicos de hoy para terminar de posicionarse por el posthumanismo de Bostrom y Donna Haraway, a quienes ya no les importa discernir cuál es el límite, pues, como ya hemos expresado anteriormente, pretenden hacer de la naturaleza humana una ingeniería artificial para evitar el duro trance de las situaciones límite.

El problema de la muerte pertenece al ámbito del sufrimiento y, como dijo San Juan Pablo II, "el sufrimiento parece pertenecer a la trascendencia del hombre; es uno de esos puntos en los que el hombre está en cierto sentido «destinado» a superarse a sí mismo, y de manera misteriosa es llamado a hacerlo"[1514]. Se trata de una posición muy particular ante el diálogo inmanencia-transcendencia, por lo que retomamos por aquí y damos continuidad al capítulo "Transcendencia *versus* inmanencia: la no aceptación del orden

[1512] Evitar la muerte es un hecho propiamente humano que responde al instinto de supervivencia y al sentido de que vivir es bueno. No interrogamos aquí la reunión de esfuerzos humanos y médicos para evitar la enfermedad, lo cual es loable y motivo de investigación continua para la ciencia. De lo que aquí tratamos es de la no aceptación del carácter contingente y limitado que se manifiesta a través de aquella enfermedad con carácter definitivo, a veces terminal, sobre la cual ya no se puede hacer médicamente nada, y que nos predispone seriamente hacia los últimos estertores de una muerte inminente.
[1513] *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, p. 248.
[1514] *Salvifici doloris* 2.

natural". Mucho antes que el papa polaco, León XIII ya escribió un párrafo en el que se podría intuir cierto pronóstico del transhumanismo y una simultánea negativa al mismo:

> "Así pues, sufrir y padecer es cosa humana, y para los hombres que lo experimenten todo y lo intenten todo, no habrá fuerza ni ingenio capaz de desterrar por completo estas incomodidades de la sociedad humana. Si algunos alardean de que pueden lograrlo, sí prometen a las clases humildes una vida exenta de dolor y de calamidades, llena de constantes placeres, ésos engañan indudablemente al pueblo y cometen un fraude que tarde o temprano acabará produciendo males mayores que los presentes"[1515].

Además, el problema de la muerte resulta un indicador preclaro que refleja nítidamente cómo cada antropología entiende al ser humano y la vida. Al ser la muerte una parte de la vida, quien evita las postrimerías de la vida desprecia asimismo la vida. Por esto, el cardenal Ratzinger ya advertía que

> "la deshumanización de la muerte desemboca insoslayablemente en la deshumanización de la vida. (…) Con la postura frente a la muerte se decide al mismo tiempo la que se toma frente a la vida. Consiguientemente, la muerte se convierte en la clave de la cuestión de qué es en definitiva el hombre"[1516].

Es comprensible que la cuestión de la muerte y la resistencia humana a ella ha sido una constante a lo largo de la historia. Esta resistencia es justificada, pues el ser humano se rebela contra lo que no es propio de su naturaleza. Se trata de una cuestión que, en caso de no ser bien entendida y acogida, corre un grave riesgo de ser vivida desde una tendencia existencialista que la trivializa y que tortura al hombre. Hay que insistir en el sustrato existencialista que evidencia que la no aceptación de la muerte suele traslucir una nítida insatisfacción de la vida. Por toda esta situación, el Concilio Vaticano II quiso evidenciar que "cuando faltan ese fundamento divino y esa esperanza de la vida eterna, la dignidad humana sufre lesiones graves, y los enigmas de la vida y de la muerte, de la culpa y del dolor, quedan sin solucionar, llevando no raramente al hombre a la desesperación[1517].

[1515] *Rerum novarum* 13 (15 de mayo de 1891).
[1516] *Escatología. La muerte y la vida eterna*, p. 91.
[1517] *Gaudium et spes* 21.

Ante esta encrucijada caben varias posturas que reflejan una incomprensión sobre la muerte a partir de otra incomprensión previa sobre la vida. Las enumeramos en un orden tal que cada una acoge en sí a las anteriormente mencionadas:

- La gnóstica, que, como ya se ha visto, en gesto de desdén hacia la materia y en claro desacuerdo con lo creado, en general negaba la resurrección escatológica del cuerpo, predicaba un sistema antropológico de creación y salvación que marginaba la dimensión crasa del cuerpo (= carne humilde) y postulaba la inmortalidad, como en el caso de los gnósticos Menandro y Mani, a quienes consideraremos a continuación. En esta inmortalidad, Valentín y los suyos no incluían la carne, por lo que "negaban la resurrección de los muertos"[1518]. Mientras los valentinianos ridiculizaban la muerte, los marcionitas la buscaban. Por otro lado, el gnóstico ansiaba el abandono de este mundo para volver a reunirse (*sylléxis*) integralmente en su sustancia luminosa, para recuperarse a sí mismo. En general, al gnóstico de ayer o de hoy le molesta que alguien le recuerde que no es inmortal, que no puede resolver el problema de la muerte o para perpetuarse a su voluntad en la existencia.

- La propiamente existencialista/nihilista, que consiste en asumir haber sido "arrojado" a esta vida (*jeté au monde*) y resignarse con una vivencia angustiosa y apesadumbrada hasta el momento de la muerte, donde el hombre vuelve a la nada. El nihilista no espera nada de la muerte ni más allá de ésta, tan sólo la vuelta al no ser. Mankeliunas recoge una intervención que sintetiza la postura existencialista sobre la incapacidad humana ante situaciones limitadas:

> "En suma: ante la muerte, ante el abandono de las otras existencias, ante la fragilidad del acontecer, ante el dato manifiesto de mi carencia y de mi incompletitud, me invade una angustia, una agitación que no es sino la conciencia de mi propio desamparo y el anhelo de transcender mi limitación. Esta angustia se dice intencional porque tiene un contenido, porque apunta a algo. (…) Fundamentalmente la inquietud humana apunta en dos direcciones. En primer lugar, traduce la limitación potencial de la existencia humana, la aspiración a realizar la plenitud actual de los constitutivos potenciales del hombre, de sus tendencias intrínsecas jerárquicas. En segundo lugar, es un anhelo de aniquilar la individualidad, de transcender las restricciones, de

[1518] EPIFANIO DE SALAMINA, *Panarion* 31, 7, 6: "τὴν δὲ τῶν νεκρῶν ἀνάστασιν ἀπαρνοῦνται".

> romper las cadenas del espacio y del tiempo, que viene siendo como los signos de gemir, de poseer los bienes que no acaban, de surgir al gozo puramente espiritual, de afirmarse en lo eterno…"[1519].

- La del género o secular, que ignora o silencia la muerte ya que lo que realmente importa es lo que se vive a lo largo del siglo, durante la vida terrena. En este caso, la ausencia de propuestas vivenciales sobre la muerte por parte del *gender* no nos priva de su consideración, al contrario, nos proporciona información suficiente al respecto. Digamos que, a primera vista, el género no tiene una propuesta concreta sobre la muerte, pues no se pronuncia normalmente sobre ello y se manifiesta más sobre cuestiones concernientes a la condición humana antes de la muerte. Sin embargo, hay aspectos que nos hacen ver, a pesar de su silencio sobre la cuestión, cuál es su posición. Recordemos lo dicho en torno a las consideraciones sobre la vida que se extienden asimismo sobre la muerte. Como se ha visto, en el *gender* hay una piedra angular que prima en toda dimensión y situación humana: el deseo. Por ello, el problema de la eutanasia es una extensión de la antropología de género centrada en el deseo del *moriturus*. Se trata de abolir la muerte como fenómeno que se me viene encima y sustituirlo por una muerte técnica que yo decido y autogestiono, cerrando la puerta a la metafísica antes de que logre entrar[1520]. Además, se priva de transcendencia y gravedad a este acto, confinándolo al escueto momento de un "jeringazo" o de una "desconexión", desvinculándolo frívolamente de todo el pasado vivido. Al menospreciar la seriedad y transcendencia de este momento crucial se menosprecia la transcendencia y sentido de la vida entera, pues "donde ya no hay motivo por el que valga la pena morir, tampoco la vida vale la pena"[1521]. Por tanto, habría que decir que las teorías *gender* no se pronuncian explícita o directamente sobre la muerte, pero sí revelan claramente cuál es su posición en su asentimiento general sobre la eutanasia. De hecho, la eutanasia viene a constituir una extensión de los patrones *gender* sobre la vida. Como movimiento instalado en el placer, lo que trata de evitar es el dolor, algo tan transhumanista como protanático. Sin embargo:

> "Una visión del mundo que no pueda dar un sentido al dolor, y hacerlo precioso, no sirve en absoluto. Ella fracasa precisamente allí donde aparece

[1519] OSWALDO ROBLES, *Esquema de Antropología Filosófica*, Editorial Pax, México – Santiago de Chile 1942, pp. 108-109; cit. en MATEO V. MANKELIUNAS, *art. cit.*, p. 72.
[1520] Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, pp. 90-91.
[1521] J. RATZINGER, "Reforma desde los orígenes", discurso pronunciado en el Mitin de Rímini el 1 de septiembre 1990 y publicado en *Ser cristiano en la era neopagana*, José Luis Restán (ed.), Encuentro, Madrid 2008, p. 27.

> la cuestión decisiva de la existencia. Quienes acerca del dolor sólo saben decir que hay que combatirlo, nos engañan. Ciertamente, es necesario hacer lo posible para aliviar el dolor de tantos inocentes y para limitar el sufrimiento. Pero una vida humana sin dolor no existe, y quien no es capaz de aceptar el dolor rechaza la única purificación que nos convierte en adultos"[1522].

Esta evasión del dolor es otro signo de que las miras antropológicas del *gender* apuntan hacia la siguiente postura.

- La del transhumanismo y posthumanismo, que viene a ser una síntesis de las anteriores. El posthumanista tanto se rebela contra los límites de la vida como contra el límite de la muerte. Debido a su desacuerdo con las leyes de la creación y su rechazo a la contingencia humana, aprovecha el avance tecnocientífico para solapar un temor considerable a la muerte justificándolo con la propuesta tecnológica de una mejora humana presentada a la masa popular bajo el palio de una ausencia de límites. Bostrom, vocero del transhumanismo, defiende que "todo el mundo debería tener el derecho a elegir cuándo y cómo morir o no morir"[1523]. Esta misma lógica está emparentada con las leyes eutanásicas apoyadas por la izquierda política y el pensamiento *gender* con sus derechos a decidir sobre sí mismo. Si, como ya hemos visto, según el feminismo radical "la Madre condena a su hijo a la muerte al darle la vida"[1524] –argumento de espíritu puramente marcionita– entonces cuidar y mantener vivo a un anciano, a un enfermo, o a alguien que no desea vivir sería mantenerlo en la condena de la existencia vital. Se invirtieron los roles: en este caso, el cuidador, el que avala la vida se convierte en el verdugo que perpetúa una condena existencial(ista), mientras el que procura la muerte alardea de filántropo y del apoyo de la ley. Aquí se puede ver con claridad la ilación entre vida y muerte, entre inmanencia y transcendencia, que las consideraciones sobre la vida se mantienen igualmente sobre la muerte, que del "derecho a abortar" se sigue un consecuente y recién creado "derecho a morir"[1525]. Toda ausencia de transcendencia refleja un autocentrismo inmanentista que busca limitar la existencia humana al espacio

[1522] *Id.*, p. 27.
[1523] *The Transhumanist FAQ*, p. 34.
[1524] *El segundo sexo I*, p. 253.
[1525] Cf. JOSÉ MIGUEL SERRANO RUIZ-CALDERÓN, "¿Existe el derecho a morir?", *Cuadernos de Bioética* 30 (98), 2019, pp. 55-64; MAURO RONCO, "Non esiste il «diritto» al suicidio. Note a margine del giudizio di Costituzionalità sull'art. 580 Cod. Pen.", *L-Jus Rivista Semestrale del Centro Studi Rosario Livatino*, Fascicolo speciale dal titolo *L'agevolazione al suicidio davanti alla Corte Costituzionale. Documenti e considerazioni*, ottobre 2018, pp. 97-131.

y al tiempo[1526]. Por ello, el *trans*humanismo rehúye la *trans*cendencia, porque ésta es lo opuesto a auquel autocentrismo inmanentista que busca sustituir el allende y la resurrección por el aquende y la inmortalidad.

En definitiva, tenemos propuestas que parecen contradecirse diametralmente. Está presente el deseo de la muerte o anhelo del fin de esta vida, y, por otro lado, el deseo de no morir nunca y permanecer siempre en este mundo. Lo que sí transparentan de forma algo más unánime, entre claros y sombras, es una *mens avida aeternitatis*, una sed (y control) de lo eterno. Posturas aparentemente muy alejadas, pero en realidad muy cercanas, ya que los extremos se tocan de nuevo. Entre tanta variedad, se da aquí otro denominador común y factor tocante de estas antropologías, que es la tendencia gnóstica a escapar de la cruz[1527]. Por este motivo, muchos gnósticos (especialmente valentinianos) ridiculizaban el martirio de los cristianos en la persecución, acreditando su martirio incruento de cada día y que la confesión de fe (ὁμολογία) no había de llegar a la sangre, máxime si la carne estaba destinada a la corrupción[1528]. De este modo, junto con otros muchos argumentos, los valentinianos trataban de justificar su cobardía dibujando una escena tal que el martirio se antojara absurdo, un sufrimiento en vano. Así como una puerta puede estar totalmente abierta, y, por el contrario, totalmente cerrada, ambos estados de la puerta son maniobrados y relacionados por una misma bisagra. Lo análogo ocurre con estas posturas sobre la muerte, distintas pero familiarizadas por un gozne común.

- Por otro lado, además de las anteriores, que han sido explicadas a lo largo de todo el trabajo, está la propia de la tradición cristiana, que disiente diametralmente de las previamente expuestas. El cristiano acoge con alegría el don de la vida y asume la muerte con dolor, pero también con el gozo y la entereza que le otorga la esperanza de una vida eterna, más allá de la muerte dolorosa, a causa de su certeza de la resurrección.

Adentrándonos en un breve paréntesis más teológico, reproducimos las palabras de San Ambrosio en una ocasión:

[1526] Cf. DALMACIO NEGRO, *El mito del hombre nuevo*, p. 22.
[1527] RENÉ GIRARD ya advirtió que "la gnosis es siempre un esfuerzo por escapar a la cruz", cf. *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con P. Antonello y J. C. de Castro Rocha*, Trotta, Madrid 2006, p. 103.
[1528] Cf. A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecución*.

"Et mors quidem in natura non fuit, sed conversa in naturam est; non enim a principio deus mortem instituit, sed pro remedio dedit. (…) Sed praevaricatione damnata in labore diuturno gemituque intolerando vita hominum coepit esse miserabilis. Debuit dari finis malorum, ut mors restitueret, quod vita amiserat. Inmortalitas enim oneri potius quam uscui est, nisi adspiret gratia"[1529].

"Es verdad que la muerte no formaba parte de nuestra naturaleza, sino que se introdujo en ella; Dios no instituyó la muerte desde el principio, sino que nos la dio como un remedio (...). Pero, la vida del hombre, condenada por culpa del pecado a un duro trabajo y a un sufrimiento intolerable, comenzó a ser digna de lástima: era necesario dar un fin a estos males, de modo que la muerte restituyera lo que la vida había perdido. La inmortalidad, en efecto, es más una carga que un bien, si no entra en juego la gracia".

Así, desde la época patrística se empezaba a vislumbrar la cuestión de la muerte, no solo como castigo, sino además como remedio de la desgraciada circunstancia vital que definía al hombre y como trampolín hacia la vida de Dios, dado que una existencia inmortal envuelta en condiciones precarias de pecado, enfermedad, penuria y contingencia habría supuesto más una tortura que un don. Tal es la postura teológica y antropológica de San Ireneo[1530], a quien nos conduce A. Orbe con su estilo propio: "La muerte del individuo remedia el estado actual de cosas provocado por la primera falta y hace posible nuestra restitución al Paraíso (en los tiempos del reino) y más tarde nuestra ascensión a la vista del Padre"[1531]. Y en otro lugar deja caer que el establecimiento de la muerte constituye más un acto de misericordia de Dios que de su justicia:

> "La muerte, atestigua de modo visible la misericordia de Dios, que en la pena misma puso el remedio. Muriendo el hombre, mueren la falta y el pecador. Cesa de vivir el hombre al pecado, y está en condiciones de revivir a Dios –con la resurrección «secundum carnem»– justo e inmortal, en virtud de los méritos de Cristo"[1532].

[1529] *De excessu fratris sui Satyri* II, 47: CSEL 73, 274; Agustín López Kindler (ed.), FuP 25, Madrid 2011; cf. BENEDICTO XVI, *Spe Salvi* 10 (30 de noviembre de 2007).
[1530] AH III, 23, 6.
[1531] *Antropología de San Ireneo*, p. 474. Para la muerte como remedio, cf. *Antropología de San Ireneo*, pp. 468-474.
[1532] A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, p. 344.

Pero ya entonces los gnósticos no entendían esto. Por ello, aquel intento de evasiva ante la muerte o ante sus vecindades (vejez y enfermedad) resulta muy antiguo, pues no se diferencia en esencia de la postura de los gnósticos del mago Menandro de Samaría[1533], quien aseguraba "que la muerte no sólo no les concierne a los suyos, sino que ni siquiera los alcanza"[1534] en virtud de un bautismo especial que ofrecía y quienes a éste se sometieran se volverían inmortales, incorruptibles e inmediatamente partícipes de la resurrección[1535] sin pasar por la muerte.

Hay, entre los estudiosos modernos, quienes han querido salvar la "buena fe" y el buen sentido de las intenciones de Menandro dándole a sus palabras un sentido espiritual, sin embargo, también hay quien, asegurando el carácter simbólico del bautismo de Menandro, afirma que este símbolo, como todos los símbolos, está dotado de una fuerza superior a la de cualquier razonamiento, y que el bautismo de Menandro tiene un significado diverso del bautismo cristiano-paulino de Rm 6, 4. Si a Menandro le hubiese bastado la "vida nueva" que proponía San Pablo se habría hecho bautizar en nombre de

[1533] Según S. IRENEO, AH I 23, 5, fue sucesor de Simón de Samaría; según EPIFANIO, *Panarion* I, 22, 1, 1, fue discípulo de Simón; según S. JUSTINO, *I Apología* 56, 1; *I Apol.* 26, 4 y EUSEBIO DE CESAREA HE III, 26, 1-4 también asociado a las magias de Simón; según TERTULIANO, *De anima* 23, 1, fue maestro de Satornilo (o Saturnino). Todos ellos coinciden en las promesas de Menandro sobre la inmortalidad, excepto Epifanio que pasa por alto esta cuestión.

[1534] TERTULIANO, *De anima* 50, 2: "mortem ad suos non modo non pertinere, verum nec pervenire".

[1535] Cf. *Id.*: "ut inmortales et incorruptibiles et statim resurrectionis compotes fiant, qui baptisma eius induerint".

Cristo y no habría escogido un nuevo bautismo en nombre de sí mismo[1536], con lo cual cae cualquier posible justificación sobre las buenas intenciones de Menandro.

En virtud de este rechazo, Menandro no reconocía virtualmente otro dios que sí mismo[1537], razón por la que proponía a todos aquellos que desearan la inmortalidad bautizarse en su nombre. Todo este espectáculo hizo que los heresiólogos antiguos (y Tertuliano en particular) no ahorraran en sarcasmo a cargo del inmortal Menandro, muerto junto con sus seguidores tan inmortales como él[1538]. De todos aquéllos se burlaba Tertuliano con su mordacidad peculiar: "¿Dónde están aquellos a los que el mismo Menandro ha bautizado, a los que ha sumergido en su Estigia? Vengan, comparezcan los apóstoles eternos; véalos mi Tomás, óigalos, tóquelos y creerá"[1539].

De ahí, las palabras de Tertuliano sobre la inevitablidad de la muerte, dirigidas precisamente a los epígonos de Menandro:

"Publica totius generis humani sententia mortem naturae debitum pronuntiamus"[1540].	"Con la opinión común de todo el género humano, declaramos que la muerte es una deuda con la naturaleza".

La misma evasión de la muerte proponía Mani en su célebre *Epístola del Fundamento* que ya San Agustín parafraseaba para refutarla:

> "Todo aquel que oiga estas palabras y en primer lugar las crea para después cumplir lo que ellas manifiestan, ya no quedará nunca sujeto a la muerte, antes bien disfrutará de una vida eterna y gloriosa. Pues ciertamente hay que considerar feliz al que haya sido instruido en este conocimiento divino; liberado por él, permanecerá en una vida sin fin"[1541].

[1536] Cf. GIOVANNI CASADIO, *Vie gnostiche all'immortalità*, p. 89.
[1537] Cf. *Id*., p. 89.
[1538] Cf. *Id*., p. 88.
[1539] *De anima* 50, 5. En su sorna se refiere a Tomás el apóstol, célebre por su incredulidad al no haber visto a Jesús resucitado (Jn 20, 24-29).
[1540] *Id*. El africano recoge esta tolerancia ante la muerte y el dolor en más sitios, incluso de autores paganos como Cicerón, Séneca, Diógenes, Pirro, Calínico; cf. *Apologeticum* 50, 14.
[1541] SAN AGUSTÍN, *Contra Epistulam Fundamenti* 11; J. Montserrat Torrents (trad.), en, *El maniqueísmo. Textos y fuentes*, p. 56. San Agustín se toma las palabras de Mani con algo de ironía y las reformula de forma antitética haciendo ver su carácter ridículo: "Si dijera: «Estas son las palabras pestíferas que manan de una fuente venenosa; quien las oiga y primeramente las crea y luego cumpla lo que ordenan, nunca será restablecido en la vida, antes bien, sufrirá el castigo de una muerte penosa» (…) si, pues, dijera eso, diría la verdad".

Esto recuerda a aquellas *Grenzsituationen* de Karl Jaspers, situaciones límite caracterizadas por su inevitabilidad e inmanejabilidad de las que no podemos salir, que no podemos alterar y que el posthumanismo pretende esquivar. Ciertamente, hay en la realidad humana un carácter contingente e ineludible que anuncia fragilidad y apunta hacia la muerte inevitable. Es experiencia común del hombre de todas las generaciones esta "incapacidad inexorable" ante la enfermedad y la muerte. Tratar de silenciar esta incapacidad humana y pretender transformarla en un dominio sobre lo indomeñable es frivolizar sobre la vida y atribuir al hombre una competencia que no tiene, pues "no se aprecia la vida si no se acepta la muerte"[1542]. Pero estas *Grenzsituationen* de Jaspers no se limitan a la fatalidad de la enfermedad y de la muerte. Hay otras situaciones más cotidianas, más accesibles a todos, no tan extremas ni sufrientes, en las que se pone en juego la libertad a través de la acogida.

De nuevo aquí, en esta vivencia de las *Grenzsituationen*, nos topamos con la perspectiva existencialista-nihilista que, al no aceptar el régimen de vida, tampoco sabe acoger la fase de la muerte. Como hemos visto, los extremos se tocan, pues, tanto los que pretenden prolongar la vida humana desproporcionadamente al margen de su natura (gnosticismo, posthumanismo), como los que frivolizan y buscan la muerte más que la vida humana (políticas abortistas y eutanásicas del género) se encuentran dentro del marco existencialista que, como decía Eugenio Romero Pose, ni aprecia la vida ni acepta la muerte. Así habla Emil Cioran del enfermo:

> "«No puedo emprender ya nada a partir de mí mismo; preferible estallar o disolverme a continuar así», se dice. El enfermo envidia, desprecia o detesta al resto de los mortales, a los saludables en primer término. El dolor añejo, lejos de purificar, hace salir todo lo malo que tiene un ser, tanto físicamente como moralmente. Regla de conducta: desconfiar de los que sufren, cuidarse de quien haya pasado largo tiempo en cama. El deseo secreto del enfermo es que todo el mundo esté enfermo, y el del agonizante, que todos agonicen. Lo que en nuestros dolores deseamos es que los demás sean tan desgraciados como nosotros: no más, sólo igual. Pues no hay que equivocarse: la igualdad

[1542] EUGENIO ROMERO POSE, "La gracia de la enfermedad", *Alfa y Omega* nº 539, 29-3-2007, p. 18. Artículo muy en contraste con la visión existencialista de la enfermedad, que ofrecemos a continuación. cf. EMIL CIORAN, *La caída en el tiempo*, cap. VI. *Sobre la* enfermedad; Esther Seligson (trad.), Monte Ávila Editores, Caracas 1976, Planeta-De Agostini, Barcelona 1986, pp. 93-106.

> que nos importa, la única también para la cual estamos capacitados, es la igualdad del infierno"[1543].

De modo más extremo Nietzsche con la agresividad que le identifica, sobre los enfermos:

> "Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de *nuestro* amor a los hombres. Y además se debe ayudarlos a perecer. ¿Qué es más dañoso que cualquier vicio? – La compasión activa con todos los malogrados y débiles – el cristianismo"[1544].

Y en otro lugar:

> "Finalmente –es lo más horrible– en el concepto de hombre bueno, la defensa de todo lo débil, enfermo, mal constituido, sufriente a causa de sí mismo, de todo aquello que debe perecer"[1545].

No obstante, no es necesario experimentar la enfermedad para constatar la debilidad, propia de la contingencia humana de principio a fin.

4. Carácter alterable de la dimensión natural: la polémica dimensión de la cultura

Una vez reconocido aquello que no muda en la naturaleza, es tiempo de reconocer que hay elementos o dimensiones que sí están sujetos a alteraciones. En ciertos estratos de la antropología se da un *semper fieri usque ad perfectionem*, esto es, el hombre nunca está totalmente hecho, va haciéndose a lo largo de su vida *usque ad mortem* (hasta la muerte). La dimensión corporal, por material y por sometida al espacio y al tiempo, exige todo el tiempo de la historia para elevarse hasta la perfección (τελείωσις)[1546]. Esto es lo que expresa su condición creatural como veremos próximamente. Lo matizamos.

- Físicamente: La contingencia humana se manifiesta a través de multitud de variables. El ser humano experimenta continuos cambios aparentes y visibles en su cuerpo, siempre impulsados por el curso de la naturaleza, crecientes y más acusados en la infancia, decrecientes y agonizantes en la senectud, y otros no tan visibles en la

[1543] E. CIORAN, *La caída en el tiempo*, cap. VI. *Sobre la enfermedad*, pp. 96-97.
[1544] F. NIETZSCHE, *El Anticristo*, p. 36.
[1545] *Ecce homo*, pp. 162-163.
[1546] Cf. A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, p. 24.

madurez de su mente. Incluso es susceptible de enfermedades que, debido a esta contingencia, acoten el transcurso de una vida que comenzó floreciente. Así lo afirmaba el griego Epicarmo en pocas líneas:

> "Ahora bien, pues, considera con atención los hombres, verás que uno creciendo, otro menguando, todos están en mutación continua; y aquello que se muda, según naturaleza (κατὰ φύσιν), y en un estado mismo no persiste, va siendo diferente de lo que era. Aun tú y yo fuimos otros ayer, mas hoy ya somos diferentes, y aun otros mañana. Así, que nunca, por la dicha razón, somos los mismos"[1547].

- Teológicamente: toca emplear el verbo en pasiva, el hombre va siendo hecho por el Creador. *Deus facit, homo fit*. Es al Creador a quien le corresponde *facere* (hacer) y a la criatura a quien le corresponde *fieri*[1548] (ser hecho). El hombre, como criatura que es, no (se) crea, sino que es creado por el Creador, y ese *ir siendo creado* (*fieri*) se traduce en una vida continua de fe y obediencia[1549] y no culmina durante la historia terrena sino cuando el hombre recibe la plenitud (*teleíosis*) divina *post mortem*.

- Éticamente: el hombre se va haciendo y construyendo a través de sus obras en las que pone en juego su razón, su libertad, su dignidad... Asimismo se dan una serie de dimensiones (psicológica, afectiva, intelectual…) en las que el hombre va experimentando cambios positivos. De hecho, hay una serie de tendencias, vicios, patrones naturales e innatos con los que cada uno nacemos y que poseemos en nuestra personalidad con un acento mayor al común de las personas (orgullo, egoísmo, pereza, soberbia…), y que son susceptibles de cambio debido a la intervención educativa, los buenos hábitos, la voluntad, la existencia de buenas influencias externas… Así pues, la ética constituye otro indicio de que no estamos atados por la naturaleza imperialista. Es decir, a pesar del peso biológico en la natura humana, no todo es naturaleza ni estamos predeterminados biológicamente[1550], como vamos a ver a continuación.

- Culturalmente, el hombre también va cambiando. Se abre aquí el polémico campo de la cultura. ¿Qué relación tienen la cultura y la natura? ¿Se conjugan sin violentarse?

[1547] DIÓGENES LAERCIO, *Vitae philosophorum* III, 7; R. D. Hicks (ed.).
[1548] Cf. A. ORBE, *Espiritualidad de San Ireneo*, p. 122.
[1549] Cf. *Id*., p. 162.
[1550] Cf. MARÍA CALVO CHARRO, *Alteridad sexual. Razones frente a la ideología de género*, Palabra, Madrid 2014, p. 47.

¿Qué podemos decir de la cultura en relación con la natura? Tan sólo argumentos favorables. Ciertamente, la cultura tiene algo importante que decir en esto de la natura humana, pues como alguien ha dicho: "No se puede explicar todo lo humano solo por su base biológica"[1551]. La dimensión cultural moldea claramente a una persona en las distintas edades de su historia de acuerdo a un lugar, a unas costumbres, a una idiosincrasia, a unos valores, a una religiosidad… Quizás, un craso error de hoy sea la pretensión de algunos al establecer relación de antagonismo y avasallamiento entre la natura y la cultura, al confiar todo el peso antropológico sobre la parte de la balanza de la cultura o sobre la natura. Al prescindir de los extremos cabe hablar más de interacción y complementación que de un señorío antropológico de cualquiera de las dos:

> "La naturaleza humana y la dimensión cultural se integran en un proceso amplio y complejo, que constituye la formación de la propia identidad, en la que ambas dimensiones, la femenina y la masculina, se corresponden y completan"[1552].

Ahora, vamos a ver considerar, a través de valiosos testimonios, que toda naturaleza exige una cultura en la que expandirse y desarrollarse. Observamos que

> "el hombre vive una vida verdaderamente humana gracias a la cultura. La vida humana es cultura también en el sentido de que el hombre, a través de ella, se distingue y se diferencia de todo lo demás que existe en el mundo visible: el hombre no puede prescindir de la cultura. La cultura es un modo específico del «existir» y del «ser» del hombre."

Es decir,

> "El hombre, que, en el mundo visible, es el único sujeto óntico de la cultura, es también su único objeto y su término. La cultura es aquello a través de lo cual el hombre, en cuanto hombre, se hace más hombre, «es» más, accede más al «ser». En esto encuentra también su fundamento la distinción capital entre lo que el hombre es y lo que tiene, entre el ser y el tener. La cultura se sitúa siempre en relación esencial y necesaria a lo que el hombre es, mientras que la relación a lo que el hombre tiene, a su «tener», no sólo es secundaria,

[1551] ALFREDO MARCOS, "Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo", p. 121.
[1552] BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes del Congreso internacional "Mujer y varón, la totalidad del* humanum*"*, 9 de febrero de 2008.

> sino totalmente relativa. Todo el «tener» del hombre no es importante para la cultura, ni es factor creador de cultura, sino en la medida en que el hombre, por medio de su «tener», puede al mismo tiempo «ser» más plenamente como hombre, llegar a ser más plenamente hombre en todas las dimensiones de su existencia, en todo lo que caracteriza su humanidad. La experiencia de las diversas épocas, sin excluir la presente, demuestra que se piensa en la cultura y se habla de ella principalmente en relación con la naturaleza del hombre, y luego solamente de manera secundaria e indirecta en relación con el mundo de sus productos"[1553].

Como poco después subrayó Karl Lehmann: "La naturaleza no es tan determinista como a veces se pretende, y toda cultura, a pesar de todas las intervenciones humanas, continúa siendo en el fondo «natural»[1554]". Por tanto, la cultura parte de la natura, no existe la una sin la otra[1555]. Sería inútil aparejar cualquier enemistad entre ambas. De hecho, hay quien ha afirmado que la naturaleza pura no existe, sino que siempre está atravesada por la cultura[1556]. Es más, como dice el gran literato francés: "La cultura no es lo que contraría o atropella a la naturaleza, sino lo que la prolonga y la realiza"[1557]. De modo muy similar Hadjadj en otro lugar: "La cultura deja sitio a la libertad humana, a la asunción voluntaria de lo dado natural; pero no lo extorsiona, lo cuida, lo acompaña y lo domestica para que fructifique"[1558]. En la misma línea el joven argentino Agustín Laje comenta la racional y armónica convivencia entre naturaleza y cultura de forma creativa:

> "El hombre es cultura, pero también naturaleza. O mejor dicho, el hombre es naturaleza, pero también es cultura: en ese orden. Y tan cierto como ello es también el hecho de que su cultura triunfa cuando no va en detrimento de la naturaleza. ¿Puede concebirse el desarrollo de una sociedad humana que, por ejemplo, establezca el rito cultural de castrar a todos los varones recién nacidos? ¿Y qué hay de una sociedad cuyos miembros determinen, como en el experimento social de Alan Sokal, que la ley de la gravedad es también una

[1553] SAN JUAN PABLO II, *Discurso a la Unesco* 6-7, París, 2 de junio de 1980.
[1554] K. LEHMANN, "La valoración de la mujer, problema de la antropología teológica", p. 243.
[1555] Cf. JAMES PEACOCK, *The Anthropological Lens*, p. 36: "«Culture» and «nature» are seen as essential aspects of human experience, the one grounded in, yet distinct from, the other".
[1556] Cf. FABRICE HADJADJ, *Últimas noticias del hombre (y de la mujer)*, p. 333.
[1557] F. HADJADJ, *Comment parler de Dieu aujourd'hui? (Anti-manuel d'évangélisation)*, Salvator, Paris 2012; versión castellana: *¿Cómo hablar de Dios hoy? Anti-manual de evangelización*; Sebastián Montiel (trad.), Granada 2013, p. 81.
[1558] Cf. F. HADJADJ, *Últimas noticias del hombre (y de la mujer)*, p. 248.

«construcción discursiva» y, por añadidura, decidan que pueden arrojarse del rascacielos más alto sin esperar nefastas consecuencias de ello?"[1559]

Yendo más allá, no es que la natura admita a la cultura, sino que la precisa, la completa, la define. Con Abelardo Lobato sostenemos que "la cultura se entiende ahora como el conjunto de productos que el hombre añade a la naturaleza y que forman la totalidad del mundo en que se sitúa el ser humano"[1560]. Por todo ello, terminando de aunar la naturaleza y la cultura como elementos necesarios, podríamos decir con Burguete que "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»"[1561].

Por tanto, es cierto que nuestra sexualidad, nuestra naturaleza humana, nuestra esencia, nuestra genética, está enriquecida culturalmente, pero la cultura no posee la competencia, ni por asomo, de disponer de la natura (esencia, sexualidad), y esta incompetencia de la cultura no es diagnosticada por capricho de los llamados "biologicistas" sino porque la cultura tiene un campo de acción que no es concretamente el de la decisión sobre la natura. Continuaremos profundizando sobre esto un poco más adelante.

Ante estas dimensiones cambiantes y alterables de la vida humana y de nuestra realidad antropológica, todavía tintinean en nuestros oídos, y en este contexto mejor que nunca, aquellas sabias palabras, tan oportunas para nuestros tiempos, que Reinhold Niebuhr formuló como plegaria de la serenidad en 1937: "God, grant me the serenity to accept the things I cannot change, the courage to change the things I can, and the wisdom to know the difference".

5. Primacía del Logos sobre el ethos, de la natura sobre la cultura

Aunque acabamos de considerar la complementariedad e integración de la natura y la cultura, hay que decir que su relación no es conmutativa, esto es, que, a pesar de su unión, ambas no resultan intercambiables.

[1559] AGUSTÍN LAJE – NICOLÁS MÁRQUEZ, *El libro negro de la nueva izquierda*, p. 56.
[1560] "La mujer y el varón cara a cara", p. 51.
[1561] E. EDUARDO BURGUETE MIGUEL, "Revisión crítica de la ideología de género a la luz del realismo metafísico", p. 26.

Como vemos, si se niega la dimensión natural (*Logos*), se niega también la dimensión cultural que lleva aneja, y el objetivo de fondo de las *gender theories* es subvertir, reemplazar lo natural (*physis/logos*) por lo cultural o habitual (*ethos*), de forma que lo habitual, a fuerza de reiteración, logre el podio natural. Cuando se logra que la masa interprete y defienda con mil argumentos y manifestaciones el *ethos* como *physis* se ha conseguido ya mucho, se puede hablar ya de una imposición de conceptos (*ethos* sobre *physis/logos*), aunque la verdadera realidad no se haya inmutado. Y la tradición filosófica nos dice que cuando los términos están tan vacíos (ontológicamente) que no alteran la realidad estamos ante un nominalismo[1562], es decir, palabras hueras. Por otro lado, sobreponer el *ethos* sobre el *logos* constituiría una fuente de relativismo. Por todos es sabido que la naturaleza precede al hábito, y, por consiguiente, que el hábito proviene necesariamente de la naturaleza. Claramente lo expresaba Aristóteles:

> "Ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre. Así, la piedra que se mueve *por naturaleza* hacia abajo, no podría ser acostumbrada a moverse hacia arriba (*por hábito o cultura*), aunque se intentara acostumbrarla lanzándola hacia arriba innumerables veces; ni el fuego, hacia abajo; ni ninguna otra cosa, de cierta naturaleza, podría acostumbrarse a ser de otra manera"[1563].

Y de forma muy semejante en otro lugar:

> "Lo que se hace por costumbre acontece ya como si fuera natural, dado que lo habitual es algo semejante a la naturaleza. Lo que sucede muchas veces (πολλάκις) está, en efecto, próximo de lo que sucede «siempre» (ἀεί) y, por su parte, lo propio del siempre es la naturaleza (*phýsis*), así como lo propio del «muchas veces» es lo habitual (*ethos*)"[1564].

Las palabras de Aristóteles reflejan entre líneas que la natura establece leyes estables, mientras la costumbre crea hábitos variables buenos (virtudes) o malos (vicios) sujetos a la natura y a la ley. No tiene el mismo peso la determinación de una ley natural (fija) que la adquisición por costumbre de cualquier hábito (variable). Precisamente el Derecho Romano se distanció del anterior Derecho consuetudinario, entre otras razones,

---

[1562] Concretamente recordado por S. BEAUVOIR, cf. *El segundo sexo I*: "¿Quiere eso decir que la palabra «mujer» no tiene ningún contenido? Es lo que afirman enérgicamente los partidarios de la filosofía de la ilustración, del racionalismo, del nominalismo", p. 48.

[1563] *Ética a Nicómaco* 1103a 21-25; Julio Pallí Bonet (trad.), BCG 89, Madrid 2010. Los paréntesis y cursivas son nuestros.

[1564] ARISTÓTELES, *Retórica* I, 1370a, 5-9; Quintín Racionero (trad.), BCG 142, Madrid 1994, pp. 264-265.

para evitar la canonización de costumbres gravosas o nocivas que desde antaño se habían cristalizado. Hay una diferencia *ab origine*, esto es, no consensuada por biologicistas o universalistas, entre ser *a natura* y ser *a consuetudine*. La costumbre se elige; la naturaleza, aunque está fuera de la elección, puede acogerse gozosa y libremente. Por tanto, un hombre puede elegir ser virtuoso a través de la repetición de actos buenos, pero nunca podrá elegir ser mujer precisamente por pertenecer a la naturaleza humana de sexo masculino, por ser hombre. Lo mismo se predica sobre la imposibilidad humana (masculina o femenina) de ser equino a fuerza de relinchar habitualmente e implantarse crines y pezuñas ortopédicas.

Todo esto hace vacuo el intento de Marta Lamas al pretender convertir el carácter cultural del género basado en "raras excepciones" en algo natural como expresa ella: "La estructuración del género llega a convertirse en un hecho social con tanta fuerza que inclusive se piensa como natural"[1565]. No es admisible empeñarse en vender algo como cultural y querer endosarle *a posteriori* el atuendo natural a fuerza de argumentaciones. Ante esto hay que decir que ni la escasez de casos ("raras excepciones") ni la gran intensidad de un hecho social o cultural son capaces de mutar su carácter sociocultural hacia algo natural (ontológico).

La performatividad de Butler recoge el legado de Nietzsche y apunta a que el hacer no está sujeto al ser, esto es, un hacer desvinculado de la metafísica y de la ontología es el que llega a engendrar el ser, lo cual es un reto como ella misma reconoce:

> "El reto que supone reformular las categorías de género fuera de la metafísica de la sustancia deberá considerar la adecuación de la afirmación que hace Nietzsche en *La genealogía de la moral* en cuanto a que «no hay ningún "ser" detrás del hacer, del actuar, del devenir, "el agente" ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo»[1566],,[1567].

Sin embargo, de nuevo hay que devolver a Butler a la realidad contra la que tanto litiga. No se configura el ser a partir del obrar como ordena la performatividad butleriana (somos lo que hacemos), sino al revés. *Operari sequitur esse*, el obrar sigue al ser. Con

---

[1565] "La antropología feminista y la categoría «género»", p. 189.

[1566] FRIEDRICH NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals*; Walter Kaufmann (trad.), Vintage, New York 1969, p. 45; versión española: *La genealogía de la moral*; Andrés Sánchez Pascual (trad.), Alianza, Madrid 2005, p. 59.

[1567] J. BUTLER, *Gender Trouble*, p. 25: "The challenge for rethinking gender categories outside the metaphysics of substance will have to consider the relevance of Nietzsche's claim in *On the Genealogy of Morals* that «there is no 'being' behind doing, effecting becoming; 'the doer' is merely a fiction added to the deed–the deed is everything»".

este adagio latino defendían los medievales la primacía del ser, de lo que ya existe naturalmente, sobre lo que después podrá efectuarse a partir de esa primera realidad. Así, la realidad del Logos tiene prioridad sobre el *ethos* personal y subjetivo, en otras palabras, el *ser* (ontológico, antropológico) prevalece ante el *deber ser* (moral, cultural o volitivo):

> "Todo deber ser se funda en el ser. La realidad es el fundamento de la ética. El bien es lo conforme con la realidad. Quien quiera conocer y hacer el bien debe dirigir su mirada al mundo objetivo del ser. No al propio 'sentimiento', no a la 'conciencia', no a los 'valores', no a los 'ideales' y 'modelos' arbitrariamente propuestos. Debe prescindir de su propio acto y mirar a la realidad"[1568].

Por el contrario, cuando todo se fundamenta sobre el *ethos*, sobre el *deber ser*, sólo podemos fijarnos en el fenómeno kantiano, al que después seguirá el super hombre nietzscheano. Pero en nuestra actualidad, la voluntad tiende a dominarlo y absorberlo todo, pues como decía Romano Guardini, "el *ethos* adquiere la primacía absoluta e indiscutida sobre el *logos*"[1569]. Se trata de una lucha entre lo volitivo y lo ontológico. Sin embargo, según las posturas *gender*, si la naturaleza no encaja con arbitrarios designios personales se la debe encajar con calzador, a través de una volición empoderada, hasta que la realidad se habitúe a los postulados deseados. Si es imposible que una realidad acontezca, se fuerza o incluso se transmuta la naturaleza. Pero ninguna ideología puede hacer normativo lo pasajero, natural lo habitual, vigente lo imposible, efectivo lo inviable, real lo ideal. Volviendo al ejemplo anterior de Aristóteles sobre la piedra lanzada arriba, sólo en este sentido, se podría decir que "no es natural lo que acontece voluntariamente"[1570], esto es, por la deliberada acción humana. Así, llegaba a afirmar un apologeta del siglo pasado:

> "Esta exaltación de la voluntad pura lleva a los mismos fracasos que la exaltación de la lógica pura. (…) El culto de la voluntad no es más que la

[1568] J. PIEPER, *El descubrimiento de la realidad*, Rialp, Madrid 1974, p. 15; cf. P. DOMÍNGUEZ, en *La analogía teológica*, San Dámaso, Madrid 2009, p. 116, recuerda que lo que le motivó a Pieper a elegir el tema de su tesis doctoral fue una conversación con Romano Guardini, quien le advirtió sobre la prioridad del *logos* sobre el *ethos*. Así dice GUARDINI en *El espíritu de la liturgia*, Cuad. Phase 100, Barcelona 2006[2], p. 94: "Hay que agregar también que la hegemonía generalizada del *ethos* sobre el *logos*, de la *voluntad* sobre la *razón*, repugna profundamente y está en contradicción con la esencia del cristianismo".
[1569] Cf. *El espíritu de la liturgia*, Cuad. Phase 100, Barcelona 2006, p. 94. El último capítulo de esta gran obra de R. GUARDINI está dedicado íntegramente a "La primacía del *logos* sobre el *ethos*", pp. 89-101.
[1570] Cf. TERTULIANO, *De anima* 52, 2: "Ita non erit natura quod accidit (…) per voluntatem".

negación de la voluntad. Admirar [tanto] el don de elección es negarse a elegir"[1571].

No hay que olvidar que la voluntad, desanclada de su Logos que la sostiene, empieza entonces a ser presa y zarandeada de un lado a otro por "la «liquidez» y la «fluidez» posmodernas: fundadas sólo sobre una malentendida libertad del sentir y del querer, más que en la verdad del ser, en el deseo momentáneo del impulso emocional y en la voluntad individual"[1572].

No se acoge la naturaleza cuando no se razona con ella. Es más, si no se sigue su Logos se cae en el error común de interpretar justo lo contrario de lo que soberanamente anuncia la naturaleza. Ya aseguró Benedicto XVI que "una concepción positivista y funcional de la naturaleza no puede crear ningún puente hacia el *ethos* y el derecho", argumentando que esta razón utilitarista, positivista y funcional se parece a los edificios de cimiento armado sin ventanas, en los que seríamos capaces de resguardarnos, conseguir un clima y una luz artificial por nosotros mismos, pero nos perderíamos aquello que nos viene concedido por el gran mundo (natural) de Dios[1573]. Así se entiende que "la ciencia sin conciencia (–o incluso el *ethos* sin *logos*–) no es más que ruina del hombre"[1574].

De este modo, se podría decir que la ideología en cierto modo "obliga" a la conciencia a replantear el primigenio orden del ser que ha regido la naturaleza. Así, aquél que continúe socialmente la condición natural que recibió al nacer es susceptible de recibir sospechas por biologicista, naturalista, o incluso machista (sea varón o mujer), ya que sigue dando cancha a un patriarcalismo que apoya el ritmo natural y la defenestrada heterosexualidad.

[1571] G. K. CHESTERTON, *Ortodoxia*, edición basada en la de Casa Editorial Calleja, (Alfonso Reyes [trad.], Madrid 1917), Alta Fulla, Ad litteram 13, Barcelona 2009[4]p. 41. El corchete es nuestro.
[1572] CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *«Varón y mujer los creó»* 19.
[1573] Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso al Parlamento Federal*, Reichstag, Berlín, 22 de septiembre de 2011.
[1574] S. JUAN PABLO II, *Donum vitae* 10; S. JUAN PABLO II, *Discurso a un grupo de rectores de universidades y centros de estudios superiores de Polonia*, 30 de agosto de 2001; BENEDICTO XVI, *Saludo en el Instituto de Francia*, París, 13 de septiembre de 2008. El paréntesis es nuestro.

6. La creaturalidad, principio esencial de lo natural, como punto de encuentro entre la voluntad y la naturaleza

Toda naturaleza está emparentada con una esencia, un patrimonio metafísico, un carácter irrevocable que pertenece original y esencialmente a un elemento. Esta naturaleza humana que recibimos, esta vida típicamente humana se nos ha dado en un orden creacional en el que, como no somos creadores, nos corresponde más bien el papel de criaturas. Volvemos a esta creaturalidad desde una sugerente definición:

> "La creaturalidad es una condición esencial de cuanto somos y nos rodea, y nos afecta a lo largo de nuestra existencia –la determina totalmente en todo momento– como determina la existencia del mundo y de la humanidad a lo largo de toda la historia"[1575].

En este sentido de creaturalidad está lo que Von Balthasar llama "deberse en el orden de la creación":

> "El buen sentido, libre de contaminaciones ideológicas, reconoce espontáneamente que el deberse a los propios principios originarios no constituye normalmente para el ser humano un trauma o una represión, sino que le resulta gozoso, estimulante y constructivo"[1576].

De modo que la creaturalidad resulta ser, asimismo, un modo de ser que actúa y habla con el mismo lenguaje racional de la naturaleza presente desde el origen y continúa durante su desarrollo. Así, como dice Tertuliano: "El desarrollo de una cosa confirma su naturaleza y la índole de su origen"[1577]. Y podríamos agregar en orden inverso y de modo análogo que, el origen de algo determina la índole de su naturaleza y su desarrollo, esto es, el origen de una sustancia no se desvincula de su desarrollo ni de su naturaleza. Por tanto, la sustancia se predica de sí misma tanto en su origen como en su naturaleza que persiste durante su desarrollo, aceptando cambios cualitativos dentro de la naturaleza. Descendiéndolo a palabras más llanas: lo que tiene una naturaleza concreta en su origen no muda su sustancia natural en su desarrollo, lo que sí pueden cambiar son cualidades sustanciales de la misma naturaleza.

[1575] LUIS F. LADARIA, *Antropología teológica*, p. 45.
[1576] H. U. VON BALTHASAR, *Zentren des Glaubens*; versión castellana: *Puntos centrales de la fe*; José Luis Albizu (trad.), BAC, Madrid 1985, p. 232.
[1577] *De praescr. haer.* XLII, 8: "Agnoscit naturam suam et originis suae morem profectus rei".

Esta creaturalidad, fundamental como punto de partida para la antropología, exige atenerse a la naturaleza que brinda, precisamente para evitar aquella alienación en un puro estilo metafísico y natural. Tarea de la filosofía, la metafísica y la ontología es estudiar cómo allí donde se considera la naturaleza se ha de contar con la esencia. La necesidad de retomar lo que entraña la natura se convierte hoy en urgencia.

6.1. Testimonio unánime del paganismo: vivir conforme a la propia naturaleza

Inevitablemente hay que recurrir al sentido etimológico y ontológico de la filosofía antigua para recuperar el significado de algunos conceptos. El verbo griego φύειν (nacer, crecer, brotar) significa proceder de un principio intrínseco a la cosa de la que se nace o crece, y en este sentido se opone a lo "artificial" o lo que adopta un modo de proceder distinto a aquello de donde ha nacido o brotado. De este verbo afloró el sustantivo *phýsis* (φύσις) que hace referencia a la naturaleza, al principio intrínseco mismo del que procede una cosa "naturalmente", del que proceden todas sus cualidades y propiedades activas y pasivas[1578]. Con el paso de los siglos la *phýsis* se ha ido acotando y abreviando hasta el punto de convertirse en la materia científica y académica que actualmente llamamos "Física" y que sólo estudian los físicos. Sin embargo, el concepto "físico" no se limita a lo que hoy denominamos como ciencia "física", sino que abarca también lo biológico, lo psicológico y todo aquello que entraña: los sentimientos, las intelecciones, las pasiones, los actos de voluntad, los hábitos, las percepciones, la identidad…[1579]

Afirma Guardini que "para la mentalidad de la Antigüedad, naturaleza es la realidad inmediata del mundo, el conjunto de las cosas; y, en un sentido más intenso, su definición originaria, su esencia"[1580]. Aristóteles ofrece algunas acepciones sobre la naturaleza. Si, como ya hemos adelantado, la naturaleza es aquel principio intrínseco del cual algo nace y crece[1581], el estagirita añade que ese algo que brota de aquel principio intrínseco es "incapaz de cambiar de su propia potencia"[1582], así como el bronce es la naturaleza de las

[1578] Cf. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, p. 11; cf. JUAN MANUEL BURGOS, *Repensar la naturaleza humana*, p. 19.
[1579] Cf. *Id*., p. 11.
[1580] R. GUARDINI, *Ética*, p. 426.
[1581] Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* V, cap. 4, 1014b, segunda acepción, Tomás Calvo Martínez (trad.), BCG 200, Madrid 2003; cf. SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* XI, 1, 1: "La naturaleza debe su nombre a ser ella la que hace nacer las cosas".
[1582] *Metafísica* V, cap. 4, 1014b, cuarta acepción. El traductor español facilita la traducción de la edición italiana de G. REALE: "incapace di mutare in virtú della sola potenza che gli é propia", recordando que así

estatuas y los elementos de bronce, y la madera de los de madera, y es imposible que dejen de serlo. Por esto, continúa el filósofo diciendo que "la naturaleza es la entidad de las cosas que son por naturaleza"[1583] y "aquello según lo cual llegan a ser (las cosas) y aquello bajo cuya acción se generan"[1584]. ¿No se deduce de aquí que la *phýsis* es aquello que *es* de una forma revistiendo una condición concreta y no pudiendo manifestarse de otra? Hay en la naturaleza una dimensión necesaria que pide y exige que (los elementos de) la realidad se adecúe(n) a lo que es. Ya los antiguos venían descubriendo que la naturaleza es necesaria y sana cuando está inspirada por un Logos que la sostiene y armoniza: "Todo lo que es, cuando es, necesario es que sea"[1585]. Según esta necesidad, no extraña que encontremos en Platón afirmaciones como: "Todo lo que violenta la naturaleza es doloroso, mientras que lo que se produce siguiendo el orden natural es placentero"[1586]. Por ello, en la misma tónica de Platón, el cardenal Ratzinger llega a afirmar que "la naturaleza no se violenta sin sufrir por ello las más devastadoras consecuencias"[1587]. Es decir, la naturaleza se resiente cuando se desdice su *nómos*, su *ratio*. En la misma perspectiva asentía Tertuliano:

"Naturale enim rationale credendum est, quod animae a primordio sit ingenitum, a rationali uidelicet auctore"[1588].

"En efecto, hay que creer racional lo natural, por cuanto es innato al alma desde el origen, procedente de un autor ciertamente racional".

Lo que para un griego era la *phýsis* para un latino era la *natura*. En la misma línea se pronuncia Cicerón, prestando autoridad a lo expresado y recibido por la naturaleza:

"Sed cum tot signis eadem natura declaret, quid velit, anquirat, desideret, tamen obsurdecimus nescio quo modo nec ea, quae ab ea monemur, audimus".

"Pero aunque la misma naturaleza nos muestre con tantos signos qué desea, busca, anhela, no obstante nos

es como lo entendieron Aquino, 816 y Fonseca II, 250, *expl. ad. loc.*, aunque la preposición *ek* dificulta esta interpretación.

[1583] ID., quinta acepción.

[1584] *Metafísica* VII, cap. 7, 1032a.

[1585] ARISTÓTELES, *Sobre la interpretación* I, 19a.

[1586] PLATÓN, *Timeo* 81e; Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez (eds.), CSIC, Alma Mater, Madrid 2012.

[1587] *Informe sobre la fe*, p. 104.

[1588] *De anima* 16, 1; cf. *Adversus ad Marcionem* I, 23, 1: "sicut naturalia ita rationalia esse debere in deo omnia".

ensordecemos, no sé de qué forma, y no escuchamos estas lecciones a través de las cuáles somos reprendidos por aquélla"[1589].

Por ello sentencia el mismo orador en otra obra dejando ver su más profunda veneración por el régimen natural y la conveniencia de someterse a él: "Por esto soy sabio: porque sigo como a un dios a la naturaleza, mi mejor guía, y me someto a ella"[1590]. Como vemos, el latino, amigo de la naturaleza y de la condición humana, se hace vocero de ésta manifestando sus deseos de conservarse en su estado original: "Y la constitución misma del hombre, si pudiera hablar, diría que sus primeras como tentativas de deseo tendían a conservarse en el estado natural en que había nacido"[1591]. Por esto, aduce que "el bien supremo es vivir de acuerdo con la naturaleza"[1592].

Igualmente y de forma repetida en Séneca: "Por supuesto nuestro propósito es vivir conforme a la naturaleza"[1593]. Curiosamente, al filósofo hispano no le importa repetirse en esta materia, pues insiste en esta idea asegurando que la garantía de la razonabilidad del hombre estriba en esta vivencia según la propia naturaleza:

> "El hombre es, en efecto, un ser racional; por tanto, su bien llega a la plenitud si ha cumplido el fin para el que ha nacido. ¿Qué es, pues, lo que esta razón exige de él? Una cosa muy fácil: vivir conforme a su propia naturaleza"[1594].

[1589] CICERÓN, *De amicitia* XXIV, 88; Jorge Mainero (ed.), Losada, Buenos Aires 2006.

[1590] *De senectute* II, 5: "in hoc sumus sapientes, quod naturam optimam ducem tamquam deum sequimur eique paremus". Ya que Cicerón era considerado un Sabio (cf. *De amicitia* II, 6), en plural mayestático, él estriba la razón de su sabiduría en su asenso con la naturaleza (cf. también *De amicitia* V, 19). Se trata de un principio estoico que acepta y soporta el curso de lo natural como acontece con cierta connotación divina. Sin embargo, la tradición cristiana no posee este matiz estoico en la consideración sobre lo natural; más bien acoge y ama lo natural como designio providente y amoroso de Dios.

[1591] CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal* IV, 15, 41.

[1592] *De legibus* I, 21, 56: "ex natura uiuere summum bonum sit".

[1593] *Epist. morales a Lucilio* 5, 4.

[1594] ID. 41, 8; cf. CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal* V, 9, 24: "El supremo bien consiste en vivir según la naturaleza, en el estado más perfecto posible y más conforme a la naturaleza; V, 9, 26: "El supremo bien del hombre es vivir según la naturaleza"; III, 9, 31: "lo que queda es que el supremo bien consiste en vivir fundándose en el conocimiento de las cosas que suceden por naturaleza, eligiendo las que están conformes con la naturaleza y rechazando las que son contrarias a ella; es decir, vivir en armonía y de acuerdo con la naturaleza"; III, 14, 45: "el bien mismo, que consiste en estar de acuerdo con la naturaleza"; IV, 6, 14; IV, 10, 26: "'Vivir de acuerdo con la naturaleza', esto es lo que ellos [los antiguos] consideran como el bien supremo"; *De legibus* I, 20, 54: "los antiguos llegaron a la conclusión de que era bueno todo lo que estuviera de acuerdo con la naturaleza" (*secundum naturam*); cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos* VII, 62-63 afirma que ZENÓN considera que la perfección, el fin (del hombre) está en "vivir de acuerdo con la naturaleza", algo que también sostenían CLEANTES en su libro *El deleite*, y POSIDONIO y HECATÓN en sus libros *De los fines*. Igualmente, LACTANCIO recoge esta misma afirmación de Zenón, cf. *Instit. Divinae* III, 8, 20; BCG 136, Madrid 1990. Este principio estoico de vivir conforme a la naturaleza recibida tiene tintes de conformismo, propio de quien ni osa cambiarla ni pretende alabarla. Tan sonado era en la antigüedad tal axioma estoico que lo encontramos citado en CLEMENTE DE

De modo muy similar se expresa el gran Marco Aurelio:

> "Toda naturaleza está satisfecha consigo misma cuando sigue el buen camino. Y sigue el buen camino la naturaleza racional cuando en sus imaginaciones no da su asentimiento ni a lo falso ni a lo incierto"[1595].

Y en otro lugar:

> "Armoniza conmigo todo lo que para ti es armonioso, ¡oh mundo! Ningún tiempo oportuno para ti es prematuro o tardío para mí. Es fruto para mí todo lo que producen tus estaciones, oh naturaleza. De ti procede todo, en ti reside todo, todo vuelve a ti"[1596].

¿No se viene deduciendo en estas intervenciones últimas que la naturaleza prima sobre las opiniones y los deseos humanos, que éstos se enraízan en aquélla? De nuevo Séneca da razones a Lucilio sobre la congruencia de este argumento:

> "Enséñales aquello que la naturaleza hizo necesario y aquello que hizo superfluo, cuán suaves son las leyes que estableció, cuán agradable es la vida, cuán fácil para quienes observan las leyes y cuán amarga y complicada la de quienes se confiaron a la opinión más que a la naturaleza"[1597].

Resulta vital para la realización de esta investigación el múltiple testimonio del legado pagano anterior a Cristo, asintiendo favorablemente y mostrando todas sus simpatías a la humana *phýsis*. Los fragmentos citados resaltan que no es necesario el cristianismo para reconocer con rigor la existencia de una naturaleza humana.

ALEJANDRÍA hablando precisamente de los estoicos: "De aquí también dedujeron los estoicos el dicho de que el fin último es vivir conforme a la naturaleza", cf. *Stromata* II, 101, 1.
Así como estaba muy claro para los antiguos, paganos o cristianos, que el bien consistía en vivir según la naturaleza, parece que asimismo les resultaba igualmente clarividente que lo contrario a la naturaleza no es tan loable, cf. JENOFONTE, *Económico*: "Si un hombre actúa contra la naturaleza que le dio la divinidad, no pasa inadvertida a los dioses su deserción y sufre el castigo…"; Juan Zaragoza (trad.), BCG 182, Madrid 1993. De hecho, hasta Celso, a pesar de ser un serio opositor al cristianismo, llegó a escribir en su *Alethés Logos* que "Dios no quiere lo que va contra naturaleza", ORÍGENES, *Contra Celso* V, 14; "ὁ θεὸς δύναται οὐδὲ τὰ παρὰ φύσιν βούλεται" ("neque [Deus] vult naturae contraria"); edición bilingüe latina y griega de Gulielmus Spencerus, Cantabrigiae 1658, p. 240; versión española: Daniel Ruiz Bueno, BAC, Madrid 2001[3], pp. 342-343.

[1595] *Meditaciones* VIII, 7.
[1596] *Id*. IV, 23.
[1597] *Epist*. 48, 9.

6.2. Consideración cristiana sobre la conjugación naturaleza-voluntad

Ciertamente, tanto los secretos como las evidencias de la naturaleza se manifiestan sin sombras a quienes se abren a contemplarla sin lentes ideológicas. Esta perspectiva natural resultó una bisagra común entre muchos paganos y los cristianos. Pero el cristianismo siempre ha querido subrayar y conjugar la presencia e importancia de la voluntad en el complejo marco de la naturaleza.

Por ejemplo, el Doctor Sutil ya apuntaba a que "lo característico de los principios naturales es la determinación por algo externo a ellos, es decir, la heterodeterminación"[1598]. El beato escocés sigue explicando:

"Aut enim potentia ex se est determinata ad agendum, ita quod, quantum est ex se, non potest non agere quando non impeditur ab extrinseco. Aut non est ex se determinata, sed potest agere hunc actum vel oppositum actum; agere etiam vel non agere. Prima potentia communiter dicitur 'natura', secunda dicitur 'voluntas'".

"O bien una potencia está por sí misma determinada a obrar de tal manera que por sí misma no puede dejar de obrar si no es impedida desde fuera, o bien no está determinada por sí misma, sino que puede hacer este acto o su opuesto; obrar o no obrar. El primer (tipo de) potencia se llama comúnmente 'naturaleza', el segundo se llama 'voluntad'"[1599].

¿No se colige igualmente que los deseos humanos son razonables y proporcionados cuando se adhieren armónicamente al lenguaje de la naturaleza? Podemos preguntarlo retóricamente con términos literales del cordobés Séneca: "¿Juzgas, acaso, te lo ruego, más razonable que tú obedezcas a la naturaleza, o que la naturaleza te obedezca a ti?"[1600] Así pues, de forma similar ¿no se concluye como algo antinatural que la voluntad (los deseos) desee(n) independientemente de o contra la natura? Pero la naturaleza no admite requiebros *a natura*, más bien requiere *benevolentia* (buena voluntad) que secunde armónicamente esa natura, pues quien obedece sin voluntad tiene doble pena[1601].

[1598] CRUZ GONZÁLEZ AYESTA, *Juan Duns Escoto: Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis IX, q. 15*; Cruz González Ayesta (Introd., trad. y notas), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, nº 199, Pamplona 2007, p. 18.

[1599] DUNS ESCOTO, *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* IX, q. 15, 22.

[1600] *Epist. morales a Lucilio* 92, 2.

[1601] Cf. SÉNECA, *Epist*. 61, 3: "Así lo mantengo: quien acoge de buen grado las órdenes, escapa a la exigencia más penosa de la servidumbre: la de hacer lo que quisiera. No es uno desgraciado por hacer lo que le mandan, sino por hacerlo contra su voluntad. Por lo tanto, dispongamos nuestra alma en orden a querer todo cuanto la situación nos exija"".

Se abre aquí, y al mismo tiempo se difumina, una imaginaria contraposición entre la natura y la voluntad. De hecho, naturaleza y voluntad, aunque diferentes, no son antagonistas[1602]. Santo Tomás trata de explicar cómo, siendo diferentes, la natura se incluye en la voluntad:

"in rebus ordinatis oportet primum modum includi in secundo, et in secundo inveniri non solum id quod sibi competit secundum propriam rationem, sed etiam quod competit secundum rationem primi".

"En las cosas ordenadas conviene que el primer modo se incluya en el segundo, y que en el segundo se encuentre no sólo lo que le compete según su razón propia, sino también lo que le compete según la razón del primero".

Así,

"Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut etiam ipsa voluntas quaedam natura sit; quia omne quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est".

"La naturaleza y la voluntad están ordenadas de tal modo que también la voluntad es una cierta naturaleza, porque todo lo que se encuentra en la realidad se dice que es alguna naturaleza. Y así en la voluntad es necesario encontrar no sólo lo que propio de la voluntad, sino también lo que es de la naturaleza"[1603].

Y cada una tiene su modo de ejercerse. Afirma Santo Tomás que, unas cosas se hacen naturalmente (*a natura*) mientras otras se ejercen voluntariamente (*a voluntate*),

[1602] Cf. MARTÍN F. ECHAVARRÍA, "Naturaleza y voluntad según Tomás de Aquino", *Espíritu* LXVI (2017) nº 154, (pp. 345-377) p. 348. Y continúa: "Aún más, la comprensión del concepto mismo de voluntad supone la intelección de la naturaleza que es, en línea con Aristóteles, el primer principio intrínseco de movimiento y quietud en el ente natural *per se*".
[1603] *De veritate* q. 22 a. 5 co.

"Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quae est domina sui actus, praeter modum qui convenit naturae, quae est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod motus proprius naturae, quantum ad aliquid, participetur in voluntate, sicut quod est prioris causae, participatur a posteriori. Est enim prius in unaquaquae re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem"[1604].

"Pues uno es el modo de causar propio de la voluntad, que es señora de sus actos, distinto del modo que conviene a la naturaleza, que está determinada a algo único. Pero como la voluntad se funda en alguna naturaleza es necesario que el modo propio de la naturaleza, en cuanto a algo, se participe en la voluntad, como lo que es causa de lo anterior se participa en lo posterior. En cada cosa primero es el ser, que se tiene por la naturaleza, que el querer, que depende de la voluntad".

Siguiendo esta lógica no falta razón a quien concluye que el ser voluntario es un modo más perfecto de ser (que el natural), ya que la voluntad, en tanto que incluye en sí a la naturaleza, no se contrapone a ella, ni mucho menos a la vida[1605]. Ciertamente, una cosa es que el ser voluntario constituya por las razones expuestas un modo más perfecto, y otra cosa sería absolutizar la voluntad o deseo como modo de ser excluyendo a la naturaleza. Esto segundo es lo que pretende el género: maximizar, por un lado, esto es, amplificar la potencia humana de la voluntad por encima de su modo de ser y de su natura; y por otro, minimizar, es decir, reducir y someter toda la realidad a exclusiva competencia de la voluntad. Ya que toda voluntad parte de un deseo anterior[1606], es necesario percatarse de que bajo ese empoderamiento (*empowerment*[1607]) de la voluntad subyace una secularización y alienación del deseo que consiste en anhelar lo diametralmente opuesto de lo que está inscrito en el corazón humano. Pero, ¿qué deseos residen en el corazón? Esto afirma el Catecismo de la Iglesia Católica sobre el deseo del corazón:

> "El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer al hombre hacia

[1604] *Summa Theologiae* I-II, q. 1, a. 1, ad. 1.
[1605] Cf. MARTÍN F. ECHAVARRÍA, *Naturaleza y voluntad según Tomás de Aquino*, p. 353.
[1606] Aunque ambos términos se presentan a menudo como sinónimos, hablamos aquí de un deseo como anhelo que precede y motiva a la voluntad como potencia del alma.
[1607] Palabra clave en la Conferencia de Pekín (1995).

> sí, y sólo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar"[1608].

Benedicto XVI ha reconocido que esta afirmación viene a ser una provocación a la cultura occidental secularizada[1609] poseedora de un deseo autocentrado que conduce a una voluntad caprichosa. Dado que todos somos hijos de nuestro tiempo, el pontífice alemán ha propuesto

> "una especie de pedagogía del deseo, tanto para el camino de quien aún no cree como para quien ya ha recibido el don de la fe. Una pedagogía que comprende al menos dos aspectos. En primer lugar, aprender o re-aprender el gusto de las alegrías auténticas de la vida. No todas las satisfacciones producen en nosotros el mismo efecto: algunas dejan un rastro positivo, son capaces de pacificar el alma, nos hacen más activos y generosos. Otras, en cambio, tras la luz inicial, parecen decepcionar las expectativas que habían suscitado y entonces dejan a su paso amargura, insatisfacción o una sensación de vacío. Educar desde la tierna edad a saborear las alegrías verdaderas, en todos los ámbitos de la existencia —la familia, la amistad, la solidaridad con quien sufre, la renuncia al propio yo para servir al otro, el amor por el conocimiento, por el arte, por las bellezas de la naturaleza—, significa ejercitar el gusto interior y producir anticuerpos eficaces contra la banalización y el aplanamiento hoy difundidos. Igualmente, los adultos necesitan redescubrir estas alegrías, desear realidades auténticas, purificándose de la mediocridad en la que pueden verse envueltos. Entonces será más fácil soltar o rechazar cuanto, aun aparentemente atractivo, se revela en cambio insípido, fuente de acostumbramiento y no de libertad. Y ello dejará que surja ese deseo de Dios del que estamos hablando"[1610].

Ciertamente, se trata de un proceso necesario para todos, por lo que el papa acaba universalizando su propuesta con bastante acierto: "Todos necesitamos recorrer un camino de purificación y de sanación del deseo"[1611].

[1608] CIC 27.
[1609] Cf. *Audiencia general* (Plaza de San Pedro, 7 de noviembre de 2012).
[1610] *Id*.
[1611] *Id*.

Así pues, la voluntad atiende a un deseo. Y el deseo, en el marco que nos ocupa, es un término demasiado amplio como para reducirlo frívolamente a exclusivo determinante de la orientación sexual, entre otras cosas. Así, no sólo se reduce el deseo sino precisamente también la orientación sexual al convertirse en mero constructo del deseo. Por el contrario, "la vida (sexual) de un sujeto con voluntad y con deseos incluye muchas pautas de comportamiento que responden a hábitos, experiencias pasadas, recuerdos y formas sutiles de adoptar y descartar diferentes actitudes en la vida"[1612].

Sin embargo, hay dimensiones que, por su misma índole natural, no se prestan como materia de un acto de volición. No siempre un acto volitivo implica ser un acto deliberado, es decir, no todas las decisiones que se toman proceden de un proceso totalmente consciente o deliberado[1613]. Por un lado, desde la constitución originaria del hombre existe el derecho a decidir voluntariamente distintas cuestiones. Este derecho a decidir es el ejercicio natural y legal de la voluntad. Por otro lado, la tradición católica ha sido garante y partidaria durante dos milenios de elevar la voluntad a la categoría de potencia del alma[1614], lógicamente de modo originario. En el plano antropológico, la voluntad, como potencia del alma, nos permite "querer", desear lo que somos o lo que se nos presenta existencialmente, sea de nuestro agrado o no, así como gestionar, aceptar y asumir aquello que más difícil nos resulta, pero no permite elegir la realidad existente que nos precede y nos afecta. En este plano antropológico y ontológico, la voluntad no tiene competencia para elegir una realidad u otra, ni aquello con lo que mejor se sienta, tan sólo tiene facultad para aceptarlo de buen grado y afrontarlo, o negarlo alejándose de su propia realización.

La condición creada toca continuamente sus límites, pero la teoría de género está dispuesta a franquear esos límites a través del empoderamiento de la voluntad, sujetando ciertas dimensiones antropológicamente centrales y ya expuestas al imperio de la voluntad.

[1612] *Sexuality and Gender*, *The New Atlantis* nº 50, Fall 2016, p. 20. El paréntesis es nuestro.
[1613] Cf. *Id.*
[1614] Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* X, 11, 17; Son múltiples los textos en los que SAN JUAN DE LA CRUZ, no siendo agustiniano, hace referencia a las tres potencias del alma, entendimiento, memoria y voluntad, son abundantísimos: Cf. SI, 8,2; SI, 9,6; SII, 5,1; SII, 6,1.2.6; SII, 7,1; SII, 8,5; SII, 13,4; SII, 14,6; SIII, 1, 1; SIII, 2,1 y 14; SIII, 3,6; SIII, 19,8; NI, 9,7; NII, 3,3; NII, 4,1-2; NII, 8,2; NII, 21,11; C, 2,6-7; C, 16,10; C, 18,5; C, 19,4; C, 26,5-9; C, 27,7; C, 28, 3.5.8; C, 35,5; L, 1, 17.20; L, 2,33-34; L, 3, 18.29,41,68-69; Carta 20,2; en *Obras completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1988[3]; cf. ELIZABETH WILHELMSEN, *La memoria como potencia del alma en San Juan de la Cruz*, University of Nebraska-Lincoln, Carmelus vol. 37, 1990, p. 90.

Pero, el reconocimiento de esta incompetencia de la voluntad para elegir lo que no es elegible no supone un menoscabo ni desprecio de la voluntad ni de sus facultades, así como tampoco resulta un desprecio al sentido visual el reconocimiento de su incompetencia para oler u oír u otras tantas funciones que escapan de su naturaleza y competencia visual. Por ello, la materia sobre la que se decide ha de ser elegible, esto es, que tenga la capacidad natural y legal para ser decidida, elegida y sometida por una voluntad inteligente. Mientras no se dé esta condición de elegibilidad, el acto volitivo no será por un lado legal, y por otro, tampoco natural ni humano, esto es, será una cuestión de fantasía volitiva con aires de realidad que puede desembocar en totalitarismo.

Ante este hodierno deseo de elegir lo que está fuera del alcance de la elección, Angelo Scola ha afirmado que

> "el hombre de hoy corre el riesgo de enfatizar tanto la libertad de elección, que puede acabar por considerarla *toda la libertad*. (…) El énfasis dado a la libertad, oscurecidos tanto el deseo como el horizonte infinito, se concentra en la posibilidad de elección, la cual, sin embargo, ya no se ejerce con vistas a un camino que conduzca al *telos* adecuado a la totalidad del deseo, sino simplemente con vistas a lo que instintivamente le agrada en cada momento"[1615].

Hay otra profunda contradicción. Como denuncia Benedicto XVI, en una época en la que, "por un lado, se reivindican presuntos derechos, de carácter arbitrario y superfluo, con la pretensión de que las estructuras públicas los reconozcan y promuevan, por otro, hay derechos elementales y fundamentales que se ignoran y violan en gran parte de la humanidad", dando pie al derecho a lo superfluo, a la transgresión y al vicio en las sociedades opulentas, y al olvido de los verdaderos derechos (alimento, agua potable, educación básica, cuidados sanitarios) del mundo subdesarrollado[1616]. En base a esta reivindicación dictatorial de derechos, se pueden ofrecer como ejemplos los nuevos "derechos sexuales" y "derechos reproductivos" ya vigentes en casi todos los marcos legales, tanto nacionales como autonómicos e internacionales. En este panorama contradictorio se gesta otro error que suele llevar a gran confusión, y es presentar y defender la voluntad o el deseo como un derecho, pues la voluntad no es un derecho,

[1615] *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, p. 202.
[1616] Cf. BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate* 43.

aunque sí exista el derecho a decidir libremente. Recuperamos un párrafo significativo de J. J. Pérez Soba al respecto:

> "En nuestra cultura se puede observar una cierta *tiranía del deseo*, que lo invade todo y quiere dominarlo todo. (…) El mismo derecho ha sido afectado por este desbordamiento y basta con que un grupo de presión presente un deseo con gran fuerza para que se le reconozca como un «derecho», sin referencia alguna a la justicia social. Funciona entonces la razón utilitaria de que más vale conceder un derecho aunque sea aparente, que la represión de un deseo cuando éste es intenso"[1617].

Desde luego, hay una amplia diferencia entre la voluntad y el legítimo y natural derecho (humano) a decidir. La voluntad, aunque tan innata como los derechos humanos, es una cualidad humana, una potencia del alma. Lo que sí acomuna a la voluntad y al derecho a decidir es su carácter natural e innato y, por tanto, estar limitados por el cerco de la realidad que se vive. Relacionados, pero no identificados, voluntad y derecho a decidir no han de confundirse por una sociedad que tiende a revestir todo tipo de manías y antojos personales bajo el solemne atuendo de los derechos humanos.

Como se ha podido ver en los fragmentos citados, la cultura grecorromana, junto con la cristiana, trató de escrutar los principales interrogantes del hombre atendiendo al orden natural, y no le fue mal, pues llegó a divisar cuestiones esenciales del ser humano, de la antropología. Aunque esta concepción respetuosa de la natura no es mero patrimonio de los antiguos. Algo más reciente en el tiempo, Dostoievsky ya se expresaba así:

> "Y, en general, no nos cansaremos de repetir que la naturaleza no nos consulta en ningún momento ni en ninguna circunstancia; que hay que tomarla como es, y no según nuestra imaginación (…). Pues la naturaleza hará lo que le agrade, incluso sin esperar nuestra aprobación"[1618].

Rescatamos intervenciones de un autor actual de peso sobre la esencia y la naturaleza:

[1617] "El misterio de la sexualidad", p. 87.

[1618] FIODOR DOSTOIEVSKY, *Zapiski iz podpolja*, 1864; versión castellana: *Memorias del subsuelo*, Ana Mateos (trad.), Mestas, Madrid 2010[3], p. 41. El espíritu que desprenden estas palabras del ruso, en caso de escritas un siglo y medio después, habría supuesto foco de críticas según la lógica del género, tildándole de biologicista, determinista, conservador, arcaico, etc., y privándole de todo su prestigio como literato y condenándole a la "inaudiencia".

> "La esencia no depende de nuestras construcciones, de nuestros artificios, de los refinamientos que levanta la industria humana (y eso es así incluso para la esencia de un objeto fabricado, que supera la idea que se hizo de él el fabricante). Remite [la esencia] a lo que no se ha fabricado incluso hasta en lo fabricado, a lo que no se ha elegido, a lo que escapa tanto a la premeditación como a la ideología, aun cuando esa premeditación fuera altruista y esa ideología de inspiración cristiana. Porque no es algo construido, lo dado esencial o natural no es susceptible de deconstrucción. La única manera de deconstruirlo es destruirlo por completo"[1619]; (…) lo esencial no se puede deconstruir, sino que sólo se puede construir a su lado un simulacro"[1620].

Y continúa el francés retomando las etimologías griegas citadas, asemejando la naturaleza y la esencia, y descendiéndolas para el lector de hoy:

> "En nuestro caso, la esencia corresponde a lo dado de una naturaleza –algo dado que sobrepasa lo concebido, algo natural que se distingue de lo técnico. Etimológicamente, la naturaleza se piensa a partir del nacimiento, no de la construcción. En griego, «naturaleza» se dice «*physis*», y *physis* se deriva de un verbo, *phýein*, que significa «aparecer saliendo de una profundidad oculta» o, de una manera más simple, «manifestarse». Lo natural (o lo esencial) es lo que vuelve al galope cuando lo expulsamos, es lo que se manifiesta a pesar nuestro y, a veces, contra nosotros, cuando nosotros hemos pretendido negarlo.
>
> Así pues, la «manifestación para todos» –para todos y contra todo obstáculo– es la definición misma de lo que los Antiguos llamaban la *physis*, la naturaleza. La verdadera manifestación para todos no es primordialmente política, sino física. No es la afirmación de una opinión, es una epifanía del ser"[1621].

Esta sana antropología pasa por el recto equilibrio de la voluntad y la libertad siempre en colaboración con el orden natural. Por ello,

[1619] FABRICE HADJADJ, *¿Qué es una familia?*, pp. 25-26.
[1620] ID., p. 27.
[1621] ID., pp. 27-28.

> "También el hombre posee una naturaleza que él debe respetar y que no puede manipular a su antojo. El hombre no es solamente una libertad que él se crea por sí solo. El hombre no se crea a sí mismo. Es espíritu y voluntad, pero también naturaleza, y su voluntad es justa cuando él respeta la naturaleza, la escucha, y cuando se acepta como lo que es, y admite que no se ha creado a sí mismo. Así, y sólo de esta manera, se realiza la verdadera libertad humana"[1622].

Rescatamos otro párrafo magistral del cardenal Ratzinger, veinte años más antiguo que el anterior, lo cual demuestra la unidad de su pensamiento en el tiempo, donde vuelve a insistir en el trípode libertad-voluntad-esencia, evitando los fantasmas del libertinaje, el voluntarismo y el antiesencialismo, para la segura realización del ser humano. Esta intervención, por su naturaleza, bien podría servir para arrojar luz tanto sobre las posturas *gender* como posthumanistas:

> "El hombre no está definitivamente recluido a su limitación. Ciertamente debe aprender a aceptar esa limitación; debe reconocer que no es un ser autárquico ni autónomo. Debe abandonar la mentira de la independencia, que no conoce vínculo alguno, y la mentira de la arbitrariedad. Debe aceptar su dependencia, su necesidad de los otros y de la creación, sus límites, el destino de su propio ser. No es todavía libre el que sólo puede elegir entre un deseo u otro. Sólo es libre aquel que toma la medida de su comportamiento únicamente dentro de sí mismo y no tiene que obedecer a coacciones externas. Libre es aquel que se ha identificado con su propia esencia, con la misma verdad; pues quien es una sola cosa en la verdad no tiene que actuar conforme a necesidades o coacciones exteriores; en él se identifican esencia, voluntad y comportamiento. De este modo el hombre puede alcanzar lo infinito en lo finito, unirse con el finito, y así, precisamente reconociendo su limitación, llegar a ser ilimitado"[1623].

Aquí llegados, cabe preguntarse si estas promesas actuales de liberación envueltas en la demarcación y ruptura con la naturaleza liberan verdaderamente al ser humano[1624] o si, en cambio, le esclavizan a su propia voluntad. Igualmente vale interrogarse si estos

[1622] BENEDICTO XVI, *Discurso de Reichstag*, Berlín, 22 de septiembre de 2011.
[1623] *Iglesia, ecumenismo y política*, pp. 300-301.
[1624] Cf. J. BURGGRAF, *¿Qué quiere decir género?*, p. 27.

nuevos postulados significan un aumento de felicidad, un mayor equilibrio, una síntesis vital más rica[1625], una dirección hacia la plenitud teleológica del ser humano.

6.3. La naturaleza humana en el orden de la creación

Entre las numerosas acepciones del término naturaleza, hay que matizar aquel sentido que la define como sinónimo de "creación". Pretender someter la naturaleza y efectuar cambios productivos en ella no es nada malo, de hecho, es necesario y prescrito divinamente[1626]. Por tanto, someter la naturaleza para sacar de ella los frutos que ésta naturalmente dispone y transformarlos para bien del hombre, responde a aquel sentimiento de creaturalidad. Ciertamente, la naturaleza humana forma parte de la naturaleza creacional, pero la humana ha sido elegida y destinada a someter la creacional, por el abismo ontológico que las distancia. Sin embargo, no corresponde al lenguaje creatural la pretensión de someter la naturaleza humana, ya se trate de la propia (*ipsa*) o de otra (*altra*), en vistas a modificarla. Incluso, el deseo de transformar la esencia de cualquier naturaleza –por animada o inanimada que sea– en otra esencia es ya un intento de perversión ideológica de la estructura creatural que sólo busca intereses propios. El carácter técnico inserto en la natura no exige el abandono del carácter natural. Es decir, *natura* y τέχνη no están llamadas a competir en disyunción; el mandato al hombre de que sea *homo technicus* (τεχνικός) no implica que deje de ser *naturalis* (φυσικός).

> "Al poner Dios en la mano del hombre la llave de la Naturaleza para que la rija según su razón le ha dado acceso a ese ámbito interior de leyes armónicas, cuyo equilibrio, procurado por el Creador y sustentador de toda la vida espiritual de la Humanidad, se mantiene por sí solo sin los hombres, pero puede ser destrozado por la intervención del hombre –y sólo por ella–. El hombre no puede ni sublimar él mismo la Naturaleza en espíritu, ni transformarla en un mecanismo técnico que esté completamente al servicio de su intelecto, sino que más bien tiene que contar con su autonomía misteriosa y con sus valores peculiares como con algo permanente: por tanto, sus intervenciones en la Naturaleza tienen necesariamente algo de problemático, y más cuanto más hondamente intervengan en la armonía del

[1625] Cf. J. RATZINGER – V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, p. 106. El suicidio de la joven Oksana Shachko, cofundadora de FEMEN, señala lo contrario.
[1626] Cf. *Gn* 1, 28.

> mundo. La tecnificación del proceso de crecimiento en la Naturaleza exterior y en el hombre mismo, la tecnificación del paisaje hasta suprimir su natural carácter espontáneo, la tecnificación incluso de la esfera inconsciente de su alma, iluminando la noche maternal del alma con la luz eléctrica del psicoanálisis, la tecnificación, también, de las fuerzas superiores del alma con métodos de sugestión y contemplación conscientemente orientados: todo eso hace que no quede ningún terreno en que no haya entrado el proceso de la racionalización, hasta el punto de que la razón pretende lograr una inconsciencia artificial y una espontaneidad y una ingenuidad postizas…"[1627].

En realidad, aquella tentación de transmutar la naturaleza de las cosas en otra realidad siempre ha existido[1628]. Como ha reseñado Ángela Aparisi, las teorías de género proponen "una visión fragmentaria de la persona, en la que los actos [*faciendum*] someten e instrumentalizan la realidad dada o recibida [*factum*]"[1629]. O podríamos incluso matizar que la teoría de género no sólo rechaza "lo que es" (*quod est*) sino que además parece confundirlo con "lo que debería ser" (*quod futurum esset*) o con "lo que debería haber sido" (*quod futurum fuisset*) o incluso con "lo que a alguien le gustaría que fuera según su propia concepción" (*quod cuicumque futurum esse placuisset secundum suam ipsam cogitationem*), es decir, se sale del marco ontológico y natural (por tanto, creatural) que comprende al ser humano y a la creación.

La naturaleza humana limita *per se* la aparatosidad del artificio *gender* que ensalza la facultad de la voluntad y la libertad desancladas de la verdad y silencia la naturaleza que sustenta y cobija tal voluntad y libertad. En esta liberación de la tiranía de la naturaleza cualquier precepto natural es un obstáculo que debe ser eliminado[1630]. De este modo,

> "No es casualidad que, entre las campañas de «liberación» que se han llevado a cabo en estos años, se haya planteado la lucha por sacudirse la «esclavitud de la naturaleza», reivindicando el derecho de ser hombre o mujer según el capricho de cada uno, por ejemplo, por vía quirúrgica, y exigiendo que el

[1627] H. U. VON BALTHASAR, *El problema de Dios en el hombre actual*, pp. 115-116.
[1628] Cf. *Lc* 4, 3: "El demonio le dijo entonces: «Si eres el Hijo de Dios, manda a esta piedra que se convierta en pan»"; cf. *Mt* 4, 3.
[1629] ÁNGELA APARISI MIRALLES, "La ideología de género: de la naturaleza a la cultura", p. 192; cf. A. APARISI, "Modelos de relación sexo-género", p. 381.
[1630] Cf. GABRIELE KUBY, *La Revolución sexual global*, p. 38.

> Estado haga constar en el registro civil esta voluntad autónoma del individuo. Y no es tampoco casualidad que las leyes se hayan adecuado con toda presteza a semejante reivindicación"[1631].

En definitiva, tanto al gnóstico como al simpatizante de las perspectivas *gender* le incomoda ser criatura, no ser dueño y señor de la (propia) natura, y especialmente, que alguien se lo recuerde. La institución que hoy más defiende la naturaleza humana, su condición creatural y al Creador de ésta es la Iglesia católica. Por ello, toda la animadversión de unos y otros se ha dirigido al cristianismo con cierta unanimidad, lo cual justifica la presencia de este tercer bloque.

7. La nueva ecología del hombre[1632]

Trataremos de poner broche a este bloque sobre la naturaleza humana intentando aunar aquellos dos temas que lo componen principalmente: el ser humano como hombre-mujer; y (su relación con) el problema de la naturaleza en una doble vertiente: la naturaleza como medio, y la naturaleza como *physis* humana. Ambos temas parecen alinearse naturalmente en lo que hoy llamamos ecología del hombre. En este capítulo pretendemos afrontar esta nueva ecología humana muy en contraste con el capítulo 10 de *La dialéctica del sexo* de Shulamith Firestone y la obra *Gyn/Ecology* de la feminista autocalificada gnóstica, Mary Daly.

Ciertamente, "la importancia de la ecología es hoy indiscutible"[1633]. Tanto por parte del pontificado de la Iglesia como de otros autores aflora esta cuestión:

> "El tema de la relación entre hombre y naturaleza es de suma actualidad. Movimientos ecologistas nos recuerdan insistentemente que hemos equivocado el modo de tratar la naturaleza y que las consecuencias son catastróficas: contaminación, agotamiento de los recursos naturales, riesgo de destrucción de la ecosfera. Se impone con carácter de urgencia la necesidad

[1631] J. RATZINGER – V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, p. 104.
[1632] Este capítulo ya ha sido publicado de forma más reducida en A. ROCA, "De una sana antropología a una sana ecología", *Actas del Congreso "50 años de mayo del 68"*, vol. II, UFV 8-10 de noviembre de 2018, pp. 263-270.
[1633] BENEDICTO XVI, *Discurso de Reichstag*, Berlín, 22 de septiembre de 2011.

de adoptar una nueva actitud ante la naturaleza, asumir una nueva moral. Pero, ¿qué tipo de moral?, ¿dónde reside el error?"[1634]

Al comienzo de su pontificado, San Juan Pablo II ya relacionaba el estado de la naturaleza con la previa acción técnica del hombre desubicada de la comprensión creatural:

> "Parece que somos cada vez más conscientes del hecho de que la explotación de la tierra, del planeta sobre el cual vivimos, exige una planificación racional y honesta. Al mismo tiempo, tal explotación para fines no solamente industriales, sino también militares, el desarrollo de la técnica no controlado ni encuadrado en un plan a radio universal y auténticamente humanístico, llevan muchas veces consigo la amenaza del ambiente natural del hombre, lo enajenan en sus relaciones con la naturaleza y lo apartan de ella"[1635].

En todo caso, está en conocimiento de todos la presente sensibilidad ecológica que afecta vigorosamente a todos los niveles: medioambiental, sanitario, social, ético, político, tecnológico, doméstico[1636]... Esta pre-ocupación por la ecología se ha manifestado en múltiples dimensiones a través de la creación de cumbres, plataformas, políticas, creación de ministerios, congresos que la acometen bajo las perspectivas mencionadas, aunque parece exceptuarse la dimensión humana o, más bien, antropológica.

De hecho, tanto interés se ha puesto en el medio ambiente, el ecosistema, el mundo natural, en definitiva, en el paisaje, que –creemos– esta preocupación ha llegado a solapar, o al menos, a secundar el problema de la naturaleza humana como si nada tuviera que ver. Un recorrido razonable nos mostrará precisamente lo contrario. Para que no se dé lugar a equívocos sobre ambas acepciones de la naturaleza y sobre cuestiones ecológicas, es necesario asentar las bases de la naturaleza humana, esto es, de la antropología, y su posición ante el medio natural para que los esfuerzos ecológicos no resulten baldíos.

Por ello, el Magisterio de la Iglesia da un paso más allá y expresa su preocupación defendiendo una raigambre antropológica como verdadero telón de fondo de la cuestión

---

[1634] ADELA CORTINA, *La Escuela de Francfort. Crítica y utopía*, pp. 83-84.
[1635] *Redemptor hominis* 15.
[1636] Cf. SAN JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en un Congreso Internacional sobre «Ambiente y salud»* (24-3-1997), 1.

ecológica. Resulta que la ecología tiene que ver con la antropología más de lo que se cree, aunque hoy se silencie esta relación.

7.1. Una pincelada por la antigüedad

Para las culturas antiguas, ha sido considerable la analogía entre la fecundidad de la mujer y la Tierra. La sacralidad de la mujer dependía de la santidad de la Tierra. La fecundidad femenina ha tenido un modelo cósmico: el de la *Terra Mater*, la *Genetrix* universal[1637]. Fírmico Materno recoge cómo los frigios consideraban la tierra: "Phryges qui Pessinunta incolunt circa Galli fluminis ripas terrae ceterorum elementorum tribuunt principatum et hanc uolunt omnium esse matrem"[1638]. Y poco después: "terram matrem esse omnium deorum dicunt"[1639]. "La Magna Madre es la tierra"[1640], dice Ovidio. Muchos siglos después de Ovidio, el gran literato ruso del siglo XIX describía en una de sus novelas una situación en la que una de sus personajes, al salir de la iglesia, se encuentra a María Timofievna, la esposa infiel de Stavroguine, y ésta le pregunta en voz baja: "¿Qué es, a tu parecer, la Madre de Dios?". La otra le responde: "La Madre es la esperanza del género humano. La Madre de Dios es la Gran Madre, la tierra húmeda y en ella radica la alegría para los hombres"[1641].

Ya durante la edad paleolítica existía esta concepción de que el suelo fértil se asimila con la mujer[1642], concepción que se incrementó en el neolítico con el desarrollo de la agricultura, afirma en otro lugar Eliade. Si la mujer se identificaba con la gleba, el hombre se asemejaba con los granos que la fecundan[1643]. Según las culturas primitivas, la mujer era quien había empezado a tratar el suelo por primera vez, la primera que cultivó las plantas alimenticias, por lo que era natural que pasara a ser propietaria del suelo y de las cosechas[1644]. Todavía hoy, en las culturas nórdicas (Estonia, Suecia, Finlandia), las

[1637] Cf. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona 2012, p. 107.
[1638] *De errore profanarum religionum* 3, 1: "Los Frigios que habitan en Pesinonte, cerca del río de Gallo, asignan a la tierra la primacía sobre los otros elementos y quieren que sea la madre de todo [lo existente]".
[1639] *Id.* 3, 5: "Afirman que la tierra es la madre de todos los dioses".
[1640] *Metamorfosis* I, v. 392; José Carlos Fernández Corte y Josefa Cantó Llorca (eds.), BCG 365, Madrid 2008.
[1641] F. DOSTOIEVSKI, *Los demonios*, ed. Libertador, cap. 4, p. 106.
[1642] Cf. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas (I)*, 12. La mujer y la vegetación, pp. 56-57.
[1643] Cf. MIRCEA ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, p. 121: "La mujer se asimila con la gleba, las semillas al semen virile y el trabajo agrícola al ayuntamiento conyugal".
[1644] Cf. J. J. BACHOFEN, *Das Mutterrecht*, Basilea (1948) 1861[3]; WHILHELM SCHMIDT, *Das Mutterrecht*, Viena 1955; cit. en M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, pp. 107-108, también hasta 118. Cabe reseñar que Bachofen ha sido ampliamente estudiado y citado por F. Engels como él mismo indica en sus obras.

mujeres, especialmente casadas y embarazadas, son las responsables e idóneas para ir a sembrar las semillas, de lino por ejemplo, a los campos. En la sacralidad telúrica, la tierra era considerada como una madre, *Tellus Mater*[1645], una tierra que fecundaba en tanto que recibía la lluvia divina, 'semen' del dios de la tormenta. Todo lo que está en relación con la fecundidad pertenece, en forma más o menos directa, al amplio círculo luna-aguas-mujer-tierra[1646]. Así, según Hesíodo, Gea (la Tierra) dio a luz a Urano "sin mediar el grato comercio"[1647], es decir, sin intervención de otros hombres o dioses. Se trata de una expresión mítica de la autosuficiencia y de la fecundidad de la Tierra.

En el arte, podemos observar una obra (1875) del pintor alemán Anselm Feuerbach, que representa a Gea (Tierra) como mujer de admirable tamaño, de grandes senos, representando de esta manera su fertilidad, su capacidad de alumbrar, de traer a la existencia. Pero en lo artístico casi todos los pequeños detalles tienen su explicación, su causa, pues no debe ser trivial el detalle de los grandes senos representados en el arte cuando nos fijamos que el mismo Hesíodo ya la llamó "Gea, la de amplio pecho"[1648].

La Biblia, a propósito de la maldición de la tierra en el Génesis, anota que el hombre fue castigado con la fatiga del trabajo del campo mientras la mujer lo fue con el parto doloroso y la servidumbre al marido. Hay un paralelismo en el castigo de Adán y el de Eva, pues Adán está llamado a sacar fruto de la tierra con esfuerzo, mientras Eva está llamada a dar a luz un fruto de sus entrañas con dolor. Ambos, por sus diferentes competencias naturales, están unidos para dar crecimiento a sus frutos, pero con distintas funciones. "El hombre, en el matrimonio, siembra. La mujer recibe la semilla"[1649]. Por ello, Clemente de Alejandría designa a la mujer como ὑποδοχὴν σπέρματος[1650]

[1645] Cf. M. ELIADE, *Tratado de Historia de las Religiones*, Cristiandad, Madrid 2009; 1. Sagrado y profano, p. 65. La *Tellus Mater* es la equivalente romana de Gea en Grecia; M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, pp. 103-105

[1646] Cf. *Tratado de Historia de las Religiones*, 28. El esposo de la gran madre, p. 179; *Lo sagrado y lo profano*, p. 116: "Gracias al simbolismo lunar, se han podido poner en relación y solidarizar hechos tan heterogéneos como el nacimiento, la evolución, la muerte, la resurrección; las aguas, las plantas, la mujer, la fecundidad, la inmortalidad…".

[1647] Cf. *Teogonía* vv. 126-131.

[1648] *Id.* vv. 116-117.

[1649] A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, p. 329; cf. *Manu* 20, 33: "La femme est consideré comme le champ et l'homme comme la semence"; cit. en DIETERICH, A., *Mutter Erde*, p. 130.

[1650] *Pedagogo* III, 19, 1. Cualquiera podría hoy denunciar que Clemente reduce a la mujer al compararla con un receptáculo. Sin embargo, lejos de eso, el alejandrino pretende describirla según esta función que tiene, propiamente femenina, de acoger, cf. MARCELO MERINO, "La feminidad en la Escuela de Alejandría", p. 41. Además, a nuestro juicio, escoge el término ὑποδοχὴν (receptáculo) con un acierto absoluto, ya que esta palabra griega posee un abanico de acepciones que definen lo que anteriormente hemos desarrollado como feminidad o modo de ser (típicamente) femenino. Entre estas acepciones se encuentran las siguientes: recibimiento, acogida, hospitalidad, banquete, refugio, asilo, abrigo, consentimiento…

(receptáculo de la semilla). Sintetizamos lo dicho con una gráfica intervención del judío Filón de Alejandría, quien ya establecía este parangón entre la (mujer) madre y la tierra:

> "Una madre es también, así parece, la tierra. Por ello, también decidieron los primeros humanos llamarla Deméter, cuando convinieron en crear por composición el nombre de madre y tierra; pues, como dijo Platón[1651], la tierra no imita a la mujer, sino la mujer a la tierra, que con verdad la estirpe de los poetas solía llamar madre universal, productora de frutos y dadora de todos los dones, poque es causa de toda generación y conservación de los animales como así también de las plantas. Con razón, pues, también le otorgó la naturaleza a la tierra, la más antigua y fértil de las madres, como una especie de senos, las corrientes de los ríos y fuentes, para que también regara las plantas y todos los animales tuvieran abundante bebida"[1652].

7.2. Veneración de la mujer como tierra fecunda(da) y fecundante

Comenzaremos la cuestión con una frase del Corán que nos dará pie a las siguientes consideraciones. El Corán habla de la mujer como campo a cultivar, pero quizás, en unos términos bastante distintos que producen cierto grado de regresión, que marcan cierto tono de imperialismo conyugal sobre la mujer: "Vuestras mujeres son campo labrado para vosotros. ¡Venid, pues, a vuestro campo como (y cuando) queráis, haciendo proceder algo para vosotros mismos!"[1653] La evidencia se muestra sola. Que la mujer sea simbolizada como tierra no excluye que la mujer sea tan persona como el varón y/o que el varón sea tan tierra como la mujer –pues de la tierra fue tomado. Pero la mujer tiene una identificación especial y particular con la tierra, desde antaño como ya hemos visto, no ya sólo por sus funciones biológicas, sino por su naturaleza y su *modo de ser-femenino* constitutivo.

En efecto, el ser humano es señor de la creación, y la tierra está al servicio del hombre, pero la tierra se cultiva, no se viola. Idem con la mujer. Hay que conocer la tierra,

---

[1651] *Menéxeno* 237c-238a, *Diálogos II*, E. Acosta (trad.), BCG 61, Madrid 1987, p. 171: "Nuestra tierra y, al propio tiempo, madre nos da una prueba convincente de que ha engendrado hombres: sólo ella en aquel tiempo produjo, la primera, un alimento idóneo para el hombre, el fruto del trigo y la cebada, con el cual alimenta el género humano de la manera mejor y más bella, por haber engendrado en realidad ella misma este ser. Y este tipo de pruebas conviene admitirlas más para la tierra que para la mujer: no ha imitado, en efecto, la tierra a la mujer en la gestación y en el alumbramiento, sino la mujer a la tierra".
[1652] *De opificio mundi* 44, 133, pp. 145-146.
[1653] *Sura* 2, La vaca, vv. 223-225. El paréntesis es nuestro.

cultivarla amablemente, alegrarse con sus frutos bien dispuestos. Que la mujer se presente como tierra apta no significa que el hombre posea derecho de labranza sobre ella de cualquier manera. Nadie posee derechos sobre otra persona[1654]. Esto mismo afirmaba el papa San Juan Pablo II en una de sus encíclicas refiriéndose al dominio injusto sobre la tierra y que, como podemos ver, es perfectamente aplicable al dominio sobre la mujer del que aquí hablamos.

> "[Aquel hombre] cree que puede disponer arbitrariamente de la tierra, sometiéndola sin reservas a su voluntad, como si ella no tuviese una fisonomía propia y un destino anterior dados por Dios, y que el hombre puede desarrollar ciertamente, pero que no debe traicionar"[1655].

Esta dinámica desencadena en el campo de la moral una estructura funcionalista del eros[1656], en la que el sentido del amor y de la entrega a la otra persona varía según los frutos producidos, reduciendo la dignidad de la persona a sus capacidades biológicas, económicas, sexuales, etc., lo cual se da especialmente en culturas polígamas, en las que "la atracción entre hombre y mujer es interpretada no principalmente como una cuestión de relación de amor entre dos personas de igual dignidad, sino como una posibilidad de fecundidad para el varón en orden a adquirir poder y prestigio en la sociedad"[1657]. Vuelven a concordar aquí unas palabras anteriormente citadas de Gabriel Marcel en una conferencia de 1933, en la que expresaba que:

> "la época contemporánea creo que se caracteriza por algo que podría llamarse, sin duda, *desorbitación* de la idea de función (…). El individuo tiende a aparecer ante sí mismo y también ante los demás como un simple haz de funciones"[1658].

Y poco después:

> "Existe también el sordo e intolerable malestar experimentado por quien se ve reducido a vivir como si efectivamente se le confundiera con sus

[1654] Ni los esposos tienen derecho sobre sus esposas, como todavía se mantiene en algunas religiones, ni los padres poseen derecho sobre los hijos. Esto es una máxima muy incomprendida por ciertas ideologías actuales que consideran, por ejemplo, a los hijos como un derecho, y para ejercer ese derecho se atienen a cualquier medio.
[1655] *Centessimus annus* 37.
[1656] Cf. JOSÉ NORIEGA, *El destino del eros*, Palabra, Madrid 2005, pp. 27-28.
[1657] *Id.*, p. 26.
[1658] *Aproximación al misterio del ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, Encuentro, Madrid 1987, p. 23.

> funciones; y este malestar basta para demostrar la existencia de un error o un abuso de interpretación atroz"[1659].

Cierto es que la reducción a solas funciones constituye una reducción en sí, especialmente grave cuando se trata del ser humano. Algo así tenía en mente Cicerón cuando hablaba en términos agrestes, aclarando que, más que el fruto, le admira la tierra, a la cual atribuía ciertas cualidades maternas y nutricias sobre el fruto acogido desde la semilla sembrada, protegido en la oscuridad de su seno, dado a luz y desarrollado hasta su plenitud. La analogía corre por nuestra cuenta:

> "En efecto, los agricultores tienen una cuenta corriente con la tierra, que nunca rechaza su dominio y que jamás devuelve sin rédito lo que recibe (…). Sin embargo, a mí me deleita no solamente el fruto, por cierto, sino además la fuerza misma de la tierra y la naturaleza: ella recibe en sí la simiente esparcida, con su regazo ablandado y sometido, primero la retiene para protegerla de la luz (de donde se ha denominado como «acción de oscurecer» al rastrillaje que logra esto); luego, entibiada la semilla por el calor de la tierra, ésta la extiende con su presión y la hace salir de sí como un brote verdecido que, apoyado en las fibras de las raíces, va creciendo poco a poco y, ya desarrollándose, se inserta en un tallo nudoso, envuelto en vainas; cuando sale de ellas, echa fuera los granos de la espiga, dispuestos en orden regular, y se protege contra los picoteos de las aves menores por medio de un vallado de aristas"[1660].

Además, no toda tierra da todo fruto, sino que cada tierra tiene sus posibilidades, y cada fruto sus estaciones, y el labrador debe conocer las capacidades de la tierra para sacar de ella lo mejor, no lo máximo. Así lo reconocía Clemente de Roma: "La tierra, fecunda por voluntad suya (del Creador), produce en distintos tiempos alimento abundante para los hombres, las fieras y todos los animales que existen sobre ella"[1661]. Por esto habló San Juan Pablo II de un carácter rítmico de la fecundidad humana, de una «periodicidad»[1662]. Pero para no ser señalados como 'hechizados' por la bioética contemporánea, recurrimos de nuevo a un testimonio pagano anterior a Cristo que anuncia

[1659] *Id.*, p. 27.
[1660] *De Senectute* XV, 51.
[1661] *Secunda Clementis* XX, 4.
[1662] Cf. *Catequesis* 131 (3), 7 de noviembre de 1984.

este conocimiento previo y amable de la tierra fecunda, de un orden creacional impuesto sabia y razonablemente que se deja leer en la naturaleza y que va más allá de ella. Igualmente, aquí no es necesario comentar la analogía:

> "Pero antes de roturar con el hierro un campo primerizo conviene conocer los vientos dominantes y la acostumbrada variedad del clima, las atávicas disposiciones del terreno y su tradicional cultivo y qué fruto produce y cuál rechaza cada una de las tierras. Ésta es buena para cereales, la otra sazona mejor las vides; los árboles frutales crecen en otra parte y allí verdece naturalmente la hierba […]"[1663].

Y más adelante:

> "Además, no todas las tierras pueden producir todas las especies. En las orillas de los ríos nacen los sauces; los alisos en las ciénagas espesas; sobre las rocosas montañas los estériles quejigos; las riberas se gozan con plantaciones de mirtos […]. Cada árbol tiene su patria"[1664].

Así, cuando un labrador maltrata su tierra o la somete a tratamientos impropios es signo de que no la conoce y de que no conoce su verdadera función. Por tanto, siguiendo a Cicerón,

> "hay que penetrar, pues, en el conocimiento de la naturaleza y escudriñar a fondo lo que ella reclama; de otra manera, no podemos conocernos a nosotros mismos. (…) Ahora bien, conocernos a nosotros mismos consiste en conocer las facultades de nuestro cuerpo y de nuestra alma"[1665].

Del mismo modo, tampoco el hombre conoce a su propia mujer cuando no respeta sus tiempos y/o cuando aborta lo que él mismo ha sembrado en ella. Así, lo que para Cicerón sería un desconocimiento de la (propia y ajena) naturaleza; según Gabriel Marcel,

---

[1663] VIRGILIO, *Geórgicas* I, 50-56; Tomás de la Ascensión Recio García y Arturo Soler Ruiz (trads.), BCG 141, Madrid 1990.

[1664] *Geórgicas* II, 109-116. A continuación, ofrece lugares de plantaciones propias y exclusivas de lugares concretos: "Sólo la India produce el negro ébano, los sabeos [pueblo situado a la región sudoeste de Arabia, llamada Feliz, aproximadamente el Yemen actual], solos, tienen la rama que da incienso. ¿Para qué recordarte el bálsamo destilado de olorosa madera y las bayas de la acacia que nunca se marchita? ¿Para qué los bosques de Etiopía, que blanquean de suave lana, y cómo los chinos arrancan con peines de las hojas los finos copos? ¿O las selvas que cría la India cerca del río-Océano, golfo postrero del universo, donde saeta alguna pudo alcanzar con su vuelo el aire que rodea la elevada copa?"; cf. vv. 117-125.

[1665] *Del supremo bien y del supremo mal* V, 16, 44. Como se puede ver, Cicerón tiene en mente la famosa máxima del Oráculo de Delfos: *Nosce te ipsum*, muy distinto del autoconocimiento gnóstico.

no sería un problema de ignorancia de la función sino de desconocimiento del ser. Por nuestra parte, creemos que el latino y el francés no andan demasiado opuestos ya que el ser está correlacionado con la naturaleza.

A modo de curiosidad, es, cuanto menos, llamativo el vínculo paradójico que comparte aquella visión islámica[1666] con la noción sobre la vida humana que presentan las plataformas contracepcionistas y abortistas. Ambas pueden parecer a primera vista muy contrapuestas, pues, como hemos visto, la citada enseñanza del Corán propone fecundar a toda costa, mientras las estructuras proabortistas defienden a capa y espada la interrupción de la vida en cualquiera de sus estados prenatales. Pues bien, el punto de apoyo, el denominador común de ambas, es la denigración de la mujer y su cuerpo, como si se tratara de un campo siempre fértil –lo cual en la naturaleza no es verdad– disponible a las apetencias del varón/labrador que no lo fecunda/labra cuando exigen sus ciclos, sino de acuerdo con su apetencia, sabiendo que con medios tecnológicos podrá cortar el natural crecimiento de lo que ya ha germinado.

Precisamente aquí nos viene de nuevo al recuerdo la máxima platónica, ya citada, que se encuentra en el sustrato del pensamiento cristiano: "Todo lo que violenta la naturaleza es doloroso, mientras que lo que se produce siguiendo el orden natural es placentero"[1667]. De este modo, a través de numerosos y razonables testimonios precristianos, vemos una vez más que el recto (raciocinio del) paganismo y el cristianismo comparten un mismo criterio antropológico, y llegamos al quicio de cómo se rige la bioética católica: fundándose en un profundo respeto de la naturaleza en su curso, en sus ritmos, en sus limitaciones... De hecho, coincidían más con los cristianos aquellos paganos (a.C.) en el ejercicio de la razón pura que los gnósticos (d.C.) con su fe opacada por su razón. Los postulados cristianos no se fundan en una moral desnuda sino en la naturaleza que habla el lenguaje de la Creación y que está abrigada por la Revelación.

Este paralelismo explicado entre la mujer y la tierra es considerado con destreza por Clemente Alejandrino en una de sus obras:

[1666] Nos referimos a la citada Sura 2, aunque también habría que matizar que la frase más arriba citada no sintetiza la toda la visión general islámica sobre la mujer. Hay quienes, como símbolo del aprecio islámico a la mujer, citan la Sura 19, sobre la Virgen María.

[1667] PLATÓN, *Timeo* 81e; Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez (eds.), CSIC, Alma Mater, Madrid 2012. En la misma línea sobre la naturaleza se pronuncia Cicerón en intervenciones anteriores ya citadas: CICERÓN, *De amicitia* XXIV, 88; *De senectute* II, 5.

> "La procreación, su fin, tener buenos hijos; es algo parecido a lo que sucede con el labrador: el motivo que le empuja a sembrar es la provisión de su propio alimento; el fin de su cultivo, la recolección de los frutos. Pero mucho más importante es el labrador que siembra en un campo dotado de alma. En efecto, aquél se propone obtener con su cultivo un alimento temporal; éste, en cambio, lo que persigue es que el universo perdure; aquél siembra por sí mismo; éste, por Dios; porque Dios ha dicho: Multiplicaos; y es preciso obedecerle. Y por eso el hombre llega a ser imagen de Dios, en cuanto que el hombre coopera al nacimiento del hombre"[1668].

En el mismo espíritu del alejandrino y quizás con más acierto, Blanca Álvarez ha expresado la diferencia entre la fertilidad y la procreación, pues no se trata de impedir que la especie humana desaparezca:

> "Procrear es contribuir, con la ayuda de Dios, a que aparezca en la existencia un ser inédito, con ser propio, que no desaparecerá ni siquiera por la muerte, porque para que un ser de esas características desapareciera haría falta un acto de aniquilación por parte del Creador que le donó su ser más profundo. Los padres sólo transmiten la naturaleza humana: cuerpo y psique, pero cooperan en la obra de la Creación de un nuevo ser. A través de su unión amorosa se renueva el misterio de la Creación por la que el poder del amor de Dios hace surgir un nuevo ser que, en palabras de Hannah Arendt[1669], nunca antes estuvo ahí y que nunca más volverá a haber otro como él"[1670].

Sin embargo, vemos necesario aclarar otro punto. En esta cuestión de la procreación, que la mujer sea relacionada, por sus capacidades somáticas, cualidades femeninas y funciones biológicas con la tierra fecunda(da) no significa que la mujer sea ese principio pasivo, débil o inerte que se dinamiza sólo cuando el varón deposita sobre ella su semilla generadora como principio activo.

Aristóteles ya apuntaba a esta polaridad biológica sin remedio: mujer como principio pasivo y varón como principio activo, como *energeia*, *dýnamis* en el proceso generador, lo cual se ha mantenido en amplios sectores del pensamiento moderno hasta

[1668] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo* II, 10, 83, 1-2
[1669] Cf. *The Human Condition*, Univ. Chicago Press 1974; versión castellana: *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993, p. 202.
[1670] B. CASTILLA, "Condición sexuada y fecundidad a imagen de Dios", p. 22.

llegar al feminismo *gender*. Para el estagirita, en la generación siempre se da un principio formal (*morphé*) y un principio material (*hýle*) dando lugar a su teoría hilemórfica que vertebra su pensamiento. Reproducimos un párrafo de quien ha sintetizado bien la visión aristotélica:

> "El carpintero que manipula la madera para construir un mueble se comporta como el principio activo que da forma a una materia pasiva, resultando un ser nuevo que es la cama. Si en analogía con la técnica aplicamos el esquema a la reproducción animal, el macho sería el principio activo que transmite la forma del nuevo ser en tanto que la hembra se limitaría a recibir pasivamente la semilla del varón (principio activo). La hembra es la materia y actúa como el surco que recibe la semilla de la que nacerá la planta. La hembra, por tanto, sólo aporta el lugar y la materia. Ambos principios, macho y hembra, activo y pasivo, materia y forma, son necesarios: el esperma que aporta el varón es como la energía (trabajo) del carpintero; «lo de la hembra», es decir, el residuo de la hembra o la secreción de la hembra es la materia de la que se forma el embrión"[1671].

La teoría hilemórfica ha ayudado mucho a la comprensión de la realidad en el pensamiento occidental a lo largo de la historia. Pero el hecho de que Aristóteles haya puesto, junto con Platón, las principales bases de nuestro pensamiento no infiere que todo en su postura fuera adecuado o libre de mejoría. Lejos de criticar aquí la teoría hilemórfica, sí que parecen desacertadas las conclusiones que de ella se han sustraído y que han formado un dualismo entre varón, como principio activo, enérgico, dinámico, positivo, y la mujer, como elemento pasivo, inerte, estático y negativo. Esta comprensión errónea ha sido uno de los grandes reproches del feminismo radical y del *gender* dirigido a la biología, al orden creacional y a la filosofía que ha recogido este dualismo[1672], pudiendo ser incluso el motivo por el que Simone de Beauvoir denunciaba que la mujer

[1671] JOSÉ SOLANA DUESO, "La construcción de la diferencia sexual en Aristóteles", *Revista Convivium*, nº 18 (2005), (pp. 23-45) p. 27.

[1672] El pensamiento moderno ha revitalizado aquella visión aristotélica que distancia al hombre y la mujer en funciones biológicas, no ya sólo diferentes, sino además distanciadas. Por ejemplo, según la línea hegeliana, el varón es racional, activo, dominante, apto para la actividad pública y, en oposición a él, la mujer es sentimental, pasiva, entregada, relegada al ámbito privado, cf. G. W. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México 1978, p. 113ss. Esta visión se ha trasladado a la dimensión biológica dando lugar a la confrontación dualista que comentamos. Cf. BLANCA CASTILLA, *¿Fue el hombre creado antes que la mujer?*, pp. 21-22.

representaba la alteridad frente al protagonismo del varón. Por ello, es necesario aquí también desterrar todo dualismo.

Este error, de origen aristotélico, se disipó a finales del siglo XIX al descubrir la fecundación en un sentido científico-biológico. En 1875 el zoólogo Oscar Hertwig y en 1876 el biólogo Herman Fol pusieron los primeros pilares para acabar con la teoría del principio activo masculino[1673]. Se fue demostrando que los dos gérmenes paterno y materno (gametos), presentándose tan distintamente, como óvulo y espermatozoide, son totalmente equivalentes y participan de igual forma en la constitución nuclear del embrión[1674]. Blanca Castilla ha subrayado que incluso "la ciencia ha demostrado que en el origen de un nuevo ser humano la mujer aporta más que el varón pues sólo de ella procede el ADN mitocondrial contenido en el citoplasma del óvulo"[1675], aunque, como ella misma reconoce, los prejuicios continúan y los tratados antropológicos no han terminado de desprenderse de esta supuesta pasividad femenina[1676]. Por todo ello, Castilla ha insistido con creces en "superar el prejuicio de la pasividad femenina"[1677].

De este modo, vemos que, la analogía corre entre lo antropológico y lo geológico. No es suficiente que el labrador arroje la semilla en cualquier tierra yerma sino en una tierra fecunda y fecundante, es decir, una tierra que, además de acoger la semilla, presenta de modo activo todo un dispositivo y un potencial de oxígeno, agua, sales, microorganismos, nutrientes, minerales, materia orgánica y otras propiedades que hacen posible la germinación de la semilla en esa *terra rubra*[1678] y que la siembra del sembrador no sea baldía. Por ello, así como en lo geológico la tierra presenta su principio activo,

---

[1673] Cf. ALBERTO GOMIS BLANCO, *La biología en el siglo XIX*, Akal, Madrid 1991, p. 11.
[1674] Cf. BLANCA CASTILLA CORTÁZAR, "Condición sexuada y fecundidad a imagen de Dios*"*, p. 14, nota 8.
[1675] *Id.*, p. 14.
[1676] Cf. *Id.*, p. 14; cf. BLANCA CASTILLA, "La supuesta pasividad de la mujer", *Siglo XXI: el siglo de oro de las mujeres*, Universitas, Madrid 2011, pp. 14-21: <http://arvo.net/hombre-mujer/la-supuesta-pasividad-de-la-mu/gmx-niv382-con10600.htm>
[1677] Cf. *Dignidad personal y condición sexuada*, pp. 141-146; *Antropología del amor*, pp. 182-183.
[1678] "Tierra roja". La rojez de la tierra es signo de su fertilidad para la actividad agraria. Además, como ya se ha señalado en el primer bloque, en la antigüedad se habló mucho de esta rojez de la tierra en relación con la creación carnal del hombre, pues "el Señor Dios modeló al hombre (*'âdam*) del polvo del suelo (*'adâmah*)" (*Gn* 2, 7). Por eso FLAVIO JOSEFO (cf. *Antiquitates iudaicae* I, 1, 2. 34) hace referencia a la raíz hebrea *'dm = Ser rojo* (rojez) para señalar la rojez la tierra virgen y verdadera. Por eso, el vulgo todavía llama *tierra virgena* a la tierra arcillosa y encarnada, para diferenciarla de la tierra negra, abonada y roturada, cf. A. ORBE, "Terra Virgo et flammea", *Gregorianum* 33/2 (1952), (pp. 299-302) pp. 300-301. Por tanto, esta raíz hebrea *'dm*, ser rojo, cuadra bien a la tierra y al hombre, cf. C. WESTERMANN, *'Adam*, en E. JENNI – C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento I*, Madrid 1978, col. 91; cit. en GONZALO ARANDA, "Corporeidad y sexualidad en los relatos de la Creación", *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, José M. Casciaro, Pedro-Juan Viladrich, Claudio Basevi, Gonzalo Aranda, Javier Escrivá-Ivars (eds.), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1989, (pp. 19-50) p. 27; cf. supra, nota 335.

también en lo antropológico la mujer no es únicamente un receptáculo dispuesto para la fecundación exógena por parte del varón, mientras el hombre tampoco es el único agente fecundante, es decir, el único principio activo en el proceso procreador. El acto natural y biológico de recibir la semilla masculina ya es un acto propiamente activo y una colaboración dinámica del organismo femenino, y por tanto fecundante.

7.3. Propuesta antropológica del Magisterio y conclusiones

¿Qué diríamos al contemplar la absurda escena de un labrador que un día siembra una semilla en el campo y a los pocos días, cuando ésta comienza a brotar en su primer tallo, aquél la arranca de mala gana? ¿No es análogamente sinsentido querer dar inicio libremente (o al menos poner los medios) a la posible existencia de una persona, y al mismo tiempo querer impedirla (*impediatur*)? ¿Acaso no denunciaba ya San Pablo VI esta sinrazón en aquel polémico número de su polémica encíclica[1679]? ¿Acaso no evidenciaba San Juan Pablo II el absurdo consistente en un enorme despliegue de posiciones opuestas que piden la represión de la natalidad[1680] mientras protegen a capa y espada el ecosistema?

Por otro lado, resulta una extraña paradoja que en un tiempo en que las organizaciones ecologistas están en alza, y que en la mayoría de las personas se suscita un deseo ecológico por el bien de nuestra Tierra, la única ecología que no logra imponerse es precisamente la relativa al cuerpo humano, más concretamente el de la mujer –en una época tan feminista– en sus funciones más delicadas y fecundas, las de engendrar[1681]. Se trata de una denuncia ya subrayada por el papa Francisco:

> "Es preocupante que cuando algunos movimientos ecologistas defienden la integridad del ambiente, y con razón reclaman ciertos límites a la investigación científica, a veces no aplican estos mismos principios a la vida humana"[1682].

[1679] Cf. *Humanae vitae* 14: "respuendus est actus… ut procreatio impediatur". Hay que reconocer que la polémica no estaba en la encíclica cuanto en la respuesta mediática sobre la encíclica, así como en ciertos sectores eclesiales.
[1680] Cf. SAN JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en un Congreso Internacional sobre «Ambiente y salud»* 5 (24-3-1997).
[1681] Cf. A. SICARI, *Breve catequesis sobre el matrimonio*, p. 100
[1682] *Laudato si'* 136.

Es, cuanto menos, contradictorio que el ecologismo defienda en ciertas dimensiones el carácter natural de las cosas y simultáneamente se dé la mano con los artificialismos del transhumanismo y posthumanismo, lo cual se debe a que es un producto de la mentalidad "ambientalista", divinizadora de la Naturaleza (medio)ambiental y demonizadora de la naturaleza humana, ésta última siempre denostada por toda (bio)ideología. También aquí se produce la involución gnóstica, pues lo que el cristianismo desmitificó –el culto a Gea como diosa– ellos lo vuelven a divinizar[1683].

Lo que aquí se ignora es el valor de la persona al tiempo que se absolutiza el valor de la creación y la Naturaleza, lo cual invierte el abismo de valores. Por ello, Blanca Castilla ha llegado a afirmar que "una persona vale más que todo el universo porque tiene un *esse* propio, como el universo en su conjunto, y además porque ese *esse* es de mayor categoría que el del Cosmos"[1684]. Según esto, se podría afirmar que las plataformas ecologistas que privilegian y anteponen el valor de la Tierra, el ecosistema y, en general, la Naturaleza, al valor del hombre, en realidad están reduciendo al hombre (y a sí mismos) no sólo por debajo de su propio valor humano sino, además, por debajo del valor del resto de cosas creadas, de inferior rango y dignidad. Olvidadizos de que la persona es lo más perfecto y noble en toda la naturaleza[1685] y olvidando igualmente que el hombre es *humus*, mientras se deshacen entre odas y amores a la Tierra y al universo los más radicales cantan un feliz exterminio del hombre:

> "En su forma más extrema, el ecologismo llega a sostener que el hombre como humano, es el máximo enemigo de la Naturaleza; y para protegerla, propone incluso la reducción de la población. Algunos sostienen que debería reducirse a menos de mil millones"[1686].

De aquí se deduce que ciertas plataformas de sesgo ideológico y movimientos ecologistas desean ciertos frutos selectos de la ecología, pero erradicados del tronco de la sana antropología. De este modo, lo peligroso del ecologismo no está en la ecología sino precisamente en el -ismo. Como hemos podido observar, el criterio para tratar este asunto sobre la mujer y la tierra en una misma semántica es el nexo que hay –precisamente aquí–

[1683] Cf. DALMACIO NEGRO, *El mito del hombre nuevo*, p. 264.
[1684] "Noción de persona y antropología transcendental", *Colloquia. Revista de Pensamiento y Cultura*, vol. 5, 2018, (pp. 53-78) p. 58.
[1685] Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 3: *"Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura"*.
[1686] DALMACIO NEGRO, *El mito del hombre nuevo*, p. 265.

entre antropología y ecología. El género humano es (de) tierra –muy a pesar de las pretensiones gnósticas y sus homólogos neognósticos– especialmente lo es la mujer por su naturaleza antropológica y competencia biológica. Por ello, por la correlación entre la tierra y la carne, el buen trato del hombre a la tierra es un signo de su buen trato al ser humano, en especial, al sexo femenino; es un espejo en el cual el hombre puede autocontemplarse. Lo análogo ocurre con el maltrato. Conviene aquí recordar unas palabras clave: "La relación que el hombre tiene con Dios determina la relación del hombre con sus semejantes y con su ambiente"[1687]. Por ello reflejó también el pontífice polaco: "En la raíz de la insensata destrucción del ambiente natural hay un error antropológico"[1688]. También su sucesor alemán reafirmó poco después esta conexión ecológica y antropológica: "El modo en que el hombre trata el ambiente influye en la manera en que se trata a sí mismo y viceversa"[1689]. Consecuentemente, Benedicto XVI habló de una "una ecología del hombre"[1690], expresión corroborada por la posteridad magisterial[1691]. En plena comunión y conexión con sus predecesores el Sumo Pontífice argentino se ha pronunciado *in extenso* sobre la ecología vista desde la lente antropológica sentenciando que en la ecología "no se puede prescindir de la humanidad. No habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología"[1692], pues resulta realmente cierto lo que el papa Francisco no se ha cansado de repetir a lo largo de su encíclica: "todo está conectado"[1693]. Todo esto hace más comprensible que San Juan Pablo II hablara de una "ecología humana"[1694].

Por todo ello, vincular el término "ecología" a la cuestión antropológica no es errado. La ecología procede, etimológicamente, de la palabra griega *oikós* (casa), por lo que ecología es "disciplina del hogar". Platón ya intuyó al hombre y lo humano como un microcosmos. Hay quienes han querido sintetizar en unas líneas el trasfondo de todas las intervenciones papales sobre esta ecología humana:

> "He aquí el problema: el hombre ha dejado de mirar al mundo como a un hogar y lo ha querido transformar en la cantera de una gran fábrica de

[1687] SAN JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en un Congreso Internacional sobre «Ambiente y salud»* (24-3-1997), 4.
[1688] SAN JUAN PABLO II, *Centessimus annus* 37.
[1689] BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* 51.
[1690] *Discurso de Reichstag*, Berlín, 22 de septiembre 2011.
[1691] FRANCISCO, *Laudato si'* 155.
[1692] FRANCISCO, *Laudato si'* 118.
[1693] *Id.* 16; 91; 117; 138; 240.
[1694] *Centessimus annus* 38.

> producción. Por eso, para hacer frente al desafío de una naturaleza degradada no son suficientes nuevas tecnologías. Se precisa a la vez una verdadera conversión que permita escuchar de nuevo el lenguaje del cuerpo, primer hogar del hombre. Solo quien se siente a gusto y presente al mundo con su cuerpo es capaz de entender que toda la naturaleza es su morada y aprende a respetarla como tal"[1695].

El Magisterio de la Iglesia ha demostrado claramente cómo este ecologismo antihumanista no es ecológico, destapando las razones para descifrar que esta falsa ecología se identifica con una milenaria misantropía, o incluso con una misoginia. Hay que recordar que el absoluto rechazo de la creación –típicamente gnóstico– se disfraza hoy de un ecologismo verde y de un proteccionismo climático que nada tienen que ver con la custodia y conservación del *ordo creationis*.

Bajo esta seña, cada vez resulta más evidente que las instituciones políticas están invadidas por el temor neomalthusiano de la superpoblación, sitiadas por el nuevo espíritu ecologista, amigo de la eugenesia humana (infantil y senil) y de la protección verde y animal, siempre profeta de calamidades, gustosamente pronosticador de catástrofes medioambientales en futuros próximos, tan ampliamente preocupado por el medioambiente y por las especies animales como extraordinariamente despreocupado y agresor del ser humano débil, tan activista en las denuncias de los desajustes climáticos como pasivo en la defensa de los derechos fundamentales del hombre como el derecho a la vida.

Este ecologismo neognóstico, bienvenido por el *gender*, ha encontrado su gran punto de apoyo en el problema climático, que retoma las ideas malthusianas, tan viejas como nuevas, sobre la insostenibilidad de la naturaleza y, por tanto, de la población. La estrategia ideológica está bien pensada. Ante el afán subjetivo de reducir la población, los poderes ideológicos y políticos se han aunado para buscar un culpable objetivo y a la vez impersonal y, por ende, no sujeto al Derecho ni al Código penal: el clima y el denostado "cambio climático" que trae pasa a ser el chivo expiatorio y el responsable de las calamidades existentes a las cuales los gobiernos y las plataformas ecologistas (abortistas y eugenistas) han de reaccionar objetiva y urgentemente. Este estado de alarma crea el

[1695] CARL ANDERSON – JOSÉ GRANADOS, *op. cit.*, p. 16.

escenario necesario que justifica aquellas legislaciones que buscan el fin de la vida humana débil.

Por ello, en el ecologismo, las frecuentes catástrofes medioambientales resultan ser más una esperanza que un pronóstico, lo cual cuadra bien con la mentalidad gnóstica y existencialista. Así, una ecología que no sanea deviene en polución, constituyéndose en su opuesto (*corruptio optimis pessima*). A partir de aquí cabría preguntarse hasta qué punto es verdadera aquella aparente sensibilización de los actuales gobiernos y plataformas ecologistas que, por un lado, discursean en la ensoñación gnóstica de un ecologismo que empieza y acaba en un supuesto amor a lo verde, que alardean públicamente promesas de "armonía con la naturaleza"[1696], que incluso crean nuevos ministerios "para la transición ecológica" y, por otro lado, al mismo tiempo confeccionan leyes que olvidan la dignidad humana, desechan la cuestión antropológica, atentan contra la naturaleza misma del hombre en la multiplicidad de sus dimensiones y en su carácter más sagrado: la misma vida. La fórmula gnóstico-ecologista de los actuales gobiernos consiste, por tanto, en la protección de la natura medioambiental y la aniquilación de la *natura hominis*.

La evidencia se deja ver sola, el ecologismo desconectado de una adecuada antropología transparenta más una misantropía que una ecología o que cualquier antropología. Como conclusión última, volvemos a la misma idea del Magisterio: sólo hay sana ecología desde una santa antropología. No hay otro modo.

[1696] Cf. *Discurso de investidura fallida de Pedro Sánchez*, Congreso de los Diputados, Madrid 22 de julio de 2019. Curiosamente, esta expresión es la misma de un texto gnóstico que aconseja estar "en armonía con la naturaleza", cf. *Evangelio de María* 8, 8-9, en *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi II*, p. 133.

CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas se ha podido constatar que los interrogantes que nos planteábamos en la introducción estaban justificados. La intuición original que nos movió sobre la relación y coincidencia en ciertas dimensiones clave de ambas antropologías se ha ido evidenciando conforme hemos avanzado hasta llegar a descubrir incluso otros puntos de encuentro que ni siquiera sospechábamos en un principio. Como se ha ido señalando en puntos concretos, existen ciertas estructuras gnósticas que, no sólo se conectan con los actuales patrones *gender*, sino que además se reavivan dentro de las teorías antropológicas de género, lo cual evidencia con mayor claridad la necesidad de este análisis.

Ciertamente, como se ha ido exponiendo, la antigua antropología gnóstica y la antropología de las nuevas teorías *gender* denuncian marcos históricos, estilos, conceptos, modos, intereses muy diversos, propios de su cultura y época, pero que comparten y convergen en una idea muy similar de hombre. Fue esta cuestión antropológica la que nos llevó a confrontarlas y verificar sus semejanzas. De hecho, el estudio conjunto de ambas nos ha capacitado para entender mejor ciertos puntos de sí mismas que pueden resultar más complejos al tomarlos aisladamente. Así, hemos hallado algunos puntos de encuentro que facilitan la comprensión de ambas antropologías y su puesta en común, lo cual cumple las primeras suposiciones de las que partíamos. Estos puntos son:

- Un racionalismo subjetivista que desemboca en lo irracional y que juzga toda la realidad independientemente de la naturaleza que la define.

- La dificultad y el abandono para asumir la realidad natural y su carácter noble, ya sea por su índole material, biológica o sexual.

- La cosificación y minusvaloración de la corporeidad personal.

- La denigración del sexo femenino a costa de la promesa de su liberación.

- La centralidad del yo que desfigura toda la realidad circundante.

- La perversión del lenguaje ambiguo y confuso que, desde las palabras, pretende modificar o performar la realidad que desdice sus postulados.

- La afirmación de que existen naturalezas humanas más perversas que otras, ya sea por genética o sexo (género), ya sea por esencia (gnosticismo).

- Un existencialismo nihilista como hilo conductor que menosprecia la vida y desea la muerte.

- La actualización y perfecta inserción de las antiguas concepciones gnósticas en los moldes del género. El *gender*, ayudado de las tecnologías asociadas al transhumanismo y el poshumanismo, ha facilitado un cumplimiento significativo de antiguas esperanzas gnósticas.

La naturaleza de este maridaje y la aparición continua de ciertos términos, temas, equívocos, polémicas y puntos sensibles que han ido surgiendo requería una aclaración antropológica actualizada que hemos desarrollado desde la referencia de la antropología cristiana que, desde los primeros siglos, se ha mantenido estable y unánime hasta nuestros días. No ha sido la cristiana una perspectiva referencial sin más, pues hemos podido contemplar con asombro la capacidad de esta antropología, no únicamente para contrastar (aquellas) antropologías, sino además para arrojar luz y racionabilidad, para tratar desde los misterios antropológicos más transcendentales y complejos hasta las realidades humanas más cotidianas y básicas.

Por otro lado, no son pocas las cuestiones que, en relación con este tema, merecerían un estudio aparte. Dado que el viejo gnosticismo se renueva en cada ideología actual, tomando de cada una nuevos impulsos para sus antiguos cometidos, quizás ya sean muchas las investigaciones que estudian el gnosticismo en sí mismo como un problema únicamente de la antigüedad y sea oportuno empezar a indagar con seriedad en qué formas concretas, en qué sectores de la sociedad (educación, sanidad…) y en qué ideologías actuales el gnosticismo recobra vida. Es cierto que cada vez más estudios apuntan a estas conexiones, pero creemos conveniente hilvanarlo mejor con movimientos bioideilógicos actuales como el ecologismo, el catastrofismo, el animalismo, la eugenesia en sus distintas vertientes, el anarquismo o anticapitalismo, el neoliberalismo y otros -ismos que no cesarán de emerger mientras no cesen ciertos razonamientos ideológicos. A lo largo de estas páginas hemos tocado brevemente aspectos de estos sistemas que merecerían ser tratados con mayor profundidad. De modo semejante, consideramos necesaria una profundización mayor en la investigación sobre la relación de la antropología de género con otras antropologías e ideologías que van surgiendo, tales como el transhumanismo. También hemos ofrecido algunas páginas que evidencian este vínculo y que, sin duda, requieren una indagación mayor.

REFLEXIONES FINALES

Aunque las reflexiones antropológicas, académicas y personales engendradas a partir de esta investigación merecerían, sin temor a exagerar, otra obra aparte, podemos reseñar sintéticamente una serie de reflexiones que han ido brotando de forma intermitente a lo largo del trabajo.

Todo lo dicho no es más que un esbozo de todo cuanto merecería ser dicho. El estudio comparativo de la antropología gnóstica y la del género nos empuja a convencernos de que, así como se da un abismo en la diferencia intelectual entre los gnósticos de ayer y los ideólogos *gender* de hoy, hay que reconocer igualmente que la contemporánea antropología de género es, con semejante diferencia abismal, más nociva, ya que ésta se propone y ejecuta –cortesía de la tecnocracia y las nuevas políticas liberalistas– lo que a los gnósticos, en el colmo de sus disparates, todavía ni se les ocurría. ¿Qué quiere decir esto? A nuestro juicio, que lo llamativo no es simplemente que el gnosticismo siga vivo en formas nuevas (lo cual ya constituye un serio reto), sino que el género lo ha resucitado e impulsado en su facción más tendenciosa y siniestra, que el género se ha convertido en el peor mal global de la humanidad en la historia, y está presente en los hogares, escuelas, hospitales, parlamentos, leyes, centros comerciales, en las mentes incapaces de muchas personas inocentes y en el maletín totalitario de otros tantos gobernantes.

Sin embargo, a pesar de la gran complejidad y gravedad de la situación, no somos pesimistas. Estamos ante otra (bio)ideología histórica más que vence momentáneamente pero no convence; todavía no ha aportado razones válidas ni argumentos intelectuales para convencer racionalmente de su legitimidad. Esta victoria del género ha sido pírrica, esto es, en ella ha perdido más que ganado. Por ello partimos de la convicción de que la teoría *gender* está necrosada[1697] en sus argumentos, en sus fundamentos, en sus razones, en sus intenciones, en sus leyes, en su afán por el dinero. Tanto ha devastado a su paso y tanta muerte ha generado que ésa ha sido su muerte y su legado. Murió de muerte, pues como ya dijo San Agustín, "la muerte no te causa la muerte si no eres tú muerte para ti

[1697] Cf. P. BEATRIZ PRECIADO, "Necroliberalismo", *Un apartamento en Urano*, pp. 148-150. Este capítulo, algo infantil en su forma, consistente en la enumeración de ocurrentes palabras antecedidas por el término griego "necro" a modo de prefijo, es enfocado realmente como crítica a la estructura capitalista, aunque quizás no deje de ser más que un autorretrato de la ideología a la que pertenece el autor, pues "de lo que abunda en el corazón habla la boca" (*Mt* 12, 34).

mismo"[1698]. Al género cabría aplicar aquellas primeras palabras de Cicerón dirigidas a un Catilina sentenciado a muerte a causa de la trama de muerte que él mismo conspiró previamente: "Usque tandem abutere Catilina patientia nostra…?" ¿Hasta cuándo va a abusar el *gender* de nuestra paciencia? ¿Cómo pretendía la semilla de la muerte persistir en el reino de la vida y en el curso de la historia? ¿No será como aquella manzana podrida desde el principio que ha podrido todas las que estaban a su alrededor? ¿No será como un cáncer que está ya localizado y dominado, pero sigue dando coletazos de muerte y hay que seguir luchándolo? ¿No será como aquella gran estatua con pies de barro, piernas de hierro, caderas de bronce, pecho y brazos de plata y cabeza de oro que se cae por el propio peso de su estructura al toque de una pequeña piedra[1699]: la pequeñez y fragilidad de la realidad natural? ¿No será como aquel Amán que preparaba una horca para el inocente Mardoqueo y acabó colgado en su propia muerte?[1700] ¿No será como aquellos dos ancianos que perecieron en su propia horca al pretender sembrar la muerte en la justa Susana?[1701] Cosechando lo mismo que ha sembrado, esta teoría no tiene ningún futuro.

Las herejías de los primeros siglos, en cuanto exposición sobre la fe cristiana, eran principalmente teológicas y redundaban en lo antropológico. Pero esas herejías de ayer parecen desdoblarse en las ideologías de hoy; aquéllas eran teológicas, éstas son antropológicas, aunque como ya hemos señalado el error teológico se extiende hacia lo antropológico y el error antropológico redunda en lo teológico. ¿Contra qué dogma se erigen las ideologías de hoy? No se trata del dogma cristiano, pues para ser hereje hay que ser creyente, sino del dogma y patrimonio común de la razón, del recto discurrir, la *recta ratio*.

Por ello, hemos expuesto algo del *modus essendi et operandi* del género, pero seguimos sin lograr (re)conocer su *modus rationandi*. De hecho, si la teoría de género abundara en racionabilidad no sería necesario recurrir a otras vías legislativas para reconocer una autoridad que por sí sola debería manifestarse desde la razón. Por ello, cuando lo ideológico es absorbido por lo político, cuando se entra a legislar cualquier forma de pensamiento ideológico se le sustrae paralelamente e *ipso facto* todo posible signo de verificabilidad racional, pues, por la imposibilidad de sostener racionalmente

[1698] *Sermo* 335B, 4.
[1699] Cf. *Dn* 2, 29-47.
[1700] Cf. *Est* 7.
[1701] Cf. *Dn* 12; cf. HIPÓLITO, *In Danielem* I, 18, 4. Comenta Hipólito que, así como en el paraíso el diablo se escondió en la serpiente para arruinar a Eva, así también en aquel jardín se escondió en aquellos ancianos para hacer lo propio con Susana: en definitiva, sembrar la muerte.

una ideología, se impone *a lege* todo el peso de la autoridad que escasea *a ratione*. En otras palabras, resulta inútil imponer desde el terreno de la ley lo que, por falta de fundamentos racionales, queda desamparado previamente desde el fuero de la razón, olvidando que toda ley rige y exige una *ratio*. Como se ve, el recurso a la sola razón –al racionalismo– acaba sin razones para sostenerse, y urge el recurso a la ley. Lo que pretendía ser una ley, por su falta de razón, acaba siendo una falacia *ad auctoritatem*. Así, desde el eco de unas palabras de Zenón, y ratificadas por Cicerón: "Quod ratione utitur, id melius est quam id, quod ratione non utitur"[1702], por lógica nos queda que esta teoría es peor por la ausencia de su uso de razón. Ante esta carencia de razón, no podíamos ofrecer estas páginas sino desde la razón y desde la razonabilidad de la fe, pues, según Cicerón "omnia quae rationem habent praestent iis quae sint rationis expertia"[1703]. Esta batalla consistente en esquinar la razón es lo que ya denunciaba con cierta profecía Chesterton a comienzos del siglo XX: "La humanidad moderna, toda ella, está en verdadera pugna con la razón. Y la torre ya está bamboleándose"[1704].

Pero, paralelamente a esta laguna racional, hay otra carencia que emerge consecuentemente. Se trata de la falta de amor. En casi todos los textos de género y/o feministas se echa de ver muy frecuentemente esta palabra, y cuando aparece es para malearla. Por ello, no nos resulta casual que ambas lagunas se encuentren, pues como expresó el gran literato ruso del siglo XIX: "Donde no hay amor tampoco hay razón"[1705]. Con los mismos motivos de trasfondo, hubo quien más de un milenio y medio antes que Dostoievksy escribió:

"Quippe res Dei ratio, quia Deus, omnium conditor, nihil non ratione prouidit, disposuit, ordinauit; nihil non ratione tractari intellegique uoluit. Igitur ignorantes quique Deum rem quoque eius ignorent necesse est"[1706].

"Sin duda alguna, la razón es una cosa de Dios, porque Dios, creador de todo, no previó, ni dispuso, ni ordenó nada sin la razón; quiso que nada fuese tratado y entendido sin la razón. Por consiguiente, es inevitable que todos los que ignoran a

[1702] SVF I, 111; CICERÓN, *De natura deorum* II, 21; Harris Rackham (english trans.), Harvard University Press 1967: "Lo que utiliza la razón es mejor que lo que no utiliza la razón".
[1703] *De legibus* II, 7, 16: "Todas las cosas que tienen razón son superiores a las que carecen de ella".
[1704] *Ortodoxia*, p. 33.
[1705] FIODOR DOSTOIEVSKY, *Memorias del subsuelo*, p. 117.
[1706] *Tertuliano, De paenitentia* I, 2-3.

Dios ignoren también una cosa de Dios
[como es la razón]".

Por ello, por esta laguna racional, únicamente la teoría de género, unida al feminismo radical, es capaz de protestar con vehemencia por la violencia contra la mujer y la dignidad de la misma y, al mismo tiempo, apoyar desaforadamente el aborto en el que mueren millones de niñas. Únicamente algunos sectores de la ideología de género, como el lobby LGTBI, son capaces de participar de las mismas políticas totalitarias y eugenésicas que la ideología nazi llevaba a cabo sobre enfermos, judíos, cristianos, gitanos y homosexuales. De nuevo, con más incoherencia que paradoja, sólo la ideología de género, vocera de la cultura gay, es capaz de participar de aquellas políticas dictatoriales que los comunistas y castristas de Cuba ejercían sobre los homosexuales. Únicamente la herejía gnóstica era capaz de disertar sobre la perfección en medio de sus depravaciones existenciales. No logramos hallar por ningún lado la razón, la lógica de esta grave, pero legal incoherencia.

Ya el Nuevo Testamento manifiesta que a quien no teme a Dios tampoco le importan los hombres[1707]. De forma análoga, "quien quiera honrar a Dios, ha de honrar al hombre"[1708]. Por ello, quien, disertando del ser humano, trata de silenciar esta relación o la expresa deforme, como es el caso del género y del gnosticismo respectivamente, bien podría decirse que, lejos de dos antropologías, presenta dos misantropías en virtud de lo que priva al hombre.

Queridos amigos afines a la ideología de género: no caigan en la tentación de ofenderse si en estas páginas hemos desarrollado una crítica sobre el género, entre otras corrientes. No hubo sólo para ustedes; el mismo que las escribió fue duramente aleccionado y beneficiado en su transcurso. Tan aleccionado que hubo momentos en los que no deseó investigar más; tan beneficiado porque, sin embargo, prosiguió en la ardua tarea de descubrir notables contradicciones en la propia vida, diagnosticarlas e intentar reconducirlas. Tanto ha sido así que los beneficios personales han sido mayores que los largos esfuerzos académicos y logísticos empleados. La verdad, aunque siempre dulce, también tiene su rostro áspero para todos. Apelamos a la razón, no a la discordia. Recuerden que en una refutación razonable de cualquier doctrina se cuestiona el pensamiento o las mismas acciones, y que nunca se dirige a la ofensa de la persona.

[1707] Cf. *Lc* 18, 4.

[1708] A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, p. 95.

Discutir reflexivamente con alguien sobre sus principios nunca constituyó violencia ni ataque contra la persona. De hecho, la historia del pensamiento corrobora un sinfín de debates constructivos de este tipo que han hecho crecer a la humanidad.

De modo similar, sería erróneo inferir que, por el hecho de contrastar la antropología de género con la antigua antropología gnóstica herética, estaríamos contribuyendo a diagnosticar el género como herejía, aunque algunos así lo pudieran considerar. No contrastamos el carácter herético, el cual sólo lo tenemos garantizado del gnosticismo, sino el carácter común de ciertos errores que creemos presentes en ambos sistemas. Del cotejo de ambos elementos no se sigue su equiparación nivelada de todas sus partes y atributos. De hecho, hicimos hincapié en el carácter herético del gnosticismo y lo que consideramos el carácter errático del género; por tanto relacionables, pues como decía San Agustín: "En efecto, no todo error es una herejía, aunque toda herejía, por situada en el vicio, no puede dejar de ser una herejía por algún error"[1709]. De este modo, únicamente nos movió dilucidar el error que desde el principio nos resultaba común a ambas antropologías, y finalmente lo hemos identificado. No sólo dilucidarlo, sino condenar duramente el error y corregir dulcemente al autor[1710]. Al modo agustiniano nos acercamos hoy a ustedes, amigos de la teoría *gender*, invitándoles a que participen del Logos[1711] de la creación y de la verdadera razón, un lógos que crea *dia-lógos*[1712]. Vamos juntos en el mismo barco, en la nave de la humana existencia y en la misma dirección. ¿No nos conviene comprendernos en esta travesía para no naufragar? ¿No nos apela buscar juntos lo que juntos ansiamos? ¿No nos motiva arribar unidos al puerto de la Verdad? Por ello, estas páginas no van dirigidas sólo hacia la ideología de género sino como una interrogación hacia cualquier género de ideología, como propuesta a todo error común y frecuente de todo ser humano que continuamente tropieza y aprende.

Durante la historia ha quedado demostrado que toda ideología es una huida a buscar las causas reales y esenciales de un problema, una tendencia a darles una solución frívola. Ciertamente, el *gender* y el feminismo radical son una tapadera para no investigar seriamente en los problemas reales que atañen a la homosexualidad, a la relación hombre-mujer, a la violencia contra la mujer, a lo que concierne a la vida. ¿Por qué no propone el

[1709] SAN AGUSTÍN, *De haeresibus*, praef. 7.
[1710] Como San Agustín proponía: reprender con dulzura y sin crueldad a los maniqueos en su error; véase al comienzo de su *Contra Epistulam Fundamenti* 1-2.
[1711] Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso de Ratisbona* (últimas frases), 12 de septiembre de 2006.
[1712] Cf. BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate* 4.

feminismo radical, por ejemplo, un programa de investigaciones sobre la influencia del alcoholismo, de la drogadicción, de la pornografía, de la ludopatía, de patologías psicológicas y psiquiátricas, sobre el maltrato y violencia contra la mujer? Pero siempre será más fácil omitir estas investigaciones y culpar al sexo masculino de un gen maltratador. ¿Por qué no propone el lobby LGTBI otro programa de investigaciones sobre las secuelas y consecuencias de una sociedad donde se sufre una ausencia creciente de la paternidad? Nos consta que esto ya se está haciendo[1713], pero no por parte del género. Las grietas (antropológicas, históricas, sociales, existenciales, personales) se remedian cuando se atiende a su raíz, su causa (αἰτία), no cuando se recubren de un brochazo de pintura ideológica. Esto no sólo es fundamental para el feminismo radical o el género, sino para todo movimiento y para la vida de cada persona. Por tanto, nos incluimos sin problema en esta tarea tan aconsejable para todos.

Mucho se ha hablado en estas páginas sobre la naturaleza. Y estamos convencidos de que es el punto de inflexión y eje de interpretación para la antropología gnóstica y de género. Durante un periodo considerábamos que la naturaleza constituye *per se*, en todo su rigor, el argumento más imponente contra los desvaríos que afectan a la antropología. Pero, por otro lado, nos vamos inclinando a asegurar algo que incluso podría desbaratar todo lo expuesto anteriormente: a la teoría de género no se le rebate con argumentos verbales, seguramente muy válidos todos, sino a través de la vida misma coherentemente vivida. Después de tantas palabras, nos parece más bien que la frescura de una vida alegre vivida *sencillamente* (ἁπλῶς[1714]) y acorde con la naturaleza compone el verdadero argumento irrefutable.

Cuando el género se adentra en el campo de la metafísica y la ontología comete un craso error al pretender simultáneamente escudar un sistema que niega la misma

[1713] Cf. FRANCISCO, *Amoris Laetitia* 176-177; *Patris Corde* (8 de diciembre de 2020); CLAUDIO RISÉ, *Il padre. L'assente inaccettabile*, Ed. San Paolo 2013; MARCO ERMES LUPARIA, *Dov'è mio padre? Dalla paternità dell'uomo alla Paternità di Dio*, Lateran University Press 2016; PAUL JOSEF CORDES, *L'eclissi del padre. Un grido*, Marietti 2002; A. SCOLA, *Hombre-mujer. El Misterio nupcial*, pp. 307-312; MARÍA CALVO CHARRO, *Alteridad sexual. Razones frente a la ideología de género*, pp. 117-156; MARTA ALBERT MÁRQUEZ, "Distorsión de la maternidad y la paternidad", *Actas del Congreso "50 años de mayo del 68"*, vol. I, UFV, 8-10 de noviembre de 2018, pp. 79-100.

[1714] E. ROMERO POSE ya dedica un apartado en su artículo a la sencillez como auténtico antídoto contra cualquier tipo de gnosis y sectarismo, "El pensamiento teológico de San Ireneo de Lión. El gnosticismo, madre de todas las sectas", pp. 598-600, donde encontramos frases como las siguientes: "El adverbio *haplós* (*sencillamente*) mucho indicaba contra los gnósticos", p. 598; "Sólo con la sencillez se llega a *todos*. Los gnósticos y sectarios están atentos a los *pocos*", p. 598; "La simplicidad es la mejor de las garantías de la verdad", p. 599; "La *sencillez* es una característica creatural que no pueden acoger de buen grado los que no tienen como buena la creación. Los que desprecian lo creado no pueden discurrir por los senderos de la *sencillez*", p. 599. Etc.

metafísica y la ontología. Es como aceptar una dimensión que niega las coordenadas de lo que se viene postulando. Por tanto, se modifica esa dimensión a las propias hechuras para poder insertarla dentro del propio molde. ¿Qué queremos decir? No tiene sentido recurrir a la ontología si ésta es maquillada y recubierta bajo el manto *gender*. Así habrá una ontología que sostenga los postulados *gender*. Sus intentos son reconocibles pero infecundos.

La corriente gnóstica ha sido ampliamente criticada por una gran mayoría de estudiosos dentro del sector filosófico, salvo raras excepciones. Son muchos los que la han criticado con fiereza desde distintas perspectivas, aunque existe una sutil tentación a caer en ella en lo fáctico a la par que se la rechaza en lo teórico. ¿Qué quiere esto decir? Una gran mayoría, lejos de posicionarse explícitamente con ella, la juzga perniciosa, pero muchos de éstos participan de sus postulados implícitamente y a veces inconscientemente hasta llegar a reavivarla y hacerla tan actual como en el pasado. No resulta una broma aquello de la tentación gnóstica con que titulan sus trabajos Romero Pose y Romano Penna. ¿En qué consiste la tentación gnóstica hoy? ¿Quién es el gnóstico hoy? Consiste en defender parcialmente el cristianismo y, al mismo tiempo, trivializarlo y reducirlo a unos ciertos valores y costumbres que lo desdicen, consiste en un cristianismo absolutamente razonado y descristianizado, sin espíritu, un cristianismo que –lejos de buscar la santidad– promueve el bien del hombre (¿cómo no?) y flirtea con otras corrientes de tipo (pseudo)religioso, filosófico, ideológico, político que desmienten una rígida, radical y arcaica centralidad de Cristo en la vida del cristiano. De este modo, el gnóstico es aquel cristiano que ya ni sabe por qué es cristiano pues bien podría ser perfectamente otra cosa si las circunstancias se lo brindaran, aquél cuya vida no predica tanto el cristianismo como sí una buena ciudadanía, aquél que alardea de valores pseudocristianos, aquél que es cristiano pero comulga hasta cierto punto con afirmaciones concretas del Credo y antepone sus finos razonamientos a ciertos principios esencialmente cristianos evitando el extremo de la radicalidad, aquél que es capaz de compatibilizar el cristianismo con costumbres éticas o existenciales opuestas al mismo, aquél que abunda en sabiduría y ciencia (*sapientia*, *scientia*) pero que escasea del sabor y la alegría del encuentro amoroso con Dios, aquél que dice confiar (su vida) en Dios pero ata cabos resistiéndose a los designios inesperados de la Providencia y poniendo todas sus fuerzas para que se cumplan, más bien, aquéllos gestados en su razón.

Así, el *gender* se ha sumado a la tentación gnóstica que radica en dejar escapar la esencia y quedarse en las formas, desechar el *logos* e instalarse en el *ethos*, defenestrar el amor y codiciar la ciencia vacía. Tanto el gnosticismo como el *gender* pusieron toda su "fe" en el conocimiento olvidando que "sólo el amor es digno de fe". A propósito de unas líneas de San Ireneo, Antonio Orbe ya afirmó que "lo que hace perfecto al hombre no es la Gnosis, sino la caridad. La caridad, ante todo, con el Creador, a que sigue la caridad con el prójimo"[1715]. En esta misma línea, con mucha razón Benedicto XVI ha denunciado este error tan pasado como presente: "No es la ciencia la que redime al hombre. El hombre es redimido por el amor"[1716]. Por ello, advertía San Pablo a los Corintios: "La ciencia (*gnôsis*) hincha, el amor edifica. Si alguno aparenta conocer algo, eso significa que aún no conoce como es debido. Si alguno ama a Dios, ese tal es conocido por él"[1717]. Al hilo de esta sentencia paulina, San Ireneo apostilla: "Es mejor y más útil ser incultos e ignorantes y acercarnos a Dios por el amor, que considerarnos profundamente instruidos e informados y blasfemar así contra nuestro Señor"[1718]. De modo similar se refleja en aquella máxima bien célebre de San Ignacio de Loyola: "No el mucho saber harta y satisface el ánima, sino el sentir y gustar de las cosas internamente"[1719], poco entendida entre mentes gnósticas de ayer y hoy siempre ávidas de saber, distraídas por la adquisición del conocimiento y, a su vez, extrañas al amor. A unos alaba y a otros desacredita San Juan de la Cruz: "[Muchos espirituales] pueden entender poco y amar mucho, y [otros] pueden entender mucho y amar poco"[1720]. Benedicto XVI insistió en que el verdadero conocimiento está en la caridad: "La caridad no excluye el saber, más bien lo exige, lo promueve y lo anima desde dentro. El saber nunca es sólo obra de la inteligencia. Ciertamente, puede reducirse a cálculo y experimentación, pero si quiere ser sabiduría capaz de orientar al hombre a la luz de los primeros principios y de su fin último, ha de ser «sazonado» con la «sal» de la caridad. Sin el saber, el hacer es ciego, y el saber es estéril sin el amor"[1721]. Ante tanta avidez (neo)gnóstica por la ciencia y el conocimiento

[1715] *Teología de San Ireneo IV*, p. 159.
[1716] *Spe salvi* 26; cf. *Discurso a los participantes en la XIV Asamblea General de la Academia Pontificia para la Vida*, 25 de febrero de 2008.
[1717] *1Co* 8, 1-3: "ἡ γνῶσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ· εἴ τις δοκεῖ ἐγνωκέναι τι, οὔπω ἔγνω καθὼς δεῖ γνῶναι· εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν Θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ".
[1718] AH II, 26, 1.
[1719] *Ejercicios Espirituales* 2, en *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1963, p. 197.
[1720] *Cántico Espiritual* 26, 8. Los corchetes son nuestros.
[1721] *Caritas in Veritate* 30.

(*gnôsis*), el cristiano únicamente se complace en la Ciencia de la Cruz[1722] y en no conocer más que a Cristo crucificado[1723].

Afirmaba Zubiri en el prólogo a una obra que "se puede, en efecto, atesorar toneladas de conocimientos filosóficos y no haber rozado ni tan siquiera de lejos el más leve vestigio de auténtica vida filosófica"[1724]. Tal es el caso de un gnosticismo que luchaba por conocer y saber ávidamente, haciendo de su *gnôsis* su tabla de salvación y fuente de liberación. Tal es, igualmente, el caso de eruditos y estudiosos antropólogos que, sin dar todavía en el clavo de la esencia y del corazón humano, cargan con incontables conocimientos sobre su especialidad de forma vitalicia, como aquel Sísifo que no cesaba de cargar aquel gran fardo que constituía su esclavitud y su castigo más que su liberación y su honra. Por ello, para poner broche, damos precisamente la razón, no sin paradoja, a un fragmento gnóstico que testimonia que "hay hombres que recorren grandes trayectos y no llegan a ningún lugar"[1725].

[1722] Cf. SANTA TERESA BENEDICTA DE LA CRUZ (EDITH STEIN), *Kreuzeswissenschaft – Studie über Joannes a Cruce*; versión castellana: *Ciencia de la Cruz. Estudio sobre San Juan de la Cruz*; Lino Aquésolo Olibares (trad.), Monte Carmelo, Burgos 2000.
[1723] Cf. *1Co* 2, 2.
[1724] XAVIER ZUBIRI, en PASCAL, *Pensamientos. Selección de Xavier Zubiri*, Alianza, Madrid (2004) 2009, p. 8.
[1725] *Evangelio de Felipe* 63, 17-18; *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi II*, p. 35.

BIBLIOGRAFÍA

Biblografía gnóstica, patrística y concerniente a ambas

Fuentes patrísticas primarias

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, en *Obras completas de San Agustín II*; Ángel Custodio Vega (trad.), BAC, Madrid 1974;

Contra Epistulam Fundamenti, en *Obras completas de San Agustín XXX*; Pío de Luis Vizcaíno (trad.), BAC, Madrid 1986;

Contra Faustum Manichaeum, en *Obras completas de San Agustín XXXI*; Pío de Luis Vizcaíno (trad.), BAC, Madrid 1993;

De anima et eius origine, *Obras completas III*; Mateo Lanseros (trad.), BAC, Madrid 1963;

De Civitate Dei, *Obras completas XVI y XVII*; Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero (trads.), BAC, Madrid 2000.

De haeresibus, en *Obras completas XXXVIII*, Teodoro Calvo Madrid (trad.), BAC, Madrid 1990;

De natura boni contra manichaeos, en *Obras completas III*; Mateo Lanseros (trad.), BAC, Madrid 1963.

De natura et gratia, en *Obras completas VI*; Victorino Capánaga (trad.), BAC, Madrid 1956;

De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manichaeorum, en *Obras completas IV*; Teófilo Prieto (trad.), BAC, Madrid 1956.

De utilitate credendi; en *Obras completas IV*, traducción de un padre agustino, BAC, Madrid 1956;

De vera religione; en *Obras Completas IV*; Victorino Capánaga (trad.), BAC, Madrid 1956;

De Trinitate, en *Obras completas V*; Luis Arias (trad.), BAC, Madrid 1956;

Enarrationes in Psalmos 90, II; en *Obras completas XXI*; Balbino Martín Pérez (trad.), BAC, Madrid 1966;

In Epistolam Ioannis ad parthos, en *Obras completas XVIII*; Pío de Luis Vizcaíno (trad.), BAC, Madrid 1985;

In Ioannis evangelium tractatus, en *Obras Completas XIII*; Teófilo Prieto (trad.), BAC, Madrid 1955;

Sermo 51, en *Obras completas X*; Pío de Luis Vizcaíno (trad.), BAC, Madrid 1983;

Sermo 72/A; en *Obras completas X*; Pío de Luis Vizcaíno (trad.), BAC, Madrid 1983;

Sermo 341; en *Obras completas XXVI*; Pío de Luis (trad.), BAC, Madrid 1985.

- ATENÁGORAS, *Legatio pro christiani*, en *Padres Apostólicos y Apologistas griegos*.

- *Carta a Diogneto*; Juan José Ayán (trad.), BPa 50, Ciudad nueva, Madrid 2000.

- *Carta a los Corintios*; Juan José Ayán (ed.), FuP 4, Ciudad nueva, Madrid 1994.

- CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Demetrianum*, Juan Antonio Gil-Tamayo (ed.), BAC, Madrid 2013.

- CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis* 16, 6; Jesús Sancho Bielsa (trad.), BPa 67, Ciudad nueva, Madrid 2006.

- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata I*; Marcelo Merino Rodríguez (ed.), FuP 7, Ciudad nueva, Madrid 1996;

Stromata II-III; Marcelo Merino Rodríguez (ed.), FuP 10, Ciudad nueva, Madrid 1998;

Stromata IV-V; Marcelo Merino Rodríguez (ed.), FuP 15, Ciudad nueva, Madrid 2003;

Stromata VI-VIII; Marcelo Merino Rodríguez (ed.), FuP 17, Ciudad nueva, Madrid 2005;

Pedagogo, Marcelo Merino Rodríguez y Emilio Redondo (eds.), FuP 5, Ciudad nueva, Madrid 2009[2];

Excerpta ex Theodoto, *Eclogae propheticae* y *Hypotyposeis*; Marcelo Merino Rodríguez (ed.), FuP 24, Ciudad nueva, Madrid 2010;

- CLEMENTE DE ROMA, *Carta a los Corintios* y *Secunda Clementis*; J. J. Ayán (ed.), FuP 4, Ciudad nueva, Madrid 1994.

- *Constituciones Apostólicas*; Juan José Ayán (ed.), BPa 82, Ciudad nueva, Madrid 2010.

- *Didaché*, Juan José Ayán (ed.); FuP 3, Ciudad nueva, Madrid 1992.

- EPIFANIO DE SALAMINA, *Panarion*; Giovanni Pini (ed.), vol. I, Morcelliana, Brescia 2010; vol. II, Morcelliana, Brescia 2016.

- *Epístola del Pseudo-Bernabé*; Juan José Ayán (ed.), FuP 3, Ciudad nueva, Madrid 1992.

- EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*; Argimiro Velasco Delgado (ed.), vols. I y II, BAC, Madrid 1973;

Praeparatio euangelica; Jesús-Mª Nieto Ibáñez (trad.), vol. 1, BAC, Madrid 2011.

- FÍRMICO MATERNO, *De errore profanarum religionum*, Robert Turcan (ed.), Les Belles Lettres, Paris 2002.
- GREGORIO DE ELVIRA, *Tractatus de libris sanctarum Scripturarum* XIV, 8; Joaquín Pascual Torró (ed.), FuP 9, Ciudad nueva, Madrid 1997.
- GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*: PL 75, 525.
- GREGORIO NACIANCENO, *Sermo* 31; José Ramón Díaz Sánchez-Cid (trad.), BPa 30, Ciudad nueva, Madrid 1995;

Sermo 40; Isabel Garzón Bosque (trad.), BPa 2, Ciudad nueva, Madrid 1986.
- HILARIO DE POITIERS, *Tratado sobre los misterios*; Juan José Ayán (trad.), BPa 20, Ciudad nueva, Madrid 1992.
- HIPÓLITO DE ROMA, *Refutatio omnium haeresium*; Miroslav Marcovich (ed.), Patristische Texte und Studien 25, Walter de Gruyter, Berlin 1986.
- IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los romanos*; Juan José Ayán (trad.), FuP 1, Ciudad nueva, Madrid 1991;

A los efesios, FuP 1, Ciudad nueva, Madrid 1991.

A los tralianos, FuP 1, Ciudad nueva, Madrid 1991.
- IRENEO DE LIÓN, *Adversus haereses*:

I, A. Rousseau-L. Doutreleau (éds.), SCh 263-264, Paris 1979; y también según la traducción de José Montserrat Torrents, *Los gnósticos I*, Gredos, Madrid 1983;

II, A. Rousseau-L. Doutreleau (éds.), SCh 294, Paris 1982;

III, A. Rousseau-L. Doutreleau (éds.), SCh 210-211, Paris 1974.

Para los libros IV y V seguimos la traducción los cuatro tomos de Antonio Orbe en su *Teología de San Ireneo (I-IV)*, BAC – Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo, Madrid-Toledo 1985, 1987, 1988, 1996;

Epideixis; Eugenio Romero Pose (ed.), FuP 2, Ciudad nueva, Madrid 1992.
- ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*; José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero (eds.), BAC, Madrid 2004.
- JUAN DAMASCENO, *Diálogo de Juan el ortodoxo con un maniqueo:* PG 96, 1325D.
- JUSTINO, *I Apología*; en *Padres Apostólicos y Apologistas griegos (s. II)*, Daniel Ruiz Bueno (trad.), BAC, Madrid 2009 reimp.;

II Apología, en *Padres Apostólicos y Apologistas griegos (s. II)*;

Diálogo con Trifón, en *Padres Apostólicos y Apologistas griegos (s. II)*.
- LACTANCIO, *Instituciones Divinas*; Eloy Sánchez Salor (trad.), BCG 136, 137, Madrid 1990.

- LEÓN MAGNO, *Homilía sobre Pentecostés* 3 [77]; en *San León Magno. Homilías sobre el año litúrgico*; Manuel Garrido Bonaño (ed.), BAC, Madrid 1969.
- MELITÓN DE SARDES, *Sur la Pâque et fragments*, O. Perler (trad.), SCh 123, Paris 1966.
- MINUCIO FÉLIX, *Octavius*; Víctor Sanz Santacruz (trad.), BPa 52, Ciudad nueva, Madrid 2000.
- ORÍGENES, *De principiis*; Samuel Fernández (ed.), FuP 27, Ciudad nueva, Madrid 2015;
Contra Celso; Daniel Ruiz Bueno (trad.), BAC, Madrid 2001[3]; edición bilingüe latina y griega de Gulielmus Spencerus, Cantabrigiae 1658;
De oratione: PG 11, 229A.
- *Passio Perpetuae et Felicitatis*, en *Actas de los mártires*; Daniel Ruiz Bueno (trad.), BAC, Madrid 1987[4].
- SERAPIÓN DE THMUIS, *Adversus Manichaeos*; Robert Pierce Casey (ed.), Harvard Theological Studies 15, Harvard University Press 1931; también en *El maniqueísmo. Textos y fuentes*; Fernando Bermejo Rubio y José Montserrat Torrents (eds.), Trotta, Madrid 2008.
- TACIANO, *Oratio adversus graecos*, en *Padres Apostólicos y Apologistas griegos*.
- TEODORETO DE CIRO, *Haereticarum fabularum compendium*, PG 83.
- TERTULIANO, *Apologeticum*; Julio Andión Marán (trad.), BPa 38, Ciudad nueva, Madrid 1997;
De praescriptione haereticorum; Salvador Vicastillo (ed.), FuP 14, Ciudad nueva, Madrid 2001;
De pudicitia; Salvador Vicastillo (ed.), FuP 26, Ciudad nueva, Madrid 2011.
De anima; Salvador Vicastillo (ed.), FuP 29, Ciudad nueva, Madrid 2015;
De carne Christi; E. Evans (trad.) 1956.
De resurrectione; Ernest Evans (trad.), *Tertullian's Treatise on the Resurrection*, London 1960;
De cultu feminarum, SCh 173, Marie Turcan (éd.), Paris 1971;
Ad Nationes; J. W. Ph. Borleffs (trad.), CCSL I, 1954;
Adversus Marcionem; E. Evans (trad.), *Tertullian Adversus Marcionem*, Clarendon Press, Oxford 1972;
Adversus Hermogenem; J. H. Waszink (ed.), 1956;
Adversus Valentinianos; Mark T. Riley (ed.), 1971.
- TITO DE BOSTRA, *Adversus manichaeos*, PG 18, 1086.

Fuentes gnósticas primarias

- *Angad Rŏsnān*, en *El maniqueísmo. Textos y fuentes*; Fernando Bermejo Rubio y José Montserrat Torrents (eds.), Trotta, Madrid 2008.
- *Codex Manichaius Coloniensis*, en *El maniqueísmo. Textos y fuentes.*
- *Huyadagmān*, en *El maniqueísmo. Textos y fuentes*.
- *Kephalaion* 70, en *El maniqueísmo. Textos y fuentes*.
- *Apócrifo de Juan*; *Zostriano*; *Sobre el origen del mundo*; *Tratado Tripartito*, en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*; Antonio Piñero, José Monserrat Torrents, Francisco García Bazán (eds.), Trotta, Madrid 1997.
- *Evangelio de Felipe*; *Apócrifo de Santiago*; *Evangelio de María*; *Libro de Tomás el Atleta*; *Diálogo del Salvador*, en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II*; Antonio Piñero, José Monserrat Torrents, Francisco García Bazán (eds.), Trotta, Madrid 1999.
- *La Interpretación del conocimiento*; *Exposición Valentiniana*; *El pensamiento de nuestro gran Poder*, *Testimonio de la Verdad*, en *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi III*; Antonio Piñero, José Montserrat Torrents, Francisco G. Bazán (eds.), Trotta, Madrid 2000.
- *Hechos de Tomás*, en *Hechos Apócrifos de los Apóstoles II. Hechos de Pablo y Tomás*; Antonio Piñero y Gonzalo del Cerro (eds.), BAC, Madrid 2005.
- *Evangelio de Tomás*, en *Los evangelios apócrifos*, Aurelio Santos Otero (ed.), BAC, Madrid 1999.

Fuentes patrísticas y gnósticas secundarias

- ABBATE, STEFANO, *La secularización de la esperanza cristiana a través de la gnosis y el ebionismo. Estudio sobre el mesianismo moderno*, Universitat Abat Oliba CEU, Barcelona 2014;

"La destrucción de la naturaleza por parte de la gnosis. Dios, cosmos, hombre", *Revista Espíritu* LXVI (2017), nº 154, pp. 411-425.

- AYÁN CALVO, JUAN JOSÉ, *Antropología de San Justino: Exégesis del mártir a Gen. I-III*, Santiago de Compostela-Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1988;

"La novedad de una visión sobre el cuerpo y la sexualidad: el testimonio de los Padres de la Iglesia", *En la Escuela del Logos. A Pablo Domínguez in Memoriam*, Collectanea Matritensia 6, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2010;

"Una sinfonía de la salvación", *Communio*, marzo-abril 1997, pp. 162-168;

La promesa del Cosmos (Hilvanando algunos textos de San Ireneo), Subsidia 13, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2004.

- BARDY, GUSTAVE, "Aux origines de l'École d'Alexandrie", *Recherches de Science Religieuse* 27, Paris 1937, pp. 65-90.

- BENELLI, GIAN CARLO, *La Gnosis: il volto oscuro della storia,* A. Mondadori, Milano 1991.

- BERMEJO RUBIO, FERNANDO, *La escisión imposible. Lectura del Gnosticismo Valentiniano*, Universidad Pontificia Salamanca 1998;

El maniqueísmo. Estudio introductorio, Trotta, Madrid 2008;

El maniqueísmo. Textos y fuentes, Fernando Bermejo Rubio y José Montserrat Torrents (eds.), Trotta, Madrid 2008.

- BEYSCHLAG, KARLMANN, *Simon Magus und die christliche Gnosis*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1974.

- BIANCHI, UGO (ed.), *Le Origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina*, 13-18 aprile 1966, 2ª ed., Leiden, 1970.

- BLAS PASTOR, JOAQUÍN, *Deo nutriente. Hermenéutica de las imágenes conviviales en la teología de Ireneo de Lyon: de la creación al milenio*, San Dámaso, Madrid 2014.

- BOUYER LOUIS, *Gnosis. La connaisance de Dieu dans l'Écriture*, Cerf, Paris 1988.

- BROUDÉHOUX, JEAN-PAUL, *Mariage et Famille chez Clément d'Alexandrie*, Théologie historique 11, Beauchesne, Paris 1970.

- BROWN, PETER, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York 1988.

- CASADIO, GIOVANNI, *Vie gnostiche all'immortalità*, Morcelliana, Brescia 2000[2].

- CHADWICK, HENRY, "The attractions of Mani", en *Pléroma. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe*, Santiago de Compostela 1990.

- CHIAPPARINI, GIULIANO, *Valentino gnostico e platonico. Il Valentinianesimo della 'Grande Notizia' di Ireneo di Lione: fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica*, Vita e pensiero, Milano 2012.

- COUVERT, ÉTIENNE, *La Gnose universelle*, Editions de Chiré, Poitiers 1993.

- COYLE, JOHN KEVIN, *Manichaeism and its Legacy*, en Nag Hammadi and Manichaean Studies, vol. 69, Johannes Van Oort & Einar Thomassen (eds.), Brill, Leiden-Boston 2009.
- CULIANU, JOAN PETRU, *Gnosticismo e pensiero moderno,* "L'Erma", Roma 1985; *I miti dei dualismi occidentali: dai sistemi gnostici al mondo moderno,* Jaca Book, Milano 1989.
- DANIÉLOU, JEAN, *Méssage évangélique et culture hellénistique,* Desclée & Co., Tournai 1966; trad. castellana, *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*, Jesús Valiente Malla (trad.), Cristiandad, Madrid 2002.
- DE NAVASCUÉS, PATRICIO, "Gnosticismo e sessualità", *Dizionario su sesso, amore e fecondità*, a cura di José Noriega, René & Isabelle Ecochard, Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Pontificia Università Lateranense, Roma 2019.
- DODD, CHARLES HAROLD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, London 1953; versión castellana: *Interpretación del Cuarto Evangelio*; J. Alonso Asenjo (trad.), Cristiandad, Madrid 1978, cap. V: El Gnosticismo, pp. 108-139.
- DRACZKOWSKI, FRANCISZEK, *Errori di base nell'esegesi eterodossa secondo l'insegnamento di Clemente Alessandrino*, en S. FELICI (ed.), *Esegesi e catechesi nei Padri (secc. II-IV)*, Bibl. Di Scienze Religiose 106, Roma 1993.
- DROBNER, HUBERTUS RUDOLF, *Lehrbuch der Patrologie*, Verlag Herder, Friburgo de Brisgovia 1994; versión castellana: *Manual de Patrología*, Víctor Abelardo Martínez de Lapera (trad.), Herder, Barcelona (1999) 2001[2].
- ELIADE, MIRCEA, *Histoire des croyances et des idées religieuses II. De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, Payot, Paris 1978; trad. castellana: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas II. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*; J. Valiente Malla (trad.), Cristiandad, Madrid 1979;
- FILORAMO, GIOVANNI, *Veggenti Profeti Gnostici. Identità e conflitti nel cristianesimo antico*, Morcelliana, Brescia 2005;

L'attesa della fine. Storia della gnosi, Laterza, Roma-Bari 1983; versión inglesa: *A History of Gnosticism*, Anthony Alcock (trad.), Basil Blackwell, Cambridge Massachusetts & Oxford 1990;

Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio, Laterza, Roma-Bari 1990;

"The Transformation of the Inner Self in Gnostic and Hermetic Texts", *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*; Jan Assmann & Guy G. Stroumsa (eds.), Brill, Leiden 1999, pp. 137-149.

- FIORINI, FABRIZIO, *I figli della conoscenza. Storia critica dello Gnosticismo e dello Neo-Gnosticismo*, Mimesis Edizioni, Milano – Udine 2018.

- FONTI, DIEGO, "Gnosticismo, política y religión. Aproximación crítica a una relación fundamental en Eric Voegelin", *Persona y Sociedad*, vol. XXVIII, nº 3 septiembre-diciembre, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2014, pp. 97-124.

- GARCÍA BAZÁN FRANCISCO, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Castañeda, Buenos Aires 1978.

- GRIMSTAD, KIRSTEN J., *The Modern Revival of Gnosticism and Thomas Mann Doktor's Faustus*, Camden House, New York 2002.

- GUERRA GÓMEZ, MANUEL, *La gnosis y sus rebrotes en nuestros días*, Discurso de ingreso en la Real Academia de Doctores de España (Madrid), 5 de abril de 2006.

- HAAR, STEPHEN, *Simon Magus: The First Gnostic?*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2003.

- HOLZHAUSEN, JENS, "Valentinus and Valentinians", *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*; Wouter J. Hanegraaff (ed.), Brill, Leiden 2006, pp. 1144-1157.

- JONAS, HANS, *The Gnostic Religion. Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston 1958 (2001[3]);

"Gnosticism and Modern Nihilism", *Social Research*, 19 (1952), pp. 430-452;

Gnosis und Spätantiker Geist, publicado en Alemania, 1934; versión castellana: *La Gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística,* Intitució Alfons el Magnànim. Diputació, Valencia 2000.

- INNOCENTI, ENNIO, *La gnosi spuria. Dal'Ottocento ai nostri giorni*, Città ideale, Prato 2013.

- JOURNET, CHARLES, *Le mal: essai théologique*, *Desclée de Brouwer* 1961.

- JOY GOOD, DEIRDRE, "Gender and Generation: Observations on Coptic Terminology, with particular attention to Valentinian Texts", *Images of the feminine in Gnosticism*, Karen L. King (ed.), First Trinity Press International edition, Harrisbourg 2000, pp. 23-40.

- KELEN, JACQUELINE, "La femme dans la gnose", *Revue 3e Millénaire*, Ancienne série, Nº 13, Mars-Avril 1984.

- KOSLOWSKI, PETER, *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie,* Wiss. Buchges., 1988.
- LABRECQUE, CLAUDE, *Les voiliers du crépuscule: Essai sur les nouvelles planches de salut (Sectes et Gnose),* Editions Paulines, Montréal 1986.
- LÓPEZ ABELAIRA, ELENA, *Mujer pagana / Mujer cristiana en* Ad uxorem *de Tertuliano*, Universidad de Málaga 2015.
- MAGRIS, ALDO, *La logica del pensiero gnostico*, Scienze e Storia delle Religioni, Morcelliana, Brescia 2011[2].
- MÉNARD, JACQUES-E., "Les origines de la gnose", *Revue de Sciences Religieuses* 1968, pp. 24-38;

Le origini dello gnosticismo, Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966. In: *Revue de l'histoire des religions*, tome 173, n°2, 1968, pp. 203-207;

"Le judaïsme alexandrin et les gnoses", dans R. Kuntzmann et J. Schlosser (éds.), *Études sur le judaïsme hellénistique*, "Lectio divina" 119, Cerf, Paris 1984.

- MERINO RODRÍGUEZ, MARCELO, "La feminidad en la Escuela de Alejandría", *Masculinidad y feminidad en la Patrística*, Domigo Ramos-Lissón, Pedro-Juan Viladrich y Javier Escrivá-Ivars (eds.), Instituto de Ciencias para la Familia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1989, pp. 25-61.
- MEYER, MARVIN W., "Making Mary Male: the Categories «Male» and «Female» in the Gospel of Thomas", *New Testament Studies* 31/4 (1985), (pp. 554-570).
- MIRA, MANUEL, "Matrimonio y familia en los Padres de la Iglesia", *Scripta Theologica* 47/1, Pamplona 2015, pp. 89-110.
- MOLL, SEBASTIAN, *The Arch-Heretic Marcion*, Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, Tübingen 2010; versión castellana: *Marción, el primer hereje*, Francisco Javier Molina de la Torre (trad.), Sígueme, Salamanca 2014.
- MONTSERRAT TORRENTS, JOSÉ, *Los gnósticos*, vols. I y II, Gredos, Madrid 1983.
- MORRIS, JOE EDD, *Revival of the Gnostic Heresy*, Palgrave McMillan, New York 2008.
- ORBE, ANTONIO, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos I*, PUG, Roma 1958;

Antropología de San Ireneo, BAC 286, Madrid 1969;

Parábolas evangélicas en San Ireneo I, BAC, Madrid 1972;

Cristología gnóstica I, BAC, Madrid 1976;

Teología de San Ireneo I, BAC – Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo, Madrid-Toledo 1985;

Teol. de San Ireneo II, BAC – Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo, Madrid-Toledo 1987;

Teol. de San Ireneo III, BAC – Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo, Madrid-Toledo 1988;

Teol. de San Ireneo IV, BAC – Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo, Madrid-Toledo 1996;

Introducción a la teología de los siglos II y III, Verdad e Imagen 105, Univ. Gregoriana, Sígueme, Roma 1988.

Espiritualidad de San Ireneo, PUG, Roma 1989;

La teología del Espíritu Santo. Estudios Valentinianos IV, Analecta Gregoriana, Roma 1966;

Estudios sobre la teología cristiana primitiva, Ciudad Nueva - PUG, FPE, Madrid-Roma 1994.

"Terra Virgo et flammea", *Gregorianum* 33/2 (1952), pp. 299-302.

"La teología bautismal de Clemente Alejandrino según *Paed. I, 26, 2-27, 2*", Gregorianum 36 (1955), Fasc. 3, pp. 410-448.

Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos V, Analecta Gregoriana, Roma 1956.

*"*La patrística y el progreso de la Teología", *Gregorianum* 50 (1969), Fasc. 34, pp. 543-570;

La definición del hombre en la teología del siglo II, Gregorianum (1967), pp. 522-576;

"Adversarios anónimos de la *Salus carnis* (Iren., adv. haer. V, 2, 2s)", *Gregorianum* 60 (1979), Fasc. 1, pp. 9-53;

"Gli apocrifi cristiani a Nag Hammadi", *Augustinianum* 23 (1983), pp. 83-109;

Del hombre imperfecto al perfecto en San Ireneo; Biblioteca di Scienze Religiose, Roma 1987;

"Marcionitica", *Augustinianum* 31 (1991), Fasc. 2, pp. 195-244;

*"*Hacia la pneumatología de Marción", *Compostellanum* 36 (1991), Fasc. 1-2, pp. 7-42.

- ORT, L. J. R., *Mani. A Religio-Historical Description of his Personality*, E. J. Brill, Leiden 1967.

"Mani's conception of gnosis", *Le Origini dello gnosticismo, Colloquio di Messina*, 13-18 aprile 1966, 2ª ed., Leiden, 1970, pp. 604-613.

- OSBORN, ERIC, *The philosophy of Clement of Alexandria*, Texts and Studies 3, Cambridge University Press 1957.
- PENNA, ROMANO, *L'ambiente storico culturale delle origini cristiane*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1991; trad. castellana: *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo*, Jeremías Lera (trad.), Desclée de Brouwer, Bilbao 1994.
- PHEME PERKINS, *The Cambridge Dictionary of Christianity*, Daniel Patte (ed.), Cambridge University Press 2010, p. 369.
- PÉTREMENT, SIMONE, *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris 1947.
- PIÑERO, ANTONIO, *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Ediciones el Almendro-Universidad Complutense, Córdoba-Madrid 1991;

"La gnosis", *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*, Cátedra, Madrid 2010[3], pp. 197-225.

- PUECH, HENRI-CHARLES, *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos*, María Cucurella Miquel (trad.), Siruela, Madrid 2006;

Le manichéisme. Son fondateur, sa doctrine, Civilizations du Sud, Paris 1949;

"La gnose et le temps", *En quête de la gnose I. La gnose et le temps*, Gallimard, Paris 1978, pp. 215-270;

"Où en est le problème du gnosticisme?", *En quête de la gnose I*, pp. 143-183;

"Phénoménologie de la Gnose", *En quête de la Gnose I*, pp. 185-213;

Sulle tracce della gnosi, Adelphi, Milano 1985.

- PUECH, HENRI-CHARLES – VAILLANT, ANDRÉ, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, Paris 1945.
- QUASTEN, JOHANNES, *Patrología I*, Ignacio Oñatibia (ed.), BAC, Madrid 1984.
- QUISPEL, GILLES, *Gnosis and Culture*, en *C.G. Jung and the Humanities*, K. Barnaby and P. d'Acierno (eds.), Princeton University Press, Princeton NJ 1990, 26–35; también en "Nag Hammadi & Gnostic Studies", *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel*, Johannes Van Oort (ed.), vol. 55, Brill, Leiden-Boston 2008.
- RIES, JULIEN, "Gnosticisme, manichéisme, encratisme: découvertes récentes et recherches actuelles", *Revue Théologique de Louvain*, 1985, pp. 122-126.

Les chemins du sacré dans l'histoire, Jaca Book, Milan 1990; versión castellana: *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Antonio Gabriel Rosón (trad.), Encuentro, Madrid 1997.

- ROMERO POSE, EUGENIO, "Antropología y teología en la época patrística", en *La siembra de los Padres*; J. J. Ayán (ed.), Scripta Collecta II, Studia Theologica Matritensia 12, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2008, pp. 65-79;

"El problema del mal en la primera teología cristiana", en *La siembra de los Padres,* pp. 81-115;

"El pensamiento teológico de San Ireneo de Lión. El gnosticismo, madre de todas las sectas", *Lumieira* 12 (1997), pp. 35-52. Tambien en *La siembra de los Padres*, pp. 583-600.

"La tentación de la gnosis ayer y hoy", *Communio*, mayo-junio 1991, pp. 194-206;

"La gracia de la enfermedad", *Alfa y Omega* nº 539, 29-3-2007;

Raíces cristianas de Europa, San Pablo, Madrid 2006[2].

- RUDOLPH, KURT, "«Gnosis» and «Gnosticism». The Problem of Their Definition and Their Relation to the Writings of the New Testament", *The New Testament and Gnosis. Essays in honour of Robert McL. Wilson*; Alastair H. B. Logan – J. M. Wedderburn (eds.), T.& T. Clark Limited, Edinburgh 1983, pp. 21-37;

Gnosis. The History and Nature of Gnosticism; Robert McLachlan Wilson (translation editor), First Harper & Row Paperback Edition, San Francisco 1987.

- SAGNARD, FRANÇOIS, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Vrin, Paris 1947.

- SÁNCHEZ DE LORIA PARODI, HORACIO M., "El gnosticismo político", *Sapientia*, vol. 70 (2014), Fasc. 235, Pontificia Universidad Católica Argentina, pp. 155-164.

- SCOPELLO, MADELEINE, "Jewish and Greek Heroines in Nag Hammadi Library", *Images of the feminine in Gnosticism*, Karen L. King (ed.), First Trinity Press International edition, Harrisbourg 2000, pp. 71-90.

- SFAMENI GASPARRO, GIULIA, "Pablo y los «primeros gnósticos»", AHIg 18 (2009), Università degli Studi di Messina, pp. 219-237.

- SIMONETTI, MANLIO, "Alcune riflessioni sul rapporto tra gnosticismo e cristianesimo*"*, *VetChr* 28 (1991), pp. 337-374.

- SCHOEPS, HANS-JOACHIM, "Gnostischer Nihilismus", *Aus frühchristlicher Zeit, Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Tubinga 1950, pp. 255-270.

- ŠPIDLÍK, TOMÁŠ, "Corpo", *Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Angelo di Berardino (dir.), vol. 1 (A-F), Marietti, Genova-Milano 2006[2], pp. 1194-1196.

- STARK, RODNEY, *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, Princeton, Nueva Jersey 1996.
- TAUBES, JAKOB, *Religionstheorie und politische Theologie*, vol. II*: Gnosis und Politik*, Schömingh, München-Paderborn 1984.
- TESELLE EUGENE, "Valentinians", *The Cambridge Dictionary of Christianity*, Daniel Patte (ed.), Cambridge University Press 2010, p. 1284.
- TREVIJANO, RAMÓN, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, Verbo Divino, Navarra 2001.
"Las cuestiones fundamentales gnósticas", *Pléroma. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe*, Santiago de Compostela 1990.
- VERNETTE, JEAN, "Réveil de la gnose", *Études* 366 (1987), pp. 375-387.
- VOEGELIN, ERIC, *The New Science of Politics*, en *The Modernity Without Restraint: The Political Religions; The New Science of Politics; and Science, Politics and Gnosticism*; en *The collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 5, Manfred Henningsen (ed.), University of Missouri Press Columbia and London 2000; también publicado en University of Chicago Press, Illinois 1952; versión castellana: *La nueva ciencia de la política. Una introducción*; Joaquín Ibarburu (trad.), Katz, Buenos Aires 2006;
The Gnostic Mass Movements of Our Time, en *The collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 5, Manfred Henningsen (ed.), University of Missouri Press Columbia and London 2000; versión castellana: *Los movimientos de masas gnósticos como sucedáneos de la religión*, Rialp, Madrid 1966;
Science, Politics and Gnosticism, en *The collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 5, Manfred Henningsen (ed.), University of Missouri Press Columbia and London 2000; también en *Las religiones políticas*, Manuel Abella y Pedro García Guirao (trads.), Trotta, Madrid 2014;
"Anxiety and Reason", en *What is History? And Other Late Unpublished Writings*, en *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 28, Thomas A. Hollweck and Paul Caringella (eds.), Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1990;
From Enlightenment to Revolution, John H. Hallowell (ed.), Duke University Press, Durham North Carolina 1975 (1982[3]).
- VAN BAAREN, THEODORUS PETRUS, "Towards a definition of Gnosticism", *Le origini dello gnosticismo*, Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966, pp. 174-180.
- VAN OORT, JOHANNES, "Mani", *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Wouter J. Hanegraaff (ed.), Brill, Leiden 2006, pp. 756-757.

- VICASTILLO, SALVADOR, "La 'Caro infirma' en la antropología de Tertuliano", *Espíritu* XXVI (1977), pp. 113-120;

Un cuerpo destinado a la muerte. Su significado en la antropología de Tertuliano, BAC, Madrid 2006.

- VÖLKER, WALTHER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, TU 57, Akademie-Verlag, Berlin 1952.

- VON HARNACK, ADOLF, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924[2].

- WILSON MCLACHLAN, ROBERT, "Gnosis and Gnosticism: the Messina definition", *Agathé elpis, Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*; Giulia Sfameni Gasparro (ed.), L'«Erma» di Bretschneider, Roma 1994, pp. 539-551.

- WISSE, FREDERICK, "Flee Feminity: Antifemininity in Gnostic Texts and The Question of Social Milieu", *Images of the feminine in Gnosticism*, Karen L. King (ed.), First Trinity Press International edition, Harrisbourg 2000, pp. 297-307.

- ZEOLI, ANGELO, "Libero arbitrio, grazia e predestinazione nel pensiero di Clemente Alessandrino", *Humanitas* 9 (1954), pp. 851-854.

Bibliografía de género y feminista

- ADOLPHE, JANE, "The meaning of 'gender' within the United Nations System", *Persona y Género*, Ángela Aparisi (coord.), Aranzadi, Pamplona, 2011, pp. 127-152.

- AGACINSKI, SYLVIANE, *Femmes entre sexe et genre*, Seuil, Paris 2012.

- AGRA ROMERO, MARÍA XOSÉ, "Multiculturalismo, justicia y género", *Feminismo y Filosofía*, Celia Amorós (ed.), Síntesis, Madrid 2000, pp. 135-164.

- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, "Gender Dysphoria", *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition* [hereafter *DSM-5*] (Arlington, Va.: American Psychiatric Publishing, 2013), 452, http://dx.doi.org/10.1176/appi.books.9780890425596.dsm14.

- AMMICHT-QUINN, REGINA, "Ehe", *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Elisabeth Gösmann y otras (eds.), Gütersloh 1991.

- APARISI MILLARES, ÁNGELA, "Ideología de género: de la naturaleza a la cultura", *Persona y Derecho* 61, Universidad de Navarra 2009, pp. 169-193;

"Modelos de relación sexo-género: de la Ideología de género al modelo de complementariedad hombre-mujer", *Díkaion*, vol. 21, nº 2, Chía (Colombia), diciembre 2012, pp. 357-384.

- ATKINSON, TI-GRACE, *Amazon Odissey*, Links Books, New York 1974.

- BADINTER, ELISABETH, *¿Existe el amor maternal?*, Paidós, Barcelona 1981.

- BALAGUER CALLEJÓN, FRANCISCO, "Las formulaciones normativas de la promoción de un lenguaje igualitario", *Artículo 14*, n. 31, septiembre 2009.

- BALAGUER CALLEJÓN, MARÍA LUISA, "Los derechos fundamentales, el género y la salud", *Artículo 14*, n. 33, mayo 2010.

"Género y lenguaje. Presupuestos para un lenguaje jurídico igualitario", *Revista de Derecho Político*, nº 73, UNED septiembre-diciembre 2008, pp. 71-100.

- BUTLER, JUDITH, *Gender trouble. Feminism and subversion of identity*, Routledge, Chapman & Hallpp. New York; versión castellana: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*; Mª Antonia Muñoz (trad.), Paidós, Barcelona 2007.

"Performative acts and Gender Constitution. An Essay in Phenomenology and Feminist Theory", *Theatre Journal*, vol. 40, n. 4 (Dec. 1988), The Johns Hopkins University Press, pp. 519-531;

*"*Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault", en SEYLA BENHABIB Y DRUCILLA CORNELL, *Teoría feminista y Teoría crítica. Ensayos sobre política de género en las sociedades de capitalismo tardío*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia 1990, pp. 193-211;

Bodies that matter. On the discursive limits of 'Sex', Routledge, New York & London 1993; versión castellana: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*; Alcira Bixio (trad.), Paidós Ibérica, Barcelona 2002;

"Sex and Gender in Beauvoir's Second Sex", *Yale French Studies. Simone de Beauvoir*, Witness to a Century, nº72, invierno de 1986.

- BROWNMILLER, SUSAN, *Against our will. Men, women and rape*, (Simon and Schuster, New York 1975) Ballantine Books, New York 1993.

- CIXOUS, HÉLÈNE, "Sorties", in *New French Feminisms*, E. Marks and I. de Courtrivon (eds.), University of Massachusetts Press 1981.

- CRESPO GARRIDO, SAGRARIO, *Feminismo radical y crisis de la familia en la obra de Évelyne Sullerot*, UFV, Madrid 2017.

- DALY, MARY, *The Church and the Second Sex*, New York 1968;

Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation, Beacon Press, Boston 1973.

- DE BEAUVOIR, SIMONE, *El segundo sexo I. Los hechos y los mitos*; Alicia Martorell (trad.), Cátedra, Colección Feminismos, Universitat de València, 2002[6].

- DUBY GEORGES – PERROT MICHELLE, *Historia de las mujeres en occidente*, Vol. 1, Taurus, Madrid 1991.

- DURÁN, PALOMA, "La autonomía de género en la Europa del Este", *Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furiò Ceriol*, 26-27, Universidad de Valencia 1999.

- DWORKIN, ANDREA, *Pornography. Men possessing women*, (Plume) Penguin Books, Toronto, New York 1989.

- EINSENSTEIN, ZILLAH, *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Monthly Review Press, New York 1979.

- ESTEBAN, MARI LUZ, *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, Bellaterra, Barcelona 2013[2].

- EVANS, JUDITH, "Feminism and political theory", *Feminism and political theory*, SAGE Publications, London, Beverly Hills, New Delhi 1986, pp. 1-16.

- FAUSTO-STERLING, ANNE, "The Five Sexes. Why Male and Female Are Not Enough", *The Sciences*, New York Academy of Sciences, vol. 33, March/April 1993, pp. 20-24;

Sexing the body. Gender politics and the construction of sexuality, Basic Books, New York 2000; versión castellana: *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*; Ambrosio García Leal (trad.), Melusina, Barcelona 2006.

- FIRESTONE, SHULAMITH, *The Dialectic of Sex. The case for feminist revolution*, Bantam Books, New York 1972[2]; versión castellana: *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*, Ramón Ribé Queralt (trad.), Kairós, Barcelona 1976.

- FLAMARIQUE, LOURDES, "Modernidad o cambio social: una perspectiva integradora, o el más acá de los estudios de género", *Arbor*, 192 (778), marzo-abril 2016, a301, p. 10. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2016.778n2004>

- FOUCAULT, MICHEL, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid 2007[31];

El cuerpo utópico, seguido de las *Heterotopías*, Nueva Visión, Buenos Aires 2010.

- FRASER, NANCY, "Multiculturalidad y equidad entre los géneros: un nuevo examen de los debates en torno a la 'diferencia' en EEUU", *Revista de Occidente*, nº 173 (1995), pp. 33-55.

- GIMENO REINOSO, BEATRIZ, "El matrimonio entre personas del mismo sexo desde la disidencia sexual", *Cuadernos del Ateneo* nº 26 (2009), pp. 57-66;

"Violencia de género versus violencia doméstica. La importancia de la especificidad", *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol. 14, nº 32 (2009), Caracas, pp. 27-42.

"Una aproximación política al lesbianismo", *Revista Construcción sexual de la sociedad (II)*, nº 70, segundo trimestre 2005, pp. 39-60; descargable en <www.felgtb.org-filename- una-aproximacion-politica-al-lesbianismo> (consulta 19-2-2020).

- GREER, GERMAINE, *The female eunuch*, 1970; versión castellana: *La mujer eunuco*, Mireia Bofill y Heide Braun (trads.), Kairós, Barcelona 2004, pp. 27-42.

- HARAWAY, DONNA, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991.

- HARTMANN, HEIDI, "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union", *Women and Revolution. A discussion of the unhappy marriage of Marxism and Feminism*, Lydia Sargent (ed.), Black Rose Books, Montréal 1981, pp. 1-41.

- HERNÁNDEZ ANTÓN, REBECA, y cols., "Vivir en un cuerpo equivocado. A propósito de un caso", *Psicosomática y Psiquiatría*, 2017/1 abril-mayo-junio, pp. 60-69.

- HUMM, MAGGIE, *The Dictionary of Feminist Theory*, Prentice Hall, London (1989) 1999.

- KRAMARAE, C., *Women and men speaking. Frameworks for analysis*, Newbury House Publishers, 1981.

- KRISTEVA, JULIA, "Women can never be defined", *New French Feminisms*; Elaine Marks and Isabelle de Courtrivon (eds.), Schocken, New York 1981.

- LAJE, AGUSTÍN – MÁRQUEZ, NICOLÁS, *El libro negro de la nueva Izquierda. Ideología de género o subveresión cultural*, Grupo Unión 2016.

- LACALLE NORIEGA, MARÍA, "Género y persona. La disolución del sujeto", en *La grandeza del amor humano*, Juan de Dios Larrú (ed.), BAC, Madrid 2013, pp. 149-160.

- LAMAS, MARTA, "La antropología feminista y la categoría de «género»", *Nueva antropología*. Estudios sobre la mujer: problemas teóricos, Ludka de Gortari (coord.), nº 30, Iztapalapa noviembre 1986, pp. 173-198.

- LÓPEZ PARDINA, TERESA, "La noción de sujeto en el humanismo existencialista", *Feminismo y Filosofía*; Celia Amorós (ed.), Síntesis, Madrid 2000, pp. 193-214.

- LORENTE ACOSTA, MIGUEL, *Mi marido me pega lo normal: agresión a la mujer: realidades y mitos*, Ares y Mares, Barcelona 2001;

Tú haz la comida, que yo cuelgo los cuadros: trampas y tramposos en la cultura de la desigualdad, Editorial Crítica, Barcelona 2014.

- MARTÍN CASARES AURELIA, *Antropología de género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*, Cátedra, Instituto de la Mujer, Universitat de València 2008[2].

- MARTÍNEZ GUZMÁN, ANTAR – ÍÑIGUEZ-RUEDA, LUPICINIO, "La fabricación del Trastorno de la Identidad Sexual", *Discurso & Sociedad*, Vol 4 (1) 2010, pp. 30-51.

- MAYER, LAWRENCE – MCHUGH, PAUL, "Sexuality and Gender", *The New Atlantis* nº 50, Fall 2016.

- MCILVENNY, PAUL, *Talking gender and sexuality*, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia 2002.

- MEAD, MARGARET, *Coming of Age in Samoa*, William Morrow & Company, New York 1928; versión castellana: *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*; Elena Dukelsky Yoffe (trad.) traducción cedida por Ed. Paidós, Planeta-Agostini, Barcelona 1993.

- MILLETT, KATE, *Sexual Politics*, Doubleday and Company 1970; versión castellana: *Política sexual*, Ana María Bravo García (trad.), Cátedra, Universitat de València 1995.

- MIRANDA-NOVOA, MARTHA, "Diferencia entre la perspectiva de género y la ideología de género", *Díkaion*, vol. 21, nº 2, Chía (Colombia), diciembre 2012, pp. 337-356.

- MITCHELL, JULIET, *Psicoanálisis y feminismo. Freud, Reich, Laing y las mujeres*; Horacio González Trejo (trad.), Anagrama, Barcelona 1976.

- MOLINA PETIT, CRISTINA, "Debates sobre el género", *Feminismo y filosofía*; Celia Amorós (ed.), Síntesis, Madrid 2000, pp. 255-284.

- MONEREO ATIENZA, CRISTINA, "Reflexiones de género sobre igualdad sustancial, aborto, un análisis desde el cine", *Artículo 14*, n. 30, mayo 2009.

- MOORE, HENRIETTA, *Antropología y feminismo*, Jerónima García Bonafé (trad.), Cátedra, Madrid (1991) 2009[5];

A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1994;

"'Divided we stand': Sex, Gender and Sexual Difference", *Feminist Review*, n. 47, Summer 1994, pp. 78-95.

- NAROTZKY, SUSANA, *Mujer, mujeres, género. Una aproximación crítica al estudio de las mujeres en las Ciencias Sociales*, CSIC, Madrid 1995.

- NYE, ANDREA, *Feminist theory and the philosophies of man*, Croom Helm, New York 1988.

- PÉREZ CAVANA, MARÍA LUISA, "Feminismo y psicoanálisis", *Feminismo y Filosofía*; Celia Amorós (ed.), Síntesis, Madrid 2000, pp. 215-230.
- PRECIADO, PAUL BEATRIZ, *Un apartamento en Urano. Crónicas del Cruce*, Anagrama, Barcelona 2019;

"Procreación políticamente asistida y heterosexualismo de Estado", *Libération*, Paris, 13 de septiembre de 2013; publicado en *Un apartamento en Urano*, pp. 66-75;

"Necroliberalismo", *Un apartamento en Urano*, pp. 148-150;

"Mi cuerpo no existe", *Un apartamento en Urano*, pp. 216-218;

- REICH, WILHELM, *La revolución sexual*, Planeta, Barcelona 1993.
- RICH, ADRIENNE, *Of Woman born: motherhood as experience and institution*, W. W. Norton, New York 1976.
- RIDDIOUGH, CHRISTINE, "Socialism, Feminism and Gay/Lesbian Liberation", *Women and Revolution. A discussion of the unhappy marriage of Marxism and Feminism*; Lydia Sargent (ed.), Black Rose Books, Montréal 1981, pp. 71-89.
- SCOTT, JOAN, "El género: una categoría útil para el análisis histórico", *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna contemporánea*; James Amelang y Mary Nash (eds.), Alfons el Magnànim, Valencia 1990.
- SILVA-ABBOTT, MAX, "Algunas consideraciones sobre la penetración del Derecho internacional en los ordenamientos estatales influido por la perspectiva de género", *Díkaion* 21, nº2, Chía, Colombia, diciembre 2012, pp. 385-405.
- SPENDER, DALE, *Male made language*, Pandora Press, London-New York 1985[2].
- SOLANAS, VALERIE, *SCUM Manifesto*, Olympia Press, London 1971.
- STOLLER, ROBERT JESSE, *Sex and Gender*, Science House, New York 1968.
- STRAHM, DORIS, *Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in feministische Theologie*, Friburgo-Schweiz 1987.
- SULLEROT, ÉVELYNE, *Quels pères? Quels fils?*, Fayard, Paris 1992.
- TARASCO, MARTHA, "Consideraciones sobre la influencia del Reporte Kinsey", *Cuadernos de Bioética* nº 32, 1997/4, pp. 1385-1397.
- WITTIG, MONIQUE, "No se nace mujer", en *The Straight Mind and other essays*, Beacon Press, Boston 1992. Texto publicado por primera vez en *Feminist Issues* 1, nº 2 (invierno 1981); versión castellana: *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Javier Sáex y Paco Vidarte (trads.) Egales, Madrid 2010, pp. 31-43.

"El pensamiento heterosexual", en *The Straight Mind and other essays*, Beacon Press, Boston 1992. Texto publicado por primera vez en *Feminist Issues* 1, nº 1 (verano 1980); versión castellana: *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*; Javier Sáex y Paco Vidarte (trads.) Egales, Madrid 2010, pp. 45-57.

"La categoría de sexo", en *The Straight Mind and other essays*, Beacon Press, Boston 1992. Texto publicado por primera vez en *Feminist Issues* 2, nº 2 (verano 1982); versión castellana: *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, pp. 21-29.

"La marca del género", en *The Straight Mind and other essays*, Beacon Press, Boston 1992. Texto publicado por primera vez en *Feminist Issues* 5, nº 2 (otoño 1985); versión castellana: *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, pp. 103-116.

- YOUNG, IRIS, "Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory", *Women and Revolution. A discussion of the unhappy marriage of Marxism and Feminism*; Lydia Sargent (ed.), Black Rose Books, Montréal 1981, pp. 43-69.

Bibliografía de fuentes clásicas

- ALEJANDRO DE LICÓPOLIS, *Contra las doctrinas de Mani*; en *El maniqueísmo. Textos y fuentes*, Fernando Bermejo Rubio y José Montserrat Torrents (eds.), Trotta, Madrid 2008.
- APOLODORO, *Biblioteca*; Mª Ángeles Durán y Francisco Lisi (trads.), BCG, Madrid 1992.
- ARISTÓTELES, *De generatione animalium*; Pierre Louis (ed.), Belles Lettres, Paris 1961;

Generation of animals; A. L. Peck, M. A., Ph. D., London, William Heinemann LTD, Harvard University Press 1943;

Reproducción de los animales; Ester Sánchez (trad.), BCG 201, Madrid 1994;

De anima; Pavlos Gratsiatou (ed.), Atenas, "Φέξη" 1911;

Metafísica; Tomás Calvo Martínez (trad.), BCG 200, Madrid, 1994; *Metafísica de Aristóteles. Edición trilingüe*, Valentín García Yebra (ed.), Gredos, Madrid 1998;

Retórica; Quintín Racionero (trad.), BCG 142, Madrid 1990;

Ética a Nicómaco; Julio Pallí Bonet (trad.), BCG 89, Madrid 2010;

Política; Manuela García Valdés (trad.), BCG 116, Madrid 1988;

Tópicos; Miguel Candel Sanmartín (trad.), BCG 51, Madrid 1982.

- CICERÓN, *De amicitia*; Jorge Mainero (trad.); Losada, Buenos Aires 2006;

De senectute; Jorge Mainero (trad.); Losada, Buenos Aires 2006;

Somnium Scipionis, en *De Re Publica*; Jorge Mainero (trad.), Losada, Buenos Aires 2006;

Del supremo bien y del supremo mal; Víctor-José Herrero Llorente (trad.), BCG 101, Madrid 1987;

De natura deorum; Harris Rackham M. A. (english trans.), Harvard University Press 1967;

De legibus; Carmen Teresa Pabón de Acuña (trad.), BCG 381, Madrid 2009.

- *Corpus Hermeticum*; Xavier Renau Nebot, (trad.), BCG 268, Madrid 1999;

Hermetica. The ancient greek and latin writings which contain religious or philosophical teachings adscribed to Hermes Trismegistus, vol. II, Walter Scott (ed.), Oxford University Press 1925.

- EPICTECTO, *Disertaciones por Arriano*; Paloma Ortiz García (trad.), BCG 185, Madrid 1993.

- EURÍPIDES, *Hécuba*; *Andrómaca*, en *Tragedias I*; Alberto Medina González y Juan Antonio López Férez (trads.), BCG 4, Madrid (1977) 1991.

Orestes, *Ifigenia en Áulide*, *Helena*, en *Tragedias III*; Carlos García Cual y Luis Alberto de Cuenca (trads.), BCG 22, Madrid 1979.

- FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Quaestiones in Exodum*; Philonis Iudaei opera omnia, tomus VII, Lipsiae 1853.

De opificio mundi; Francisco Lisi (trad.), *Filón de Alejandría, Obras completas*, Vol. I, José Pablo Martín, Francisco Lisi y Marta Alesso (eds. y trads.), Trotta, Madrid 2009; Leopoldus Cohn (ed.), *Philonis Alexandriani, Libellus De Opificio mundi*, Vratislaviae 1889.

- HESÍODO, *Teogonía*; Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez (trads.), BCG 13, Madrid 1978.

- HIGINO, *Fábulas*; Javier del Hoyo y José Miguel García Ruiz (trads.), BCG 380, Madrid 2009.

- HIPÓCRATES, *De natura pueri*; Mª Eugenia Rodríguez Blanco (trad.), BCG 307, Madrid 2003;

De natura homini; J. Cano Cuenca (trad.), BCG 307, Madrid 2003.

- HOMERO, *Odisea*; José Manuel Pabón (trad.), BCG 48, Madrid 1993.

- IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, en *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1963.

- JENÓFANES, *Económico*; Juan Zaragoza (trad.), BCG 182, Madrid 1993.
- JOSEFO, FLAVIO, *Contra Apionem*, en *Obras completas de Flavio Josefo*; Luis Farré (trad.), Acervo Cultural / Editores, vol. 5, Buenos Aires 1961;
Antiquitates iudaicae, José Vara Donado (ed.), Akal, Madrid (1997) 2009.
- *Liber Monstruorum*; a cura di Franco Porsia, Liguori Editore, Napoli 2012.
- MANILIO, *Astronomica*; Francisco Calero y Mª José Echarte (trads.), BCG 226, Madrid 2002.
- MARCO AURELIO, *Meditaciones*; Ramón Bach Pellicer (trad.), Gredos, Madrid 2001.
- *Nuevo Testamento Trilingüe*, José María Bover Y José O'Callaghan (eds.), BAC, Madrid 2001.
- *Oráculos caldeos*; Francisco García Bazán (trad.), BCG 153, Madrid 2008.
- OVIDIO, *Metamorfosis*; Consuelo Álvarez y Rosa Mª Iglesias (trads.), Cátedra, Madrid 2003[5].
- PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*; Mª Cruz Herrero Ingelmo (trad.), BCG 197, Madrid 1994.
- PETRARCA, *De secreto conflicto curarum mearum*; Nicholas Mann (trad. y ed.), Harvard University Press Cambridge, Massachusets, London 2016.
- PLATÓN, *Timeo*; Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez (eds.), CSIC, Alma Mater, Madrid 2012; Francisco Lisi (trad.), BCG 160, Madrid 1992;
Banquete; *Platonis Opera*, John Burnet (ed.), Oxford University Press 1903;
Leyes; *Platonis Opera*, John Burnet (ed.), Oxford University Press 1903.
Menéxeno, en *Diálogos II*, E. Acosta (trad.), BCG 61, Madrid 1987.
Fedón, en *Diálogos III*, Carlos García Cual, (trad.), BCG 93, Madrid 1988.
- PICO DELLA MIRANDOLA, GIOVANNI, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, P. J. Quetglas (ed.), Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona 1988.
- PLOTINO, *Enéadas*; Jesús Igal (trad.), BCG 57, 88, Madrid 1985.
- PORFIRIO, *Vida de Plotino*; Jesús Igal (trad.), BCG 57, Madrid 1982.
Ad Marcellam; Édouard des Places (trad.), Belles Lettres, Paris 1982.
- PTOLOMEO, *Harmonica*; Pedro Redondo Reyes (trad.), BCG 383, Madrid 2009.
- RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*; Eduardo Otero (ed.), Sígueme, Salamanca 2015.
- SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*; Ismael Roca Meliá (trad.), BCG 129, Madrid 1989.
- SEXTO EMPÍRICO, *Adversus mathematicos*, en *Sexti Empirici*; Hermann Mutschmann (ed.), vol. 1, Lipsiae 1912.

- SIMPLICIO, *Comentarius in Epicteti Enchiridion*; versión francesa: *Commentaire sur le Manuel d'Épictète. Introduction et édition critique du texte grec*; Ilsetraut Hadot (ed.), Brill, Leiden, 1996.

- SÓFOCLES, *Antígona*; F. Storr (trans.), *The Loeb classical library* 20, William Heinemann Ltd.; The Macmillan Company. London; New York 1912; *Tragedias*, Assela Alamillo Sanz (trad.), Gredos, Madrid 2015.

- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, en Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, Romae 1888-1889;

Comentario al libro IV de la Metafísica de Aristóteles; Jorge Morán (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1999.

De Regimene Principum, en <http://www.traditioop.org/biblioteca/Aquino/Tratado_del_gobierno_de_los_pr%C3%ADncipes,_Santo_Tomas_de_Aquino.pdf>

- VIRGILIO, *Geórgicas*; Tomás de la Ascensión Recio García y Arturo Soler Ruiz (trads.), BCG 141, Madrid 1990;

Eneida; Javier de Echave-Sustaeta (trad.), BCG 166, Madrid 1992.

Bibliografía de autores modernos

- ABBATE, STEFANO, "Las bases filosóficas del ecologismo y la visión de la Iglesia", *Ecclesia*, XXV, nº 1, 2011, pp. 25-38.

- AGUILERA, JUAN CARLOS, "La corporeidad humana", *Humanitas* 64, Primavera 2011, Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 744-751.

- AGUTI A., *Compimento o potenziamento della vita umana?*, in «Antropologica», La Scuola, Brescia 2011.

- ALBERT MÁRQUEZ, MARTA, "Distorsión de la maternidad y la paternidad", *Actas del Congreso "50 años de mayo del 68"*, vol. I, UFV 8-10 de noviembre de 2018, pp. 79-100.

- ALLEGRA, ANTONIO, *Visioni transumane. Tecnica, salvezza, ideologia*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.

- ANTÚNEZ CID, JOSÉ, "La analogía. Perspectivas", *Jornada sobre la Analogía*, Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid 2006, pp. 15-41.

- ARANDA GONZALO, "Corporeidad y sexualidad en los relatos de la Creación", *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, José M. Casciaro, Pedro-Juan

Viladrich, Claudio Basevi, Gonzalo Aranda, Javier Escrivá-Ivars (eds.), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1989, pp. 19-50.

- ARENDT, HANNAH, *The Human Condition*, Univ. Chicago Press 1974; versión castellana: *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993.

- AUSTIN, JOHN LANGSHAW, *How to Do Things With Words* (The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955); J. O. Urmson and Marina Sbisà (eds.), Clarendon Press, Oxford 1962 (1975^2).

- BACHOFEN, JOHANN JAKOB, *Das Mutterrecht*, Basilea (1948) 1861^3.

- BACON, FRANCIS, *De dignitate et augmentis scientiarum*, compilado en *The Works of Lord Bacon*, William Ball (ed.), Londres 1837.

- BALLESTEROS JESÚS, "La nueva gnosis como negación de las diferencias ontológicas y de las deficiencias inevitables", *Secolarizzazione e diritto. Studi in onore del Profesor Francesco D´Agostino*, Giappichelli, Turín 2018, pp. 207-216.

- BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE AGUSTÍN, *Filosofía del Derecho. Fundamentos y proyecciones de la Filosofía jurídica*, Porrúa, México 2001.

- BEEVOR, ANTONY, *Berlin. The Downfall, 1945*, Penguin Books, London 2002; versión castellana: *Berlín. La caída: 1945*; David León Gómez (trad.), Barcelona, Crítica 2002^4.

- BLANCO ROBLES, FERNANDO, "Donatistas y *circumcelliones* en el África romana. ¿Un problema, teológico, político o social?", *Hispania Antiqva. Revista de Historia Antigua* XLIII, Universidad de Valladolid 2019, pp. 258-283.

- BLONDEL MAURICE, *L'Action*, Tome II, 1937.

- BLOOM, HAROLD, *Presagios del milenio. La gnosis de los ángeles, el milenio y la resurrección*, Anagrama, Barcelona 1997.

- BLUMENBERG, HANS, *Die Legitimität der Neuzeit* (1976); versión inglesa: *The Legitimacy of the Modern Age*; Robert M. Wallace (trad. from german), MIT Press, Massachusetts lnstitute of Technology 1983, chap. IV: *Instead of Secularization of Eschatology, Secularization by Eschatology*.

- BONHOEFFER, DIETRICH, *Widerstand und Ergebung*, Kaiser Verlag, München 1977^2; versión castellana: *Resistencia y sumisión*, José Joaquín Alemany (trad.), Sígueme, Salamanca 1983.

- BOURGEOIS, DANIEL, *La sagesse des anciens dans le mystère du Verbe. Evangile et philosphie chez Saint Justin philosophe et martyr*, Téqui, Paris 1981.

- BOSTROM, NICK, *Intensive Seminar on Transhumanism*, Yale University, 26 June 2003;

The Transhumanist FAQ. A general introduction, Version 2.1, 2003, <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>;

A History of Transhumanist Thought, Oxford, 2005. https://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf , originally published in *Journal of Evolution and Technology* - Vol. 14 Issue 1 - April 2005; reprinted (in its present slightly edited form) in *Academic Writing Across the Disciplines*, eds. Michael Rectenwald & Lisa Carl (New York: Pearson Longman, 2011.

- BØRRESEN, KARI ELISABETH, "Imago Dei, privilège masculin? Interprétation augustinienne et pseudo-augustinienne de Gen 1, 27 y 1Cor 11, 7", *Augustinianum*, 25 (1985), pp. 213-234.

- BOUYER, LOUIS, *Le rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie*, Cerf, Paris 1962; versión castellana: *El rito y el hombre. Sacralidad natural y liturgia*; Andrés Sánchez Pascual (trad.), Estela, Barcelona 1967.

- BRAUNSTEIN, JEAN-FRANÇOIS, *La philisophie devenue folle*, Éditions Grasset & Fasquelle, 2018; versión castellana: *La filosofía se ha vuelto loca. Un ensayo políticamente incorrecto*; Alberto Torrego Salcedo (trad.), Ariel, Barcelona 2019.

- BRAGUE, RÉMI, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard 1999; versión castellana: *La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del universo*; José Antonio Millán Alba (trad.), Encuentro, Madrid 2008.

- BURGGRAF, JUTTA, *¿Qué quiere decir género? En torno a un nuevo modo de hablar*, Promesa, Serie Antropología.

- BURGOS, JUAN MANUEL, *Repensar la naturaleza humana*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2007.

- BURGUETE MIGUEL, ENRIQUE EDUARDO, "Revisión crítica de la ideología de género a la luz del realismo metafísico", *Cuadernos de Bioética* nº 29 (95), 2018, pp. 25-37.

- CABALLERO WANGÜEMERT, MARÍA, "Género y deconstrucción del lenguaje", *Actas del Congreso "50 años de mayo del 68"*, vol. I, UFV, 8-10 de noviembre de 2018, pp. 129-135.

- CALVO CHARRO, MARÍA, "La ideología de género y sus consecuencias sobre la relación paternofilial", *Actas del Congreso "50 años de mayo del 68"*, vol. I, UFV, 8-10 de noviembre de 2018, pp. 119-127.

Alteridad sexual. Razones frente a la ideología de género, Palabra, Madrid 2014.

- CAPÁNAGA, VICTORINO, *Agustín de Hipona*, BAC, Madrid 1974.

- CASCIARO, JOSÉ MARÍA, "La sexualidad en los evangelios sinópticos con especial referencia a la predicación de Cristo", *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Pamplona 1989, pp. 555-669.

- CASTILLA DE CORTÁZAR, BLANCA, *¿Fue el hombre creado antes que la mujer?*, Rialp, Madrid 2005;

"La diferencia en Antropología", *Anales de la Real Academia de Doctores de España*, vol. 3, 1999, pp. 56-62;

"A propósito del segundo sexo de Beauvoir", *Anales de la Real Academia de Doctores de España*, vol. 4-2, 2000, pp. 401-410;

"Antropología diferencial", *Anales de la Real Academia de Doctores de España*, vol. 8, 2004, pp. 7-12;

"Lo masculino y lo femenino en el siglo XXI", *Por un feminismo de la complementariedad. Nuevas perspectivas para la familia y el trabajo*, Ángela Aparisi y Jesús Ballesteros (eds.), Pamplona, Eunsa 2002;

"La supuesta pasividad de la mujer", en *Siglo XXI: el siglo de oro de las mujeres*, Universitas, Madrid 2011, pp. 14-21: <http://arvo.net/hombre-mujer/la-supuesta-pasividad-de-la-mu/gmx-niv382-con10600.htm>;

"Condición sexuada y fecundidad a imagen de Dios", *IV Congreso Internacional sobre Reconocimiento de la Fertilidad*, Medellín noviembre 2014, publicado en *Revista de Actas IV CIRF* 4, 2014, (pp. 12-24) p. 14, nota 8: <http://www.reconocimientodelafertilidad.com/wp-content/uploads/2015/03/01-MESA1_PONENCIA1_Actas-IVCIRF-Blanca-Castilla-prot.pdf>;

"Mujer y Teología: la cuestión de la imagen de Dios", *Arbor*, 192 (778), marzo-abril 2016, a302, doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2016.778n2005>;

"Noción de persona y antropología transcendental", *Colloquia. Revista de Pensamiento y Cultura*, vol. 5, 2018, pp. 53-78;

Dignidad personal y condición sexuada, Tirant, Valencia 2017.

- CASTILLA DE CORTÁZAR, BLANCA – VILADRICH, PEDRO-JUAN, *Antropología del amor. Estructura esponsal de la persona*, EUNSA, Pamplona 2019.

- CAVANAUGH, WILLIAM, *Theopolitical Imagination*; version castellana: *Imaginación teo-política*; Manuel Salido Reguerea (trad.), Nuevo Inicio, Granada 2007.

- CEBALLOS AMANDI, JOSÉ ÁNGEL – CUCARELL ESCANDELA, JOSÉ JUAN – PÁRAMO DE SANTIAGO, ANTONIO, *La "Educación para la Ciudadanía" en los libros de texto*, Madrid 2008; <http://www.forofamilia.org/documentos/EDUCACION%20-

%20La%20EpC%20en%20los%20libros%20de%20texto%20-%20varios%20autores%20-%20(MAY08).pdf> (acceso del 1-7-2020)

- CHESTERTON, GILBERT KEITH, *Ortodoxia*, edición basada en la de Casa Editorial Calleja, (Alfonso Reyes [trad.], Madrid 1917), Alta Fulla, Ad litteram 13, Barcelona 2009[4].

Eugenics and other Evils; versión castellana: *La eugenesia y otras desgracias*; Aurora Rice (trad.), Espuela de Plata, Sevilla 2012.

- CIORAN, EMIL, *La caída en el tiempo*, cap. VI. *Sobre la enfermedad*, Esther Seligson (trad.), Monte Ávila Editores, Caracas 1976, Planeta-De Agostini, Barcelona 1986.

- CODA, PIERO, *Dio uno e trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, Cinisello Balsamo, Milan 1993; versión castellana: *Dios uno y trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*; Alfonso Ortiz García (trad.), Secretariado Trinitario, Salamanca 2000[2].

- CONDORCET, JEAN-ANTOINE, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Antonio Torres del Moral y Marcial Suárez (eds.), Editorial Nacional, Madrid 1980.

- COPLESTON, FREDERICK, *Historia de la Filosofía I: Grecia y Roma*, Ariel, Barcelona 2009.

- CORDES, PAUL JOSEF, *L'eclissi del padre. Un grido*, Marietti 2002.

- CORTINA, ADELA, *La Escuela de Francfort. Crítica y utopía*, Síntesis, Madrid 2008.

- CROUZEL, H., *Virginité et mariage selon Origène*, Paris 1963.

- DANIÉLOU, JEAN, *La foi en l'homme chez Marx*, en *Chronique sociale de France*, 1938;

L'oraison, problème politique, Fayard, Paris 1965.

DANIÉLOU, JEAN – POZO, CÁNDIDO, *Iglesia y secularización*, BAC, Madrid 1971.

- DAVIS, ERIK, *Techgnosis: myth, magic, + mysticism in the age of information*, Harmony Books, New York 1998.

- DE LUBAC, HENRI, *Le drame de l'humanisme athée*; versión castellana: *El drama del humanismo ateo*, Carlos Castro Cubells (trad.), Encuentro, Madrid 2008;

Sur les chemins de Dieu, Éditions du Cerf, Paris 1983; versión castellana: *Por los caminos de Dios*; Leandro de Sesma (trad.), Encuentro, Madrid 1993;

Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme, Editions du Cerf, Paris 1983; versión castellana: *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*; Juan Costa (trad.), Encuentro, Madrid 1988;

La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres, Aubier-Montagne, Paris 1970, *La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del Símbolo de los Apóstoles*; Constantino Ruiz-Garrido (trad.), Secretariado Trinitario, Salamanca 2012[2].

- DE MIGUEL, RAIMUNDO, *Nuevo Diccionario Latino- Español Etimológico*, (Hermanos Sáenz de Jubera [eds.], Madrid 1897), reed. por Visor Libros, Madrid 2000.

- DERRIDA, JACQUES, *Desconstrucción y pragmatismo*, Paidós, Buenos Aires 1998.

- DE FIORES, STEFANO, *Trinità, mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria*, Edizioni San Paolo, Milano 2001; versión castellana: *La Santísima Trinidad, misterio de vida. Experiencia trinitaria en comunión con María*; Fernando Torres Antoñanzas (trad.), Secretariado Trinitario, Salamanca 2002.

- DOMÍNGUEZ, PABLO, *La analogía teológica*, San Dámaso, Madrid 2009.

- DOSTOIEVSKY, FIODOR, *Zapiski iz podpolja*, 1864; versión castellana: *Memorias del subsuelo*, Ana Mateos (trad.), Mestas, Madrid 2010[3].

- DURAND MENDIOROZ, JOSÉ, "La gnosis como sustrato de la "ideología de género" y de los cambios políticos que impulsa", 19 de marzo de 2019, https://valoresacademiadelplata.blogspot.com/2019/03/conexion-inter-historica-del.html

- ELIADE, MIRCEA, *Tratado de Historia de las Religiones*, Cristiandad, Madrid 2009.

Lo sagrado y lo profano, Paidós, Barcelona 1998[7].

- ENGELS, FREDERICK, *El origen de la familia, de la propiedad privada y el Estado*, Ediciones Endymion, Madrid 1988.

- FEUERBACH, LUDWIG, *Das Wesen des Christentums*; versión castellana: *La esencia del cristianismo*; José Luis Iglesias (trad.), Trotta, Madrid 1995;

Grundsatze der Philosophie der Zukunft, 1843; *Principios de la filosofía del futuro*; José María Quintana Cabanas, PPU, Barcelona 1986.

- FUMAGALLI, ARISTIDE, *La questione gender. Una sfida antropologica*, Brescia 2015; versión castellana: *La cuestión del gender. Claves para una antropología sexual*, M. M. Leonetti (trad.), Sal Terrae 2016.

- GADAMER, H.-G., *Hermeneutik im Rückblick*; versión castellana: *El giro hermenéutico*, Arturo Parada (trad.), Cátedra, Madrid 1998.

- GARAUDY, ROGER, *De l'anathème au dialogue*, Paris 1965.

- GARCÍA LÓPEZ, JESÚS, "La analogía en general", *Anuario filosófic*o VII nº1, Universidad de Navarra, Barañain-Pamplona 1974, pp. 193-223.

- GARCÍA MORENTE, MANUEL, *El hecho extraordinario*, Encuentro, Madrid, 2015.

- GARCÍA ZAPATA, BEGOÑA, "Sexo, hombre, mujer, familia: algunos términos en desuso", *La ideología de género: reflexiones críticas*; María Lacalle Noriega y Patricia Martínez Peroni (coords.), Madrid, Ciudadela, 2009, pp. 33-73.

- GILSON, ÉTIENNE, *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Madrid 2007[2];

El espíritu de la Filosofía Medieval, Rialp, Madrid 2009[4].

- GIUSSANI, LUIGI, *Dalla liturgia vissuta: una testimonanza*, Jaca Book, Milan 1973; trad. castellana: *Para vivir la liturgia: un testimonio. Apuntes de meditaciones comunitarias*, Vicente Martín Pindado (trad.), Encuentro, Madrid 1992.

- GIRARD, RENÉ, *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con P. Antonello y J. C. de Castro Rocha*, Trotta, Madrid 2006;

Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre, Carnets Nord, Paris 2007; versión castellana: *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis. Conversaciones con Benoît Chantre*, Luciano Padilla López (trad.), Katz, Buenos Aires 2010.

- GOMIS BLANCO, ALBERTO, *La biología en el siglo XIX*, Akal, Madrid 1991.

- GONZÁLEZ AYESTA, CRUZ, *Juan Duns Escoto: Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis IX, q. 15*; Cruz González Ayesta (Introd., trad. y notas), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, nº 199, Pamplona 2007.

- GONZÁLEZ MELADO, FERMÍN JESÚS, "Transhumanismo (humanity+). La ideología que nos viene", *Pax et emerita* V.6, nº6, 2010, pp. 205-228.

- GRANADOS, JOSÉ – ANDERSON, CARL, *Called to Love. Approaching John Paul II's Theology of the Body*, Doubleday, New York 2009; versión castellana: *Llamados al Amor. Teología del cuerpo en Juan Pablo II*, Monte Carmelo, Burgos 2012[2].

- GRANADOS, JOSÉ, "La sobreabundancia del Amor: Cuerpo y generación desde Pablo VI a Francisco", Congreso de la Diócesis Complutense *El triunfo de la vida y la verdad del amor humano*, con motivo de los 50 años de la *Humanae Vitae* y los 25 de la *Veritatis Splendor*, 26 de enero de 2018, <https://www.obispadoalcala.org/noticiasDEF.php?subaction=showfull&id=1517806980&archive=>

- GRION, L., *Postumanesimo: un neognosticismo?*, in «Hermeneutica» (2012).

- GROSSI, VITTORINO, "La sexualidad humana en la tradición patrística", *Masculinidad y feminidad en la patrística*, Domigo Ramos-Lissón, Pedro-Juan Viladrich y Javier

Escrivá-Ivars (eds.), Instituto de Ciencias para la Familia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1989, pp. 169-191.

- GUARDINI, ROMANO, *El espíritu de la liturgia*, Cuad. Phase 100, Barcelona 2006;

Ethik. Vorlesungen an der Universität München, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993; versión castellana: *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*; Daniel Romero y Carlos Díaz (trads.), BAC, Madrid 1999;

Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1985; versión castellana: *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*; Alfonso López Quintás (trad.), BAC, Madrid 1996.

- GUERRA GÓMEZ, MANUEL, *La gnosis y sus rebrotes en nuestros días*, Discurso de ingreso en la Real Academia de Doctores de España (Madrid), 5 de abril de 2006;

"Dios y el hombre, la Antropología y la Teología", *Dios y el hombre: VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Antonio Aranda *et al.* (eds.), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1985, pp. 505-538;

"Antropología sexual en la antigüedad griega", *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia. La sexualidad y el amor como koinonía*, José M. Casciaro, Pedro-Juan Viladrich, Claudio Basevi, Gonzalo Aranda, Javier Escrivá-Ivars (eds.), Pamplona 1989, pp. 287-421;

- GUTHRIE, WILLIAM KEITH CHAMBERS, *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, Princeton University Press 1993.

- HADJADJ, FABRICE, *Dernières nouvelles de l'homme (et de la femme aussi)*, Tallandier, Paris 2017; versión española: *Últimas noticias del hombre (y de la mujer)*, Sebastián Montiel (trad.), Homo legens, Madrid 2018;

Qu'est-ce qu'une famille? Suivi de La Trascendence en culottes et autres propos ultra-sexistes, Salvator, Paris 2014; versión castellana: *¿Qué es una familia La Trascendencia en paños menores (y otras consideraciones ultrasexistas)*; Sebastián Montiel (trad.), Nuevo Inicio, Granada 2015;

Comment parler de Dieu aujourd'hui? (Anti-manuel d'évangélisation), Salvator, Paris 2012; versión castellana: *¿Cómo hablar de Dios hoy? Anti-manual de evangelización*; Sebastián Montiel (trad.), Granada 2013.

- HALFIN, IGAL, *From Darkness to Light. Class, Consciousness and Salvation in Revolutionary Russia*, University of Pittsburgh Press 2000.

- HAUKE, MANFRED, *Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand*, MM Verlag, Aachen 1993; versión castellana, *La teología feminista*; Félix Ochayta (trad.), BAC, Madrid 2013.

- HEIDEGGER, MARTIN, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1967.

- HERVADA, J. – LOMBARDÍA, P., *El Derecho del Pueblo de Dios*, III (Derecho Matrimonial) EUNSA, Pamplona 1973.

- HOBBES, THOMAS, *Leviatán*; Carlos Moya y Antonio Escohotado (eds.), Editora Nacional, Madrid 1980;

De Corpore, en *Opera Philosophica*, Gulielmi Molesworth (ed.), vol. I, Malmesburiensis, Londini 1839.

- HUXLEY, JULIAN, *Religión sin revelación*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1967.

- *International Manifesto of the "2045" Strategic Social Initiative*, 22-2-2011, en <http://2045.com/manifest/>

- KAKU, MICHIO, *The Future of Humanity. Terraforming Mars, Interestellar Travel, Inmortality and our Destin beyond Earth*, 2018; versión castellana: *El futuro de la humanidad. La colonización de Marte, los viajes interestelares, la inmortalidad y nuestro destino más allá de la Tierra*; Juan Manuel Ibeas (trad.), Penguin Random House, Barcelona 2019[3].

- KIERKEGAARD, SÖREN, *Begrebet Angest*; versión castellana: *El concepto de angustia*; Demetrio G. Rivero (trad.), Alianza, Madrid 2007.

- LACALLE NORIEGA, MARÍA, "La «deconstrucción» de la sociedad a través de la legislación", *La ideología de género: reflexiones críticas*; María Lacalle Noriega y Patricia Martínez Peroni (coords.), Madrid, Ciudadela, 2009, pp. 281-314;

La persona como sujeto del derecho, Dykinson, Madrid 2016;

"Politica e sessualità", *Dizionario su sesso, amore e fecondità*, a cura di José Noriega, René & Isabelle Ecochard, Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Pontificia Università Lateranense, Roma 2019, pp. 756-763;

"Sexualidad, sociedad y política", en Actas del Congreso Internacional *Mayo del 68. Una época de cambios, un cambio de época*, vol. I, UFV, 8-10 de noviembre de 2018, pp. 175-181.

- LADARIA, LUIS FRANCISCO, *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, Universidad Pontificia de Comilllas, Madrid 1980;

Antropología teológica, Comillas-Roma 1987;

La cristología de San Hilario de Poitiers, Roma 1989;

El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998;

La Trinidad, misterio de comunión, Secretariado Trinitario, Salamanca 2007[2];

"Caro salutis est cardo", *Anthropotes* 28 (2012), pp. 327-338.

- LAÍN ENTRALGO, PEDRO, *Antropología médica para clínicos*, Salvat, Barcelona 1985.

- LANGA, PEDRO, "Antropología patrística en los relatos de la Creación", *Masculinidad y feminidad en la Patrística*, Domigo Ramos-Lissón, Pedro-Juan Viladrich y Javier Escrivá-Ivars (eds.), Instituto de Ciencias para la Familia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1989, pp. 193-235.

- LAPIDGE, MICHAEL, "Stoic Cosmology", en JOHN M. RIST, *The Stoics*, Cambridge University Press 1978, pp. 161-186.

- LARRÚ, JUAN DE DIOS, "Los desafíos antropológicos del matrimonio a la luz de la creación en Cristo", *Scripta Theologica* 47/1, Pamplona 2015, p. 111-132.

"Maduración de la persona en el evento educativo", *La alianza educativa. Introducción al arte de vivir*, José Granados - Juan Antonio Granados (eds.), Burgos 2010[2], pp. 131-152.

- LEHMANN, KARL, "La valoración de la mujer, problema de la antropología teológica"; José J. Alemany (trad.), *Communio*, julio-agosto 1982, pp. 237-245.

- LEWIS, CLIVE STAPLES, *The Abolition of Man*, HarperCollins Publishers LLC, New York 1944; versión castellana: *La abolición del hombre*, S. E. Telee (trad. y ed.), HarperCollins Español, Nashville, Tennessee 2016.

- LEWIS, MATTHEW GREGORY, *The monk*, 1796; versión castellana: *El monje*, Cátedra, Madrid 1995.

- LOBATO, ABELARDO, "La mujer y el varón cara a cara. El problema de la diferencia", *Communio*, Universidad Gabriela Mistral, nº7 (2002), pp. 31-62.

- LOCKE, JOHN, *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*; Carlos Mellizo (trad.), Alianza, Madrid 1999.

- LUPARIA, MARCO ERMES, *Dov'è mio padre? Dalla paternità dell'uomo alla Paternità di Dio*, Lateran University Press 2016.

- JEANNIÈRE, A., *Antropologia sessuale* (= Una caro), Piero Gribaudi, Torino 1969.

- JENNI, ERNEST – WESTERMANN, CLAUS, *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento I*, Madrid 1978.

- JIMÉNEZ LOSANTOS, FEDERICO, *Memoria del Comunismo. De Lenin a Podemos*, La esfera de los libros, Madrid 2018[18].

- KENTENICH, JOSEPH, *María, si fuéramos como Tú*, Traducción de artículos aparecidos en la Revista "Heitmaklange" para la parroquia alemana en Milwaukee, basados en pláticas del P. J. Kentenich;

Desafíos de nuestro tiempo, Editorial Patris, Santiago de Chile 1986;

Terciado de Milwaukee, 1962/63, t. VIII; *Kentenich Reader III*, (eds. Peter Locher, Jonathan Niehaus, Hans-Werner Unkel, Paul, Vautiér);

Für eine Welt von morgen, (trad. de las Hnas. Marianas de Schoenstatt de Argentina: *Para un mundo del mañana*, 1975).

- KUBY, GABRIELE, *La revolución sexual global. La destrucción de la libertad en nombre de la libertad*, Didaskalos, Madrid 2017.

- MAJSTOROVIĆ, VOJIN, "The Red Army in Yugoslavia, 1944-1945", *Slavic Review* 75, nº 2, Summer 2016, pp. 396-421.

- MALTHUS, THOMAS ROBERT, *An Essay on the Principle of Population* (1798); versión castellana: *Ensayo sobre el principio de la población*; Teodoro Ortiz (trad.), Fondo de Cultura Económica, México (1951) 1986.

- MANKELIUNAS, MATEO, "Inmanencia y Trascendencia en la persona humana", *Revista Colombiana de Psicología*, Vol. 6, nº1, 1961, pp. 65-74.

- MARCEL, GABRIEL, *Aproximación al misterio del ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, Encuentro, Madrid 1987.

- MARCOS, ALFREDO, "Bases filosóficas para una crítica al Transhumanismo", *ArtefaCToS. Revista de estudios de la ciencia y la tecnología*, Vol. 7, No. 2 (2018), 2ª Época, pp. 107-125.

- MARÍAS, JULIÁN, *La mujer y su sombra*, Alianza, Madrid 1987;

La mujer en el siglo XX, Alianza, 6ª reimp. en "El libro de Bolsillo", Madrid 1995.

- MARITAIN, JACQUES, *Humanisme intégral*, Éditions Montaigne, Paris 1936.

- MARTÍN VELASCO, JUAN, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid 2006[7].

- MARTÍNEZ CAMINO, JUAN ANTONIO, "Hombre y mujer, a imagen de Dios", *Communio*, marzo-abril 1993, pp. 108-111.

- MARX, KARL, "Economic and Philosophical Manuscripts" (1844), *Early Writings*; Rodney Livingstone and Gregor Benton (trans.), Penguin Books, London 1992, 279-400;

Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel, Oeuvres philosophiques, Jules Molitor (trad.), t. I, pp. 83-84.

- MARX, KARL – ENGELS, FRIEDRICH, *La ideología alemana*, 1932; Wenceslao Roces (trad.), Ediciones Grijalbo, Barcelona (1970) 1974[5].

- MAZZUCCO, CLEMENTINA, *'E fui fatta maschio'. La donna nel Cristianesimo primitivo*, Casa Editrice Le Lettere, Firenze-Università degli Studi di Torino 1989.

- MILLÁN-PUELLES, ANTONIO, "Persona y sexualidad", *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio. X Congreso Internacional de Derecho Canónico*; Pedro Juan Viladrich et al. (eds.), Eunsa, Pamplona 2000, pp. 9-26.

- MIRIANO, COSTANZA, *Sposati e sii sottomessa. Pratica estrema per donne senza paura*, Florence-Milan 2011; versión castellana: *Cásate y sé sumisa*, Sebastián Montiel y Mariano Catarecha (trads.), Nuevo Inicio, Granada 2013.

- MORENO CASAMITJANA, ANTONIO, "Dignidad de la mujer y antropología", *Communio*, Universidad Gabriela Mistral, nº 7 (2002).

- MOUNIER, EMMANUEL, *Contraires et contradictores ou de la discorde*, daytylo, in «Après ma classe», 2 (20. II.1929), 1.

- NEGRO, DALMACIO, *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid 2009;

Lo que Europa debe al Cristianismo, Unión Editorial, Madrid 2007[3];

"En torno a la mitología de los derechos humanos", *Verbo*, n. 499-500, 2011, pp. 879-916.

- NEWMAN, SAN JOHN HENRY, *Sermón 17: El que se tiene por sabio*, n. 264, 24 de octubre de 1830; en *Sermones Parroquiales/1*, Víctor García Ruiz (trad.), Encuentro, Madrid, 2010;

Sermón 7: Las ceremonias de la Iglesia, n. 280, 1 de enero de 1831, en *Sermones Parroquiales/2*, Víctor García Ruiz (trad.), Encuentro, Madrid 2012.

On the Introduction of Rationalistic Principles into Revealed Religion, en *Essays Critical and Historical*, vol. 1, Longmans, Green and Co., London 1907;

Milman's view of Christianity 9; in *Critical and Historical Essays*, vol. 2, Longmans, Green and Co., London 1897.

- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *La gaya ciencia*, Akal/ Básica de bolsillo, Charo Greco y Ger Groot (trads.), Madrid 2016;

Así habló Zaratustra, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Alianza, Madrid 2006;

Ecce homo, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Alianza, Madrid 2011;

El Anticristo, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Alianza, Madrid 2013;

On the Genealogy of Morals; Walter Kaufmann (trad.), Vintage, New York 1969, p. 45; versión española: *La genealogía de la moral*; Andrés Sánchez Pascual (trad.), Alianza, Madrid 2005.

- NOONAN, JOHN THOMAS, *Contraception. A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Harvard University Press, Cambridge 1965.

- NORIEGA, JOSÉ, *El destino del eros*, Palabra, Madrid 2005.

- PASCAL, BLAISE, *Pensamientos. Selección de Xavier Zubiri*, Alianza, Madrid (2004) 2009.

Pensées (ed. Lafuma).

- PEACOCK, JAMES LOWE, *The Anthropological Lens. Harsh Light, Soft Focus*, Cambridge University Press (1986) 2001[2].

- PÉPIN JEAN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Collection d'Études Anciennes, Les Belles Lettres, Paris 1971.

- PÉREZ-SOBA, JUAN JOSÉ, "El misterio de la sexualidad: entre la máscara del deseo y el rostro del amor", *La ideología de género: reflexiones críticas*, María Lacalle Noriega y Patricia Martínez Peroni (coords.), Madrid, Ciudadela 2009, pp. 75-120.

"El pansexualismo de la cultura actual", *El corazón de la familia*, Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso", "Presencia y diálogo, 10", Madrid 2006, pp. 339-376.

- PESSINA, ADRIANO, *L'io insoddisfatto. Tra Prometeo e Dio*, Vita e Pensiero, Milano 2016.

- PIANA, GIANINO, "L'ambivalenza del corpo. Per un approccio simbolico", *Il corpo ala prova dell'antropologia cristian*a, Associazione Teologica Italiana (ed.), Forum dell'Associazione Teologica Italiana 4, Glossa, Milano 2007, pp. 3-27.

- PIEPER, JOSEF, *Über die Schwierigkeit heute zu glauben*, Kösel Verlag, Munich 1974; trad. castellana: *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*; Juan José Gil Cremades (trad.), Rialp, Madrid 1980;

El descubrimiento de la realidad, Rialp, Madrid 1974.

- PINKER, STEVEN, *The Blank Slate*, The Penguin Group, New York 2002; versión castellana: *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Roc Filella Escolà (trad.), Paidós, Barcelona 2003.

- POSTIGO SOLANA, ELENA, "Transumanesimo e postumano: principi teorici e implicazioni bioetiche", *Medicina e morale* 59, 2009/2, pp. 267-282;

"Bioética y transhumanismo desde la perspectiva de la naturaleza humana", *Arbor* 195 (792), abril-junio 2019, a507, p. 8, <https://doi.org/10.3989/arbor.2019.792n2008>

- POZO, CÁNDIDO, *Secularidad y secularización*, Cuadernos BAC, Madrid 1978.

- RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2005[15];

Kirche, Ökumene und Politik, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Italia) 1987; versión castellana: *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*; Gonzalo Haya (trad.), BAC, Madrid 1987;

Die chirstliche Brüderlichkeit, Kösel-Verlag, München 1960; versión castellana: *La fraternidad de los cristianos*; José María Hernández Blanco (trad.), Sígueme, Salamanca 2004;

"Reforma desde los orígenes", discurso pronunciado en el Mitin de Rímini el 1 de septiembre 1990 y publicado en *Ser cristiano en la era neopagana*, José Luis Restán (ed.), Encuentro, Madrid 2008.

"El signo de la mujer. Intento de introducción a la encíclica Redemptoris Mater", *María, Iglesia naciente*, Encuentro, Madrid 1999;

La crisis del Derecho. Conferencia pronunciada el 10 de noviembre de 1999 en la Facultad de Derecho de la Universidad italiana LUMSA; Manuel Jiménez Redondo (trad.), <http://www.cis.puc-rio.br/cis/cedes/PDF/06abril/anexo%20I%20dossie.pdf>;

Informe sobre la fe, BAC, Madrid 1985;

La sal de la Tierra. Cristianismo e Iglesia Católica ante el nuevo milenio. Palabra, Madrid 2005[5];

Eschatologie, Verlag Friedrich Pustet, Ratisbona 2007; versión castellana: *Escatología. La muerte y la vida eterna*; Severiano Talavero Tavar y Roberto H. Bernet (trads.), Herder, Barcelona 2007[2];

RATZINGER J. – RAHNER K., *Offenbarung und Überlieferung*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1965; versión castellana: *Revelación y tradición*; Daniel Ruiz Bueno (trad.), Herder, Barcelona 1970 (2005).

- RAY, MICHAEL, *World War II: The horror of war in pictures*, Encyclopedia Britannica, 4 de junio de 2019: <https://www.britannica.com/topic/World-War-II-The-horror-of-war-in-pictures-2147312> (acceso del 14-3-2020).

- REINHARTZ, ADELE, "Las mujeres en el judaísmo", *Concilium* 316, Verbo Divino, Pamplona (junio 2006), pp. 351-359.

- REY, OLIVIER, *Une folle solitude: Le fantasme de l'homme autoconstruit*, Seuil, 2006.
- RISÉ, CLAUDIO, *Il padre. L'assente inaccettabile*, Ed. San Paolo 2013.
- ROBLES, OSWALDO, *Esquema de Antropología Filosófica*, Editorial Pax, México – Santiago de Chile 1942.
- ROCA PALOP, ÁLVARO JESÚS, "De una sana antropología a una sana ecología", *Actas del Congreso "50 años de mayo del 68"*, vol. II, UFV 8-10 de noviembre de 2018, pp. 263-270.
- RODRÍGUEZ CARMONA, ANTONIO, *La religión judía*, BAC, Madrid 2002[2].
- RONCO, MAURO, "Non esiste il «diritto» al suicidio. Note a margine del giudizio di Costituzionalità sull'art. 580 Cod. Pen.", *L-Jus Rivista Semestrale del Centro Studi Rosario Livatino*, Fascicolo speciale dal titolo *L'agevolazione al suicidio davanti alla Corte Costituzionale. Documenti e considerazioni*, ottobre 2018, pp. 97-131.
- ROUSSEAU, JEAN JACQUES, *Du contrat social*, 1762; versión castellana: *El contrato social*, Fernando de los Ríos (trad.), Espasa-Calpe 1921, Colección Austral 1992[6].
- RUIZ, GREGORIO, "La mujer en la Biblia", *Communio*, julio-agosto 1982, pp. 223-236.
- SÁEZ RUEDA, LUIS, *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid 2009[3].
- SAMEK LODOVICI, GIACOMO, "Transumanesimo, inmortalità, felicità", *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XX, 2018, 3, pp. 517-538.
- SANDBACH, HARRY, *The Stoics*, Bristol Classical Press 1989[2].
- JOSEP-IGNASI SARANYANA, "Naturaleza humana. Cuerpo y sexo en perspectiva metafísica", *De natura: La naturaleza en la Edad Media*; José Luis Fuertes Herreros y Ángel Poncela González (eds.), vol. 2, Húmus, 2015, pp. 813-819.
- SARTRE, JEAN-PAUL, *El existencialismo es un humanismo*, Victoria Praci de Fernández (trad.), Edhasa, Barcelona 2009.
- SCALLY, DEREK, "Polish archbishop compares LGBTI community to 'red plague'", *The Irish Times*, (August 2, 2019), <https://www.irishtimes.com/news/world/europe/polish-archbishop-compares-lgbti-community-to-red-plague-1.3975389> (acceso del 31-3-2020).
- SCOLA, ANGELO, *Il mistero nuziale: 1. Uomo-Donna. 2. Matrimonio-Famiglia*, *Pontificia Università Lateranense 1998-2000*; versión castellana: *Hombre-mujer. El Misterio nupcial*; Jesús Sanz Montes y Gabriel Richi Alberti (trads.), Encuentro, Madrid 2001;
- SCHELER, MAX, *El resentimiento en la moral*, Colección Esprit, Madrid 1998[2].

- SCHÜSSLER, FIORENZA, "Presencia de la mujer en el primitivo movimiento cristiano", *Concilium* 12/1 (1976), pp. 21-36.

- SEIFERT, JOSEF, *Discurso de los Métodos*, Encuentro, Madrid 2008;

Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafísica classica e personalistica, Rocco Buttiglione (trad.), Sezione di Metafisica e storia della metafísica 6, Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1989, § 10. *Dall'essere temporale all'essere eterno*, pp. 409-466;

"Defender a la mujer del feminismo. Reflexiones sobre su dignidad y su perversión", *Atlántida* nº 13, Enero/Marzo (1993), pp. 17-27. También en https://laverdadofende.blog/2017/03/04/defender-a-la-mujer-del-feminismo-josef-seifert/ (acceso del 20-6-2020).

- SERRANO RUIZ-CALDERÓN, JOSÉ MIGUEL, "¿Existe el derecho a morir?", *Cuadernos de Bioética* 30 (98), 2019, pp. 55-64.

- SHAFAREVICH, IGOR, *The Socialist Phenomenon*; William Tjalsma (trans. from Russian), Harper & Row Publishers, New York 1980.

- SCHMIDT, WHILHELM, *Das Mutterrecht*, Viena 1955.

- SICARI, ANTONIO, *Breve catechesi sul matrimonio*, Milan 1990; versión castellana: *Breve catequesis sobre el matrimonio*, Encuentro, Madrid 1995.

- SKINNER, QUENTIN, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge 1978.

- SMITH, WILLFRED CANTWELL, *The meaning and end of religion*, The Mcmillan Company, New York, 1962.

- SOLANA DUESO, JOSÉ, "La construcción de la diferencia sexual en Aristóteles", *Revista Convivium*, nº 18 (2005), pp. 23-45.

- SOWELL, THOMAS, *The Quest for Cosmic Justice*, The Free Press, New York 1999.

- SPAEMANN, ROBERT, "Teleología natural y acción", *Anuario filosófico* 1991 (24), pp. 273-288.

- STERN, MIJAIL – STERN AUGUST, *La vida sexual en la Unión Soviética*, Josep Elías (trad. del francés), Bruguera, Barcelona 1980.

- STURLA, CECILIA, *El feminismo, un signo de los tiempos: una perspectiva kentenijiana*; *Primer Congreso Teológico Internacional Padre José Kentenich*, recientemente celebrado en Santiago de Chile durante los días 11-14 de octubre con ocasión del 50 aniversario de su muerte.

- TEANI, MAURIZIO, *Corporeità e risurrezione. L'interpretazione di 1 Corinti 15,39-45 nel Novecento*, Pontificia Università Gregoriana – Morcelliana, Roma 1994.
- TERESA BENEDICTA DE LA CRUZ (SANTA), "Vocación del hombre y de la mujer según el orden de la naturaleza y de la gracia", *La mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia*; Carlos Díaz (trad.), Palabra, Madrid 2006[4], pp. 45-82; también en *Obras Completas IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*, Monte Carmelo, Burgos (2003) 2019, pp. 271-296;

Kreuzeswissenschaft – Studie über Joannes a Cruce; versión castellana: *Ciencia de la Cruz. Estudio sobre San Juan de la Cruz*; Lino Aquésolo Olibares (trad.), Monte Carmelo, Burgos 2000.

- THIBON, GUSTAVE, *El pan de cada día*, Rialp, Madrid 1952.
- TOMÁS CÁNOVAS, LIDIA, PALOMA MORAL DE CALATRAVA Y MANUEL CANTERAS JORDANA, "Violencia de género dentro de las diferentes orientaciones sexuales en España", *Enfermería Global*, nº 53, Enero 2019, pp. 1-9, http://dx.doi.org/10.6018/eglobal.18.1.310471
- TOPITSCH, ERNST, "Marxismus und Gnosis", in *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenchaft*, Neuwied-Berlin 1961, pp. 235-270.
- TURNER, BRYAN S., "Los avances recientes en la teoría del cuerpo", Marta Melero Gómez (trad.), *REIS* nº 68, octubre-diciembre 1994, pp. 11-39.
- UÑA JUÁREZ, AGUSTÍN, *El Cántico del universo. La estética de San Agustín*, Universidad Complutense de Madrid, 2000.
- VILLALÓN ORDAX, LOURDES, *Violencia en parejas homosexuales. Aspectos sociales y jurídicos de la violencia en relaciones entre mujeres*, Universidad de Derecho, Barcelona 2015.
- VOGT, KARI, "«Convertirse en varón». Aspecto de una antropología cristiana primitiva", J. M. Díaz Vallejo (trad.), *Revista Internacional de Teología Concilium* 202/2 (1985), pp. 383-397.
- VON BAADER, FRANZ, "Über die Analogie Erkenntnis- und des Zeugungstriebes", en *Sämmtliche Werke*, F. Hoffman (ed.), vol. 1, Leipzig 1854, pp. 39-48.
- VON BALTHASAR H. U., *María, Iglesia naciente*, Madrid 1999;

Herrlichkeit. Klerikale Stile, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961; versión castellana: *Gloria. Una estética teológica*, vol. II: *Estilos eclesiásticos*; José Luis Albizu (trad.), Encuentro, Madrid 1986;

Die Gotiesfrage des Heutingen Menschen, Herold, Viena 1956; versión castellana: *El problema de Dios en el hombre actual*, José María Valverde (trad.), Guadarrama, Madrid 1960;

Le persone nel drama, vol. II, Jaca Book, Milano 1982;

Zentren des Glaubens; versión castellana: *Puntos centrales de la fe*; José Luis Albizu (trad.), BAC, Madrid 1985.

- VON HILDEBRAND, DIETRICH, "Die Bedeutung von Mann und Frau füreinander ausserhalb der Ehe", en HILDEBRAND, *Die Menschheit am Scheideweg. Gesammelte Abhandlungen und Vortrüge*; Karla Mertens (ed.), Regensburg: Habbel, 1955.

- WEAVER, RICHAR MALCOLM, *Las ideas tienen consecuencias*, Ciudadela, Madrid 2008.

- WESSEL, LEONARD, *Prometheus Bound: The Mythic Structure of Karl Marx's Scientific Thinking*, Baton Rouge 1984.

- WILHELMSEN, ELIZABETH, *La memoria como potencia del alma en San Juan de la Cruz*, University of Nebraska-Lincoln, Carmelus vol. 37, 1990.

- YÁÑEZ, EUGENIO, "El Transhumanismo a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia", *Actas del Simposio Internacional Ciencia y Persona: "¿Hacia una divinización del hombre?" (Desafíos ante el transhumanismo)*, Emilio Morales de la Barrera (ed.), Universidad Santo Tomás, Santiago de Chile 2017, pp. 75-91.

- ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid 1998.

- ZURFLUH, ANSELM, *¿Superpoblación?*; José Antonio Eguiagaray e Ignacio Martínez Pagés (trads.), Rialp, Madrid 1992.

Bibliografía de la Santa Sede

- LEÓN XIII, Carta Encíclica *Rerum novarum* (15 de mayo de 1891); en *Once grandes mensajes*; Jesús Iribarren y José Luis Gutiérrez García (eds.), BAC, Madrid 2008;

Carta Encíclica *Libertas praestantissimum* (20 de junio de 1988); <http://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html>

- PÍO XI, Carta Encíclica *Quadragessimo anno* (15 de mayo de 1931); en *Once grandes mensajes*; Jesús Iribarren y José Luis Gutiérrez García (eds.), BAC, Madrid 2008;

Carta Encíclica *Divini Redemptoris* (19 de marzo de 1937); <http://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html>

- San Juan XXIII, Mater et Magistra (15 de mayo de 1961), en *Once grandes mensajes*; Jesús Iribarren y José Luis Gutiérrez García (eds.), BAC, Madrid 2008.

- SAN PABLO VI, Carta Encíclica, *Populorum progressio* (26 de marzo de 1967); http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html

Carta Encíclica, *Humanae vitae* (25 de julio de 1968), San Pablo 2014.

Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas (4 de octubre de 1965), <http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united-nations.html>;

Discurso a las participantes en el Convenio Nacional del Centro Italiano Femenino (6 de diciembre de 1976); <http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1976/documents/hf_p-vi_spe_19761206_congresso-nazionale-cif.html>

- SAN JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* (15 de agosto de 1988), Paulinas 1988;

Catequesis 9 (14 de noviembre de 1979);

Catequesis 10 (21 de noviembre de 1979);

Catequesis 14 (9 de enero de 1980);

Catequesis 38 (3 de septiembre de 1980);

Catequesis 89 (11 de agosto de 1982);

Catequesis 91 (25 de agosto de 1982);

Catequesis 131 (7 de noviembre de 1984). Todas las catequesis sobre el amor humano en *Hombre y mujer los creó. Catequesis sobre el cuerpo humano*, Cristiandad, Madrid 2010[2];

Carta Encíclica *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979), San Pablo 1996[5];

Carta Encíclica *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre de 1987), Paulinas 1988;

Carta Encíclica *Centessimus annus* (1 de mayo de 1991), Paulinas 1991;

Carta Encíclica *Veritatis Splendor* (6 de agosto de 1993), Palabra 1993;

Carta Aposótlica *Salvifici doloris* (11 de febrero de 1984), Paulinas 1984;

Carta Encíclica *Fides et Ratio* (14 de septiembre de 1998), Edibesa 1998;

Discurso a la Unesco (París, 2 de junio de 1980); http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800602_unesco.html

Discurso a los participantes en un Congreso Internacional sobre «Ambiente y salud» (24 de marzo de 1997); <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1997/march/documents/hf_jp-ii_spe_19970324_ambiente-salute.html>

Discurso a un grupo de rectores de universidades y centros de estudios superiores de Polonia (30 de agosto de 2001); <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2001/august/documents/hf_jp-ii_spe_20010830_docenti-polonia.html>

- BENEDICTO XVI, Carta Encíclica *Deus Caritas est* (25 de diciembre de 2005), Edibesa 2005;

Carta Encíclica *Spe Salvi* (30 de noviembre de 2007), San Pablo 2007;

Carta Encíclica *Caritas in Veritate* (29 de junio de 2009), Edibesa 2009;

Exhortación Apostólica postsinodal *Verbum Domini* (30 de septiembre de 2010), Edibesa 2010;

Audiencia general (Plaza de San Pedro, 7 de noviembre de 2012), http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121107.html;

Discurso de Ratisbona (12 de septiembre de 2006), http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html;

Discurso a la Confederación Italiana Sindical de Trabajadores (31 de enero de 2009), http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2009/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20090131_cisl.html;

Discurso a los participantes en la XIV Asamblea General de la Academia Pontificia para la Vida (25 de febrero de 2008).

Discurso al Parlamento Federal, Reichstag, Berlín (22 de septiembre de 2011), http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html;

Saludo en el Instituto de Francia, París (13 de septiembre de 2008), http://www.vatican.va/content/benedict-

xvi/es/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080913_parigi-institut-de-france.html;

Discurso a los participantes del Congreso internacional "Mujer y varón, la totalidad del humanum*"* (9 de febrero de 2008), http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20080209_donna-uomo.html;

Discurso a la Curia romana, (21 de diciembre de 2012), http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html;

Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración, La Esfera de los Libros, Madrid 2007;

- FRANCISCO, Carta Encíclica *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), San Pablo 2015;

Carta Encíclica *Lumen Fidei* (29 de junio de 2013), San Pablo 2013;

Carta Encíclica *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020);

Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* (24 de noviembre de 2013), San Pablo 2013;

Exhortación Apostólica *Gaudete et exsultate* (19 de marzo de 2018), San Pablo 2018;

Exhortación Apostólica postsinodal *Amoris Laetitia* (19 de marzo de 2016), San Pablo 2016;

Carta Apostólica *Patris Corde* (8 de diciembre de 2020);

Carta al Gran Canciller de la Pontificia Universidad Católica Argentina en el centenario de la Facultad de Teología (3 de marzo de 2015): *L'Osservatore Romano* (10 de marzo de 2015);

Homilía en la Misa de la Casa Santa Marta (11 noviembre 2016): *L'Osservatore Romano* (12 noviembre 2016).

- CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*;

Dei Verbum.

- Catecismo de la Iglesia Católica.

- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Donum vitae* (22 de febrero de 1987);

Sobre la situación actual de la fe y la teología, Guadalajara, México (7 de mayo de 1996);

Dominus Iesus (6 de agosto de 2000);

Placuit Deo, sobre algunos puntos de la salvación cristiana (22 de febrero de 2018).

- CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *«Varón y mujer los creó». Para una vía de diálogo sobre la cuestión del* gender *en la educación*, Ciudad del Vaticano, (2 de febrero de 2019).

ÍNDICE DE SIGLAS

AH	San Ireneo, *Adversus haereses*.
AHIg	Anuario Historia de la Iglesia.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos.
BCG	Biblioteca Clásica de Gredos.
BPa	Biblioteca Patrística, Ciudad Nueva.
C	San Juan de la Cruz, Cántico Espiritual.
CCSL	Corpus Christianorum, Series Latina.
CEC	Catecismo de la Iglesia Católica.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
DS	Denzinger.
FPE	Fuentes Patrísticas (sección Estudios), Ciudad Nueva.
FuP	Fuentes Patrísticas, Ciudad Nueva.
HE	Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*.
L	San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*.
N	San Juan de la Cruz, *Noche Oscura*.
NTS	*New Testament Studies*. Cambridge.
PG	Patrología Graeca (Migne).
PL	Patrología Latina (Migne).
PUG	Pontificia Università Gregoriana.
REIS	Revista Española de Investigaciones Sociológicas.
S	San Juan de la Cruz, *Subida al Monte Carmelo*.
SCh	Sources Chrétiennes.
TU	Texte und Untersuchungen. Berlín.
VetChr	Vetera Christianorum. Bari.
UFV	Universidad Francisco de Vitoria. Madrid.