



FILOSOFÍA DE GÉNERO

El estado de la cuestión: M. RODRÍGUEZ DÍAZ. **Reflexión y crítica:** M. CALDAS / A. B. WOLF. **Ágora:** D. MORENO MORENO. **Didáctica:** J. GUILABERT I RODRÍGUEZ. **Informaciones.**

Diálogo Filosófico

**Revista cuatrimestral de reflexión, crítica e información
filosóficas editada por Diálogo Filosófico®.**

Diálogo Filosófico articula su contenido en artículos solicitados en torno a un tema o problema filosófico de actualidad en las secciones «Estado de la cuestión» y «Reflexión y crítica». Además, publica siempre artículos no solicitados en la sección «Ágora» (filosofía en general) y ocasionalmente en la sección «Didáctica» (relacionada con la enseñanza de la filosofía y la filosofía de la educación). Privilegia los de contenido no meramente histórico y expositivo, sino que reflexionan de manera original sobre los problemas reales o dialogan creativamente con los pensadores y las corrientes filosóficas presentes y pasadas. Dichos artículos pasan por un proceso de evaluación ciega por pares. Asimismo, acepta el envío de reseñas que recojan una confrontación crítica con libros de reciente publicación.

Director: Antonio Jesús María Sánchez Orantos (Universidad Pontificia Comillas).

COMITÉ DE DIRECCIÓN

Juan Jesús Gutierrez Carrasco (Universidad Pontificia Comillas. ESCUNI Centro Universitario de Educación), Alberto Lavín Fernández (IE University), Mario Ramos Vera (Universidad Pontificia Comillas).

COMITÉ CIENTÍFICO

Vittorio Possenti (Università degli Studi di Venezia), Erwin Schadel (Otto-Friedrich Universität Bamberg), Mauricio Beuchot (Universidad Nacional Autónoma de México), Adela Cortina (Universidad de Valencia), Jean Grondin (University of Montreal), Charles Taylor (McGill University), João J. Vila-Chã (Universidade Católica Portuguesa), Miguel García-Baró (Universidad Pontificia Comillas), Peter Colosi (The Council for Research in Values and Philosophy).

CONSEJO DE REDACCIÓN

José Luis Caballero Bono (Universidad Pontificia de Salamanca), Ildefonso Murillo (Universidad Pontificia de Salamanca), José M.ª Vegas Mollá (Seminario Diocesano de San Petersburgo), Ignacio Verdú (Universidad Pontificia Comillas), Jesús Conill (Universidad de Valencia), Camino Cañón Loyes (Universidad Pontificia Comillas), Félix García Moriyón (Universidad Autónoma de Madrid), Juan Antonio Nicolás (Universidad de Granada), Juan J. García Norro (Universidad Complutense de Madrid), Agustín Domingo Moratalla (Universidad de Valencia), Leonardo Rodríguez Duplá (Universidad Complutense de Madrid), Isabel Beltrá Villaseñor (Universidad Francisco de Vitoria), Alicia Villar Ezcurra (Universidad Pontificia Comillas), Pilar Domínguez (Universidad Autónoma de Madrid), Clara Fernández Díaz Rincón (Colegio Fray Luis de León. Madrid), Félix González Romero (IES Nicolás Copérnico. Madrid).

Administración:

M.ª Jesús Ferrero

Dirección y Administración DIÁLOGO FILOSÓFICO
Corredera, 1 - Apartado de Correos 121 - 28770 COLMENAR VIEJO (Madrid)

Teléfono: 610 70 74 73

Información Electrónica: dialfilo@hotmail.com

www.dialogofilosofico.com

Esta revista está indexada en LATINDEX, RESH, CARHUS+,
ISOC, DICE, MIAR, FRANCIS, PASCAL, CIRC, DULCINEA,
The Philosopher's Index, International Philosophical Bibliography,
International Directory of Philosophy.

Edita:

DIÁLOGO FILOSÓFICO / PUBLICACIONES CLARETIANAS

PRECIOS SUSCRIPCIÓN EN PAPEL (2026)

Número suelto: 16 euros (IVA incluido)

Suscripción anual: España: 36 euros (IVA incluido)
/ Extranjero: 42 euros (correo normal)

EN PORTADA: imagen sin título tomada de internet.

I.S.S.N.: 0213-1196 / Depósito Legal: M.259-1985

Estado de la cuestión

El debate sobre el género: presupuestos antropológicos y modelos teóricos

The debate on gender: anthropological assumptions
and theoretical models

Marta Rodríguez Díaz

Resumen

El término «género» se ha convertido en una noción central del debate cultural contemporáneo, pero también en una categoría profundamente equívoca. La falta de distinción entre sus distintos usos teóricos, ideológicos y políticos ha contribuido a una creciente polarización y ha dificultado un diálogo riguroso, tanto en el ámbito académico como en el eclesial. El presente artículo se propone, en primer lugar, mostrar la heterogeneidad interna de las teorías de género mediante una modelización filosófica que distingue seis grandes paradigmas, definidos a partir de la relación entre sexo y género y de la concepción de sujeto que los sustenta. En segundo lugar, analiza la orientación actual del debate en el seno del feminismo, marcada por la tensión entre el feminismo clásico y las corrientes queer y trans, y pone de relieve los presupuestos antropológicos implícitos en esta fractura. Finalmente, el artículo ofrece algunas pistas para el pensamiento católico contemporáneo, subrayando la necesidad de un diálogo filosófico más preciso y profundo con las teorías de género, capaz de evitar simplificaciones y de afrontar las preguntas de fondo sobre la identidad, el cuerpo y la persona desde una razón abierta a la verdad.

Abstract

The term «gender» has become a central concept in contemporary cultural discourse, but also a deeply ambiguous category. The lack of distinction between its various theoretical, ideological, and political uses has contributed to growing polarization and has hindered rigorous dialogue, both in academic and ecclesiastical circles. This article aims, first, to demonstrate the internal heterogeneity of gender theories through a philosophical model that distinguishes six major paradigms, defined based on the relationship between sex and gender and the conception of the subject that underlies them. Second, it analyzes the current orientation of the debate within feminism, marked by the tension between classical feminism and queer and trans currents, and highlights the anthropological assumptions implicit in this divide. Finally, the article offers some insights for contemporary Catholic thought, emphasizing the need for a more precise and profound philosophical dialogue with gender theories, capable of avoiding simplifications and addressing fundamental questions about identity, the body, and the person from a perspective open to the truth.

Palabras clave: género, sexo, diálogo filosófico, antropología filosófica, diálogo cultural

Keywords: Gender, Sex, Philosophical Dialogue, Philosophical Anthropology, Cultural Dialogue

Introducción

La palabra «género» forma parte del vocabulario habitual hoy en día y, sin embargo, se trata de un término equívoco. Esto es un hecho ampliamente admitido también desde el mundo del feminismo¹, que en buena parte reconoce su «inadecuación teórica y naturaleza políticamente amorfa e imprecisa»². Además, de la definición que se da al término se desprenden –de forma más o menos inmediata– consecuencias sociales, éticas y políticas. Por este motivo, con frecuencia surgen en torno a la cuestión del género las más enconadas discusiones, y no es fácil definir un marco teórico que permita un verdadero diálogo. Y así, la cuestión del género es terreno fértil de pugna de intereses, y por lo mismo causa de conflicto frecuente, de manera particular entre generaciones. Es además común un «uso ideológico» del término, que falsea su significado tratándolo como si fuera una unidad monolítica, y enfatizando aquellos aspectos que resultan más útiles para defender una posición determinada.

En el debate propiamente científico se generan también con frecuencia posiciones netas («pro-género» y «anti-género»), que no encuentran puntos de diálogo al menos por tres motivos: 1) por una comprensión insuficiente de las distintas posiciones; 2) por no colocar la discusión en los niveles adecuados y no distinguir adecuadamente el plano teórico del ideológico-político³; 3) porque surgen de universos conceptuales radicalmente distintos. Esto provoca que el debate se reduzca con frecuencia a las consecuencias éticas o políticas de las distintas posiciones. No puede dejar de llamar la atención que el conflicto con teorías que proponen una revolución epistemológica radical y una nueva idea de sujeto, por ejemplo, se concentre en la conveniencia o no de que los niños sean adoptados por parejas

¹ FLAX, J.: «Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory», en NICHOLSON, L. (ed.): *Feminism/Postmodernism*. Routledge, New York, 1990, pp. 39-62, 31.

² BRAIDOTTI, R.: *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Ed. A. Fischer Pfeiffer. Gedisa, Barcelona, 2004, p. 131.

³ Cf. GUERRA, R.: «Persona, sexo y género. Los significados de la categoría “género” y el sistema “sexo/género” según Karol Wojtyła», en *Open Insight* VII/12 (2016), pp. 143-168, 146.

del mismo sexo, el matrimonio igualitario y otras cuestiones semejantes. Sin quitar importancia a tales temas fundamentales⁴, se echa en falta un debate filosófico serio que distinga adecuadamente los distintos niveles teóricos puestos en juego: el ámbito político y ético de las aplicaciones, las nociones antropológicas de fondo, y los presupuestos epistemológicos y metafísicos implícitos.

En este artículo me propongo tres cosas: en primer lugar, ilustrar la heterogeneidad de las distintas teorías de género. Para ello ofreceré una modelización de las distintas teorías, de modo que pueda apreciarse la diversidad de los presupuestos filosóficos de los que parten y de sus conclusiones. En segundo lugar, presentaré la orientación que está tomando actualmente el debate en el ámbito del feminismo. Como conclusión, ofreceré algunas pistas como caminos a recorrer.

1. El género y el mundo del feminismo

La categoría «género» como instrumento descriptivo de las relaciones sociales entre los sexos fue introducida en el ámbito médico por John Money (1921-2006), psicólogo y sexólogo, profesor de pediatría y psicología médica en la Johns Hopkins University de Baltimore⁵. Sin embargo, la difusión a gran escala del término se debe al feminismo, que lo asumió en los años setenta.

La primera en introducir el término en los Women's Studies fue Gayle Rubin en su famoso artículo, escrito en 1975, *The Traffic of Women. Notes on the Political Economy of Sex*. En el contexto sociopolítico de la Nueva Izquierda, Rubin se propone hacer un «ejercicio neomarxista» para comprender las raíces de la opresión de las

⁴ Cf. PALAZZANI, L.: *Sex/gender: gli equivoci dell'uguaglianza*. Giappichelli, Torino, 2011.

⁵ Money distingue entre el sexo biológico (con su estructura cromosómica, gonádica, hormonal y morfológica) y el género, que se referiría más bien a las componentes psico-sociales de la identidad. El género habla también de la percepción de sí del individuo en cuanto varón, mujer o ambivalente, y de su manifestación en el espacio público por adecuación a los modelos sociales de masculinidad y feminidad (roles de género). Algunos años más tarde, en 1968, el psiquiatra y psicoanalista Robert Stoller (1924-1991), profesor en la UCLA School of Medicine de Los Angeles, retoma y formaliza la distinción entre sexo y género: el primero designaría las componentes biológicas (por las cuales uno es macho o hembra), y el segundo las categorías masculinas y femeninas, que se refieren a «comportamientos, sentimientos, pensamientos y fantasías que se relacionan con los sexos, pero que no tienen primariamente connotaciones biológicas», STOLLER, R.: *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*. Routledge, New York, 1994.

mujeres. En este artículo, acuña la expresión «sistema sexo-género», y la define como el conjunto de acuerdos por los que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana. Para ella, el hecho de que existan cuerpos diferenciados sexualmente no tiene nada que ver con la masculinidad y feminidad, que son enteramente resultado de la cultura. Lo que nos interesa subrayar aquí es que toma el término «género» del ámbito psiquiátrico y lo introduce en el mundo del feminismo. Este hecho tiene un eco inmediato: en poco tiempo, el término formaba parte ya de la cultura feminista, en un primer momento en el mundo anglosajón y de ahí se extendió a otras partes. De alguna manera, la noción colmaba una laguna teórica, porque recogía en una noción el leitmotiv de varias corrientes feministas:

- La puesta en tela de juicio de la «naturalidad» de las características, roles y funciones asociadas tradicionalmente a los sexos.
- La distinción entre lo dado y lo construido en el ser varón y ser mujer.

Las feministas americanas asumieron rápidamente el término, pero dotándolo de nuevos significados. Para muchas, siguiendo a Rubin, será la forma de distinguir entre el sexo biológico y sus interpretaciones culturales. Otras van a dar prioridad al género sobre el sexo, e incluso a poner en tela de juicio el dimorfismo sexual biológico. La diferencia de perspectivas y conclusiones es enorme, por lo cual resulta totalmente inadecuado hablar de «la» teoría de género, y conviene más bien hablar de «las» teorías⁶, que en ningún caso pueden ser consideradas una realidad monolítica.

Considero que esta realidad compleja podría sistematizarse en seis modelos de género, que clasifican tal heterogeneidad de teorías a partir de elementos comunes⁷. Esto permite tener una visión panorá-

⁶ En el Magisterio se sigue utilizando todavía la expresión «teoría de género», cf. *Dignitas Infinita*, 55 y 56. Al mismo tiempo, se reconoce la diferencia entre la «ideología del *gender*» y las «investigaciones sobre el *gender*» en el 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». La falta de unidad terminológica de los distintos documentos refleja que el Magisterio sigue madurando en su reflexión y discernimiento sobre este tema.

⁷ No he encontrado una tal sistematización a partir de las raíces filosóficas, aunque hay esfuerzos análogos. Blanca Castilla de Cortázar distingue entre el modelo patriarcal, igualitario, igualitarista, y de igualdad en la diferencia. Ella se refiere más bien a la relación entre hombres y mujeres, y no tanto a la relación entre sexo y género en la conformación de la identidad. Cf. APARISI, A. / CASTILLA DE CORTÁZAR, B. / MIRANDA,

mica de un campo que, por ser tan vasto, podría parecer inabarcable, y establecer los límites del diálogo con posturas más amplias. He definido los modelos a partir de cómo las distintas teorías responden a dos preguntas: 1) cómo relacionan sexo y género en la formación de la identidad⁸; 2) de qué teoría del sujeto parten. El siguiente cuadro los presenta sintéticamente:

M.: *Los discursos sobre el género. Algunas influencias en el ordenamiento jurídico español*. Tirant humanidades, Valencia, 2017, pp. 21-116. Angela Aparisi habla explícitamente de modelos de relación sexo-género, pero se refiere también al modelo de la subordinación, igualitarista, y de complementariedad varón y mujer. El enfoque está más en la relación entre los géneros que en la conformación de la identidad de género en sí. Cf. APARISI, A.: «Modelos de relación sexo-género: de la “Ideología de género” al modelo de la complementariedad varón-mujer», en *Dikaion* 21/2 (2012), pp. 357-384. Por su parte, Ramón Lucas Lucas distingue tres paradigmas: la identidad sexo/género, la separación e independencia de sexo y de género, y el paradigma de la complementariedad en la diferencia. Cf. LUCAS LUCAS, R.: *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2008, pp. 378-381. Finalmente, Zanardo presenta cuatro modelos de género según conciben el cuerpo: 1) el *gender realism*, 2) *gender nominalism*, 3) lo *queer* y la reconfiguración de lo humano, 4) de la teoría *queer* al mundo posthumano. Cf. ZANARDO, S.: «Differenza di genere, differenza sessuale: prospettive femministe su sesso e genere», en *Forum* 4 (2018), pp. 215-238, 216-227. Considero estas aportaciones sumamente válidas. Al mismo tiempo, la modelización que ofrezco tiene un enfoque distinto, porque se centra en la concepción de género como tal y en su relación con el sexo, a partir de la consideración de las categorías filosóficas de fondo. Por otro lado, entre las feministas hay también algunos esfuerzos de categorización: distinguen entre las pensadoras foucaultianas y las psicoanalistas, entre las marxistas y las existencialistas, y otras macro-distinciones. No he visto, sin embargo, una sistematización de las distintas teorías de género.

⁸ Jane Flax señala una serie de preguntas en las que según ella no hay consenso entre las distintas teorías de género: «What is gender? How is it related to anatomical sexual differences? How are gender relations constituted and sustained (in one person's lifetime and, more generally, as a social experience over time)? How do gender relations relate to other sorts of social relations such as class or race? Do gender relations have a history (or many)? What causes gender relations to change over time? What are the relationships between gender relations, sexuality, and a sense of individual identity? What are the relationships between heterosexuality, homosexuality, and gender relations? Are there only two genders? What are the relationships between forms of male dominance and gender relations? Could/would gender relations wither away in egalitarian societies? Is there anything distinctively male or female in modes of thought and social relations? If there is, are these distinctions innate or socially constituted? Are gendered distinctions socially useful or necessary? If so, what are the consequences for the feminist goal of attaining gender justice?», FLAX, J.: «Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory», en NICHOLSON, L. (ed.): *Feminism/Postmodernism*. Routledge, New York, 1990, pp. 39-62, 43. Estas preguntas me han servido como guía para establecer las diferencias entre los distintos modelos.

	Teoría de sujeto	Modelo
Sexo = Género	Naturaleza	Esencialista
Sexo / Género (son independientes)	Marxista	Marxista
	Existencialista	Existencialista
Género conforma sexo	Foucaultiana	Foucaultiano
Sexo Y género (se distinguen y relacionan)	Psicoanalista	Psicoanalista
	Persona y naturaleza	Personalismo de la igualdad en la diferencia

Esta sistematización pretende ayudar a dialogar con las teorías teniendo en cuenta las categorías filosóficas propias del modelo donde se colocan⁹. A continuación, señalaré brevemente algunas ventajas y desventajas de cada modelo, considerado como un todo. Haré mención además algunas de sus principales representantes, sobre todo del mundo anglosajón¹⁰.

1.1. Modelo esencialista

El «esencialismo» ha sido una crítica constante de las teóricas de género, que ha puesto en evidencia el reduccionismo con el que había afrontado hasta años relativamente recientes el tema de la diferencia sexual. Por consiguiente, tal vez ningún autor se identificaría voluntariamente con la propuesta esencialista. Presento algunos rasgos que caracterizarían este paradigma, aunque probablemente hoy no sea asumido en su totalidad por ningún pensador: algunos presentan ciertos aspectos y no otros¹¹.

⁹ La mayoría de los análisis de pensadores católicos señalan algunas de las raíces filosóficas de las teorías de género, y se refieren explícitamente a Sartre, la Escuela de Frankfurt, Foucault, Freud y otros. La diferencia con el enfoque que propongo nace de considerar importante no juntar estas raíces y categorías, sino distinguirlas adecuadamente, para poder dialogar con cada teoría desde un terreno mejor definido.

¹⁰ He escogido el mundo anglosajón porque es ahí donde el término se acuña y florece en un primer momento. En la segunda parte del artículo, sin embargo, me referiré a la actualidad del debate concentrando la atención en España y Latinoamérica.

¹¹ Dale O'Leary y Marguerite Peeters son dos figuras mundialmente conocidas por su rechazo frontal al término «género». O'Leary participó en la IV Conferencia de las Naciones Unidas sobre la mujer, y divulgó ampliamente la poca transparencia con la que se impuso el término en este ámbito. Cf. O'LEARY, D.: *The Gender*

El modelo esencialista identifica sexo y género: las características, funciones y roles de hombres y mujeres se desprenderían espontáneamente de sus diferencias sexuales. Se trata de una diferencia absoluta, que se refleja en todos los ámbitos: la sexualidad, la familia, la sociedad civil y religiosa¹². La complementariedad estructural de hombres y mujeres justificaría también la división neta de ámbitos y de funciones entre ellos. La complementariedad se concibe así desde una cierta sintonía con el mito platónico del andrógino, como si el varón y la mujer fueran incompletos en sí mismos, y estuvieran destinados a acoplarse de un modo determinado¹³. Las otras diferencias entre las personas (raza, clase, etc.) serían secundarias con respecto a la diferencia sexual, que se considera originaria.

Algunos sostienen que es natural para la mujer especializarse en el ámbito de la vida privada, y privilegiar la maternidad y la familia¹⁴. La dependencia económica que esta dedicación genera en la mujer

Agenda. Redefining Equality. Vital Issues Pr., 1997; PEETERS, M.: «Il gender: decostruzione antropologica e sfida per la fede»; M. Schooyans ha visto en esta cuestión una estrategia ideológica que se ha ido imponiendo en el ámbito de las Naciones Unidas: SCHOOPYANS, M.: *La cara oculta de la ONU*. Diana, 2002. Otras figuras que han denunciado el peligro de la noción de género son Scala, Trillo-Figueroa o Sanahuja. Sus textos han sido muy difundidos en el ámbito católico, convirtiéndose en algunos casos en la única fuente por la que muchos han accedido a la cuestión del género. Cf. SCALA, J.: *El género como herramienta de poder*. Derecho, Promesa, 2010; TRILLO-FIGUEROA, J.: *Una revolución silenciosa. La política sexual del feminismo socialista*. Libros Libres, Madrid, 2017, 123. En estos textos pueden encontrarse frases tan contundentes como: «En nuestros días la ideología de género se ha convertido en la principal enemiga del orden natural y por tanto del cristianismo. El plan de reingeniería social impuesto por las Naciones Unidas y otros organismos internacionales, que se desarrolla sin pausa, tiene como objetivo imponer esa ideología a cualquier precio en las legislaciones nacionales: el nuevo derecho fundado en el género constituye una amenaza para toda nuestra civilización», SANAHUJA, J.C.: «La ideología de género y el proceso de reingeniería social anticristiana», en *Mujer y varón. ¿Mistero o autoconstrucción?* Cofás, Madrid, 2008, p. 141. Estas figuras son profesionales especializados en distintas ciencias, pero no se trata por lo general de filósofos ni de teólogos. Al colocar aquí estas referencias no pretendo afirmar que se colocan necesariamente en un modelo esencialista, aunque sí considero que asumen al menos algunos de sus rasgos.

¹² Cf. MALO, A.: *Uomo o donna. Una differenza che conta*. Vita e Pensiero, Milano, 2017, p. 45. Antonio Malo define esta posición como «monismo naturalista».

¹³ Este aspecto ha sido señalado por algunos autores: cf. *Ibid.*, 48; CASTILLA DE CORTÁZAR B. / VILADRICH, P.-J.: *Antropología del amor. Estructura sponsal de la persona*. Universidad de Piura, Piura, 2018, pp. 183-183.

¹⁴ Se habla con insistencia de la vocación de la mujer a ser esposa y madre, y se menciona con frecuencia significativamente menor la vocación del hombre a ser esposo y padre.

con respecto al marido no es vista como amenaza, y con frecuencia se desconfiaba de las críticas al patriarcado porque entrañan un ataque a la masculinidad. De hecho, se prefiere hablar de «vocación» más que de roles, para enfatizar su vínculo con la identidad sexuada y con su fin propio¹⁵. En este modelo, la heterosexualidad es lo natural y la homosexualidad una desviación¹⁶.

En esta concepción, el término género sería equívoco y peligroso. No es posible dialogar con él, ya que se trata de un verdadero «caballo de Troya», que supone una separación de naturaleza y cultura y entraña una visión antropológica inaceptable.

La teoría de sujeto¹⁷ subyacente a esta visión enfatiza el concepto de naturaleza y de teleología. Enraízan su pensamiento en una metafísica clásica, y consideran que la cultura y la historia tendrían un papel poco importante en las relaciones entre sexo y género. Quienes se encuadran en este modelo reaccionan y denuncian el dualismo entre naturaleza y cultura que según ellos estaría a la base de la distinción entre sexo y género. En realidad, entienden la naturaleza de un modo reduccionista, y probablemente no contemplan de modo adecuado el papel de la libertad. Por este motivo se plantea una antinomia entre naturaleza y libertad, y optan por defender la naturaleza.

Colocar la diferencia sexual en el nivel de la naturaleza tiene la ventaja de explicar las diferencias físicas y psíquicas entre los hombres y las mujeres y de hallar un fundamento estable a las traducciones culturales de la diferencia. El orden y fines propios asociados a la idea naturaleza hacen que la diferencia sexual no sea resultado del azar, y que tenga que ver con el bien y la felicidad del ser humano. Proporcionan así un fundamento objetivo a la ética y desde la cual formular el derecho positivo, sobre todo en lo que se refiere al matrimonio y la familia.

Un límite de este modelo es que no responde a la constatación de que toda experiencia es culturalmente informada, y corre el riesgo de considerar naturales lo que podrían ser estereotipos culturales. La historia demuestra que algunas características y funciones que en un cierto momento se consideraron propias de los hombres o de las mu-

¹⁵ Cf. ALZAMORA REVOREDO, Ó.: «Ideología de género: sus peligros y alcance», en CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA (ed.): *Lexicon. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*. Palabra, Madrid, 2004, pp. 575-590, 582.

¹⁶ Que recibe distintos nombres: anomalía, enfermedad, pecado, perversión, etc.

¹⁷ En el paradigma en el que se coloca este modelo, se preferiría hablar de «concepción de la persona» en vez de teoría de sujeto. Utilizo esta expresión para unificar con la concepción propia de las otras teorías.

jeres han cambiado con el tiempo. Afirmar que todo es natural en la formación de la identidad sexual resulta una simplificación excesiva, que no explica el papel de la libertad o de las diferencias.

Éste es el modelo al que con frecuencia se asocia el pensamiento de la Iglesia Católica, y así viene identificado claramente por las feministas¹⁸. Sin embargo, no corresponde a la visión de la Iglesia, que «no comparte la noción de determinismo biológico, según la cual todas las funciones y relaciones de los dos sexos están establecidas en un modelo único y estático»¹⁹.

1.2. Modelo marxista

Este modelo reconoce la realidad del sexo y la del género, y las considera independientes. El sexo sería un dato que toca la anatomía de los seres humanos en sus distintos niveles: cromosómico, genital, morfológico. Sin embargo, las características y roles de hombres y mujeres son consecuencia de la cultura. Si el ser humano no tiene una naturaleza²⁰, sino que se define por su actividad, la división de roles en los ámbitos privado (mujeres) y público (hombres) genera las diferencias entre ellos. No existen diferencias innatas además de la biología: el resto son adquiridas. Por tanto, la opresión de las mujeres no tiene un origen biológico, sino social, y las relaciones de género no son relaciones naturales: son históricas.

Desde la clave dialéctica, la diferencia sexual es concebida como la causa histórica de la opresión de las mujeres. De ahí que algunas teorías propongan su liberación de aquellas actividades que no les han permitido desarrollarse al paso de los hombres: la maternidad,

¹⁸ Cf. LAMAS, M.: «Género: algunas precisiones conceptuales y teóricas», en *Feminismo. Transmisiones y retransmisiones*. 2006, pp. 1-34; HARAWAY, D.: «“Género” para un diccionario marxista: la política sexual de una palabra», en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra, Madrid, 1995, pp. 213-250; AMUCHÁSTEGUI, A. / RODRÍGUEZ, Y.: «La sexualidad ¿inención histórica?», en *Manual de capacitación para la Red Democracia y Sexualidad*. 2005, pp. 88-107, 92.

¹⁹ DELEGACIÓN DE LA SANTA SEDE ANTE LAS NACIONES UNIDAS: «Declaración de interpretación del término “género” por la Santa Sede», en *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española 38 (1995), p. 2.

²⁰ Marx no niega la idea de naturaleza como materia prima, pero insiste en que debe de ser informada por los fines que le otorga la práctica humana. La teleología y el orden son otorgadas por el ser humano, y se concibe la naturaleza como una categoría sociocultural.

el matrimonio y las tareas domésticas²¹. Algunas ven la sexualidad como el terreno de la emancipación, desde el que superar el sistema sexo-género propio de la sociedad patriarcal y reformular la relación entre sexo, género e identidad. De ahí que algunas teorías dentro de este modelo consideren que la heterosexualidad no tiene fundamento, y que sea producto de la cultura.

A la opresión de género se pueden añadir otras, ligadas a las diferencias de raza o clase. Aunque la sensibilidad ante estas diferencias varíe según las teorías, en general son vistas en clave dialéctica y, por tanto, desde la relación amo-siervo. De aquí surgen dos tipos de respuesta distintas: la cancelación de la diferencia o su exaltación. Dentro de este mismo modelo podríamos encuadrar las teorías que asumen la influencia de la Escuela de Frankfurt, e identifican en las instituciones sociales los canales de la represión de los instintos. El patriarcado sería el paradigma que impone la lógica del dominio²².

En este modelo existe una naturaleza (entendida solo como materia prima) antes del ser humano, pero ésta no puede separarse de la praxis social. La teoría de sujeto subyacente concibe por tanto al ser humano como un producto de la sociedad, en el que naturaleza e historia (o cultura) no se pueden distinguir. El sujeto se hace con su praxis, y de ahí que la tecnología sea bienvenida en algunas teorías para repensar las relaciones entre sexo y género. La libertad del individuo se coloca en coordenadas concretas que lo condicionan y a veces determinan. Por eso a veces se impone como libertad negativa: se afirma cuando es capaz de oponerse al orden establecido.

El modelo marxista tiene la ventaja de explicar la opresión histórica que han sufrido las mujeres, identificando algunas de sus causas sociales y culturales. La categoría del género se convierte en un instrumento útil de análisis cultural, que permite distinguir lo biológico de lo construido. Su particular sensibilidad ante la opresión favorece la identificación y superación de las discriminaciones que se dan

²¹ HARTMANN, H.: «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union», en SARGENT, L. (ed.): *Women and Revolution*. South End Press, Boston, pp. 1-33.

²² Bonnie Fox distingue entre dos grandes concepciones de patriarcado en la literatura feminista: el patriarcado como una característica de la sociedad dominada por los hombres, o el patriarcado como un sistema autónomo. La guerra al patriarcado es más radical en el segundo sentido, ya que supone la deconstrucción de todo un paradigma y no sólo la lucha por superar las discriminaciones concretas. Cf. FOX, B. J.: «Conceptualizing patriarchy», en *Canadian Review of Sociology/Revue canadienne de sociologie* 25/2 (1988), pp. 163-182.

en el ámbito cultural o legal. A partir del reconocimiento de que la falta de poder de las mujeres ha sido fuente de injusticias, estas teorías han desarrollado la necesidad de que sean empoderadas, y han impulsado prácticas concretas que han mejorado efectivamente las condiciones de vida de muchas mujeres, con frecuencia a través de la acción de los Organismos Internacionales.

Podría considerarse un límite de este modelo el abuso de la categoría dialéctica, que transforma toda relación en una lucha de poder y la historia en una guerra entre los sexos. Esta interpretación, si bien responde a la realidad en algunas circunstancias, en otras no la comprende del todo y podría ser más bien una preconcepción infundada. Por otro lado, considerar toda diferencia no biológica como socialmente construida acaba privando la diferencia sexual de significado y anulando las conquistas del feminismo, que trabajosamente ha abierto espacios culturales a la subjetividad y perspectiva de las mujeres.

En este modelo colocaría a las marxistas clásicas: Sulamith Firestone, Juliet Mitchel, y también a Catherine MacKinnon. Podríamos situar aquí a algunas influidas por Freud: Gayle Rubin, Carole Vance, Meryl Altman, Muriel Dimen. En este modelo entrarían finalmente algunas críticas que siguen a la Escuela de Frankfurt: Sheyla Benhabib, Jessica Benjamin, Jane Flax.

1.3. Modelo existencialista

Como el marxista, el modelo existencialista reconoce la realidad del sexo, y también considera que las diferencias entre hombres y mujeres son de origen cultural. El cuerpo es una situación que interpela la libertad: algo dado con lo que se relaciona sin determinarla. Sería un dato mudo²³. No hay nada vinculante en la relación entre sexo y género, de modo que se podría afirmar que el género depende de la propia libertad. Si esto es así, no hay límites para su libre configuración, ni motivos para que los géneros tengan que reducirse a dos.

²³ Considero que el peso que Sartre y Beauvoir dan al cuerpo como situación es distinta. Cf. RODRÍGUEZ DÍAZ, M.: *Teoría de género: presupuestos y raíces filosóficas*. GBP, Roma 2022, pp. 313-338. En este modelo me refiero más a la concepción sartriana, ya que Beauvoir, aunque atacó fuertemente la tiranía de lo biológico, sí reconoce una influencia del cuerpo en la identidad de las mujeres. La misma matización es necesaria en el caso de la libertad absoluta.

El patriarcado sería aquí también una forma política y social cuyos orígenes no son naturales, sino históricos. Se desprende la necesidad de la liberación sexual, entendida como la «desaparición de los tabúes e inhibiciones sexuales que coartan las actividades que más seriamente amenazan la institución patriarcal del matrimonio monogámico: la homosexualidad, la “ilegitimidad”, las relaciones entre adolescentes y la sexualidad prematrimonial y extramatrimonial»²⁴.

Aunque el modelo marxista y el existencialista coinciden en afirmar que sexo y género son independientes, la idea de sujeto subyacente es distinta: si en el marxista es un producto social, en el existencialista es libertad. En el segundo, la existencia precede la esencia: tampoco existe naturaleza humana, y ningún concepto que defina al hombre antes de su existir. El ser humano se crea con su libertad, que es su capacidad de autodefinirse, de ser responsable de su propio ser, de modo que ser humano y libertad son lo mismo²⁵. Así, tampoco hay nada que sea causa de la conciencia: ella es causa de su propia manera de ser. La libertad es el fundamento de los valores, y no hay ningún modo de definir objetivamente qué es más o menos auténtico. Se trata de una libertad incondicionada y absoluta²⁶. Podríamos decir que este modelo se sostiene sobre la oposición dialéctica entre naturaleza y libertad. Algunas teorías han considerado que una «filosofía que concibe al ser humano como libertad era la más apropiada para mostrar la falacia del eterno femenino y su carácter de construcción sociocultural»²⁷.

Un punto fuerte de este modelo es descubrir el papel de la libertad en decidir el sentido y el valor del propio ser: las situaciones en las que el ser humano se encuentra no son nunca determinantes. Reconocer la fundamental indeterminación del ser humano ayuda a entenderlo como un proyecto inconcluso, que se hace a sí mismo en el devenir histórico. Una consecuencia positiva inmediata es el reconocimiento de la responsabilidad: somos responsables de nuestros actos, y ninguna situación nos excusa. En el ámbito de la identidad

²⁴ MILLETT, K.: *Política sexual*. Cátedra, Madrid, 2021⁷, p. 128.

²⁵ Aquí hay una diferencia fundamental con respecto al modelo marxista, que tiene una concepción más bien modesta de la libertad por la determinación social del individuo.

²⁶ LUCAS LUCAS, R.: *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*, p. 38.

²⁷ LÓPEZ PARDINA, T.: «Beauvoir, la filosofía existencialista y el feminismo», en *Investigaciones feministas* (2009), pp. 99-106, 102.

sexual, este modelo tiene una particular intuición del papel central de la libertad en la conformación de la masculinidad o de la feminidad.

Un límite de este modelo es que, al ser la libertad el único límite de la propia libertad, la contratación se convierte en el modo de regular la convivencia. Si el hombre «es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente»²⁸, no hay parámetros objetivos para discernir el bien.

Simone de Beauvoir es ciertamente la autora existencialista más conocida, aunque su pensamiento sea anterior a la introducción del término «género». Encuadraría en este modelo también a Mary Wollstonecraft (aunque su pensamiento también preceda al término) o Kate Millet.

1.4. Modelo foucaultiano

En este modelo, el sexo es consecuencia del género. La sociedad y sus discursos anteceden toda experiencia y la determinan. Como el género forma parte central de los discursos, antecede al sexo. Aquí se coloca la teoría de la performatividad, que varias teóricas asumen con matices distintos, pero con un elemento común: no es el sexo el que produce el género, sino el género el que produce el sexo. Algunas teorías llegan a afirmar que los cuerpos son conformados orgánicamente como consecuencia del discurso²⁹; otras no niegan el dato corpóreo, pero lo desnudan de todo significado que no sea constituido culturalmente³⁰. Los cuerpos no tienen significados intrínsecos o innatos, de modo que lo que conocemos hoy como sexualidad o

²⁸ SARTRE, J.-P.: *El existencialismo es un humanismo*. Eldhasa, Barcelona, 2009, p. 32.

²⁹ Quizás la más emblemática sea Anne Fausto Sterling, que como bióloga feminista busca superar la idea del dimorfismo sexual, cf. FAUSTO-STERLING, A.: *Myths of Gender. Biological theories about women and men*. Basic Books, New York, 1992²; FAUSTO-STERLING, A.: «The five sexes», en *The Sciences* 33 (1993), pp. 20-24; FAUSTO-STERLING, A.: «The Five Sexes, Revisited», en *The Sciences* (2000), pp. 18-23; FAUSTO-STERLING, A.: «The five sexes. Why Male and Female are not enough», en *The Sciences* (1993), pp. 20-24; FAUSTO-STERLING, A.: *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*. Basic Books, New York, 2020².

³⁰ De ahí que Susy Zanardo se refiera a estas teorías como *gender nominalism*. Cf. ZANARDO, S.: «Differenza di genere, differenza sessuale: prospettive femministe su sesso e genere».

diferencia sexual sería en realidad una «invención histórica»³¹, consecuencia de los discursos culturales.

Las relaciones de género son históricas, y se conforman en el terreno de las luchas de poder. La sexualidad es también producida como consecuencia de estas luchas. No existe por tanto una relación natural entre género, sexualidad e identidad individual, y hasta el sujeto mismo es producido por el discurso. La heterosexualidad sería claramente consecuencia de la cultura e impuesta por ella. En definitiva: no hay nada de natural en los géneros (que pueden ser múltiples), y tampoco en la reproducción, en la maternidad o paternidad.

El sujeto aquí es concebido desde un monismo social como en el modelo marxista, pero radicalizado, ya que no hay dato antes del discurso. La libertad es disminuida consecuentemente: el margen de acción personal se reduce en la medida en la que el sujeto es resultado de los discursos. Como éstos son múltiples, el sujeto puede serlo también: resulta fragmentado y descentrado. La analítica del poder permea la concepción del sujeto y de la sociedad. Siendo los discursos un resultado del poder, se impone la necesidad de la crítica y de la deconstrucción. Es necesario criticar todo lo dado, porque bajo la apariencia de natural hay siempre una imposición construida por el poder. Lo queer se presenta aquí como una estrategia de desafío del orden establecido y de búsqueda de un nuevo paradigma.

Este modelo tiene la ventaja de comprender cómo toda experiencia (y por tanto también la formación de la subjetividad) se da desde y a partir de parámetros culturales, de los que el sujeto no puede prescindir. Afianza una de las adquisiciones de la postmodernidad con respecto a la modernidad: la conciencia de que todo conocimiento es necesariamente situado. La analítica del poder a la que se somete todo discurso permite descubrir el carácter construido y cultural de ideas que se creían naturales, y que han sido vehículo de violencia y sufrimiento.

Un punto débil es que esta crítica constituye en sí misma un discurso, y no puede salirse de la oposición entre verdad y poder que denuncia³². Otra consecuencia es que acaban desapareciendo los cri-

³¹ AMUCHÁSTEGUI, A. / RODRÍGUEZ, Y.: «La sexualidad ¿invención histórica?».

³² «Foucault remains within the very opposition between power and truth that he opposes. He remains, in other words, within the discourse of the True. The totalizing Reason against which Foucault inveighs is likewise present in his work». BALBUS, I. D.: «Disciplining Women: Michel Foucault and the Power of the Feminist Discourse», en *Feminism as Critique: on the Politics of Gender*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987, pp. 110-127, 122.

terios para distinguir lo verdadero de lo falso, haciendo imposible el discurso mismo³³. Pero el punto más débil de este modelo es quizás la disolución del sujeto: si el sujeto es producido por el discurso, se plantea la imposibilidad intrínseca de que pueda deconstruirlo³⁴. Por otro lado, convertir el cuerpo en un dato irrelevante desautoriza la comprensión de la experiencia corpórea desde el punto de vista de la sumisión por parte de las feministas³⁵.

En este modelo se podrían colocar las teorías de Judith Butler, Eve Kosofsky, Henrieta Moore, Anne Fausto-Sterling, Teresa de Laurentis y Donna Haraway.

1.5. Modelo psicoanalista

El modelo psicoanalista reconoce la realidad del sexo y la del género y no las considera totalmente independientes, sino en relación. La identidad de género se construye a partir de los procesos psíquicos desencadenados por las experiencias. El cuerpo es el lugar donde se dan estas experiencias, y, por tanto, tiene un papel importante en la formación de la subjetividad. Esto daría lugar a una serie de características y diferencias innatas entre hombres y mujeres. La opresión de las mujeres, sin embargo, no sería natural, sino histórica: se colocaría al inicio de la civilización.

Por su parte, las teorías que siguen la línea de Lacan conciben de manera distinta la relación entre cuerpo y experiencia. En estas teorías, el orden simbólico (cultural) tiene preeminencia sobre el dato corpóreo, porque el lenguaje precede la experiencia. Sin negar el dato corpóreo como en el modelo foucaultiano, estas teorías llegan a afirmar también que los significados son de alguna forma construidos culturalmente.

³³ Cf. NICHOLSON, L. (ed.): *Feminism/Postmodernism*. Routledge, New York Google-Books-IDOgEC, pp. 3-4.

³⁴ «[...] the genealogist violate his or her prohibition of the founding subject. (...) The very intention to identify knowledge/power complexes as objects for deconstruction presupposes a subjectivity that is not an effect of these complexes but is, rather, an animating source of the deconstructive discourse», BALBUS, I.D.: «Disciplining Women: Michel Foucault and the Power of the Feminist Discourse», p. 122.

³⁵ Cf. RAMAZANOGLU, C.: «Introduction», en *Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions Between Foucault and Feminism*. Routledge, New York, 2003², p. 7.

Dentro de las teorías psicoanalistas tampoco hay consenso acerca de la naturalidad o no de la heterosexualidad. En muchas, alejándose de Freud (que acusan de esencialista y conservador), se trataría de un presupuesto no demostrado. Si existen dos o más géneros no es una idea común en las distintas versiones, ya que encontramos una gran heterogeneidad en este punto. Por lo que se refiere a la relación con la libido, de nuevo hay una diferencia notable en las distintas teorías. Las más propiamente freudianas sostienen que el principio de la realidad impuesto por la sociedad produce la represión de los instintos. Aunque para Freud la civilización exige esta contención, algunos de sus seguidores formularon la necesidad de la liberación sexual³⁶. Otras teorías psicoanalíticas, en cambio, ponen el acento en las relaciones y no tanto en la libido³⁷.

Por lo que se refiere a la teoría de sujeto subyacente, todas estas teorías coinciden en conceder un papel central al subconsciente en la formación de la identidad. Reconocen también la importancia fundamental de la sexualidad en la formación de la subjetividad, aunque interpreten de modo distinto el dimorfismo sexual. La referencia clínica de las teorías psicoanalistas constituye también un campo de prueba de las categorías de fondo, y un reclamo de realidad que a veces se pierde en el deconstruccionismo propio de otros modelos³⁸. Todo esto constituyen puntos fuertes de este modelo, que posee herramientas adecuadas para analizar el proceso de la formación de la identidad sexual.

³⁶ Wilhelm Reich y Marcuse entre otros.

³⁷ Chodorow considera que Marcuse interpreta la teoría de las pulsiones de Freud de modo reductivo. Toma la represión de los instintos como el núcleo de la civilización, y esto le lleva a una crítica radical de la sociedad como el camino de la libertad. Esto supone una concepción de las relaciones humanas como intrínsecamente represivas. Chodorow considera que esto nace de no lograr una idea de yo más allá del narcisismo, y por eso toda la realización está centrada en la gratificación de los instintos. Así, su visión es individualista y antisocial, y su crítica de las formas sociales opresivas se convierte de alguna forma en una crítica de la socialidad. CHODOROW, N.: «Beyond Drive Theory: Object Relations and the Limits of Radical Individualism», en *Feminism and Psychoanalytic Theory*. Yale University Press, New Haven, 1989, pp. 114-153.

³⁸ MacKinnon critica estas teorías: «Postmodernist ought to have to confront the human pain of the ideas they think are so much fun», MACKINNON, C.A.: *Are women human? And other international dialogues*. Harvard University Press, Cambridge (MA), 2007, pp. 58-59.

En este modelo se coloca entre otras Nancy Chodorow, Dorothy Dinnerstein, y también varias teóricas de la diferencia sexual: Luce Irigaray, Helene Citoux, Julia Kristeva.

1.6. Modelo personalista de la igualdad en la diferencia

El término «personalismo» es un término amplio, que abarca teorías distintas entre sí³⁹. Al utilizarlo en este modelo, no pretendo afirmar algo acerca de esta heterogeneidad de teorías, ni tampoco pronunciarme acerca de la conveniencia o importancia de reconocer las corrientes personalistas en cuanto tales. Consciente de que hay distintas clasificaciones del personalismo, propongo la expresión «personalista de la igualdad en la diferencia», para referirme a las aportaciones –todavía in fieri– de una serie de autores contemporáneos, que comparten las siguientes características: 1) la «centralidad estructural» de la noción de persona⁴⁰; 2) beben de maestros originales y difíciles de catalogar, pero reconocidos por algunos como fenomenólogos y personalistas: Wojtyła, Stein, Zubiri, Polo, Marías, López Quintás, Guardini y otros; 3) reconocen que la sexualidad es

³⁹ Es un hecho ampliamente conocido la posibilidad de individuar algunos rasgos comunes a los distintos personalismos: en primer lugar, afirman que la diferencia fundamental en todo el ámbito del ser es la que divide a los seres personales de aquellos que no son personas. De ahí que el modo de pensar la persona exija un paradigma específico, distinto al que se usa para el resto de los animales o el cosmos. En segundo lugar, la persona tiene una dignidad inviolable, que lo hace ser siempre un fin en sí mismo, y nunca un medio. En tercer lugar, los personalismos conceden una importancia central por un lado a la subjetividad libre, y al mismo tiempo a su llamada a la vida social y a la comunión entre las personas. Finalmente, muchos personalistas proceden de la tradición judeocristiana, que nutre de trascendencia su reflexión. Esta visión antropológica se sostiene sobre una metafísica realista, y un realismo moderado a nivel gnoseológico. Cf. BURGOS, J.M.: *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*. Palabra, Madrid, 2000; ASCENCIO, J.G.: *Fondamento in movimento. L'antropologia delle dimensioni della persona*. Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, IF PRESS, Roma, 2020, pp. 44-46.

⁴⁰ La «centralidad estructural» significa que «no sólo da importancia a la persona en su reflexión, sino que se construye técnicamente alrededor de este concepto. La persona no constituye simplemente una realidad relevante, sino el elemento de experiencia y la noción de la que depende y alrededor de la cual se construye el andamiaje conceptual de este tipo particular de filosofía». BURGOS, J.M.: «¿Es posible definir el personalismo?», en *Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra* (1997), pp. 143-152, p. 147.

constitutiva de la persona, y no sólo un atributo⁴¹; 4) buscan responder a las preguntas planteadas por el feminismo y las teorías de género, proponiendo un modelo de igualdad en la diferencia entre hombres y mujeres.

Como en el modelo psicoanalista, este modelo reconoce tanto la realidad del sexo como la del género⁴². La noción de género permite entender mejor la complejidad de elementos que entran en juego en la formación de la identidad sexual (elemento biológico, psíquico y cultural), y no considerar como natural lo que es en parte construido. Reconocen el papel de la libertad en la integración de la condición sexuada, que se nos presenta al mismo tiempo como «don y tarea»⁴³. Desde la distinción entre sexo y género se enmarca la posibilidad de un juicio crítico sobre las discriminaciones históricas sufridas por las mujeres⁴⁴, y de analizar las configuraciones de la relación entre ambos términos a lo largo de la historia y en las distintas culturas.

En este modelo, por tanto, sexo y género se pueden distinguir, pero no se pueden separar. El cuerpo no es reducible a la biología

⁴¹ Ésta es una novedad reciente en el pensamiento cristiano, afirmada con fuerza por Juan Pablo II, cf. JUAN PABLO II: «Audiencia General X (21 noviembre 1979)», en *Hombre y mujer los creó: el amor humano en el plan divino*. Cristiandad, Madrid, 2010⁴, pp. 102-105. Sobre la originalidad de esta posición, Alles Bello escribe: «El tema de la “reciprocidad” entre hombre y mujer domina y lleva a una revisión antropológica definitiva. El punto de referencia de esta revisión es el mensaje evangélico, que siempre ha estado a la vista de todos, pero no siempre se ha escuchado adecuadamente. El reconocimiento de este hecho es una de las novedades impresionantes de la posición de Juan Pablo II». ALLES BELLO, A.: «La cuestión femenina en Edith Stein. Características de una antropología dual», en *Mujer y varón. La totalidad del humanum*. Libreria Editrice Vaticana, Vaticano, 2011, pp. 163-182, 176. En este artículo, Alles Bello presenta algunos rasgos característicos de la antropología dual a partir de Stein.

⁴² Superada una primera reacción defensiva, el término género se ha abierto paso entre los pensadores cristianos, sobre todo a partir de la segunda década del año 2000. Hoy la legitimidad e incluso la conveniencia de distinguir entre sexo y género puede darse como dato adquirido. FRANCISCO: «Amoris Laetitia», 2016, 56. En este número, el Papa condena las teorías ideológicas de género, que diluyen el significado de la diferencia sexual. A continuación, aclara: «No hay que ignorar que “el sexo biológico (*sex*), y el papel sociocultural del sexo (*gender*), se pueden distinguir pero no separar”»; CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA: «Varón y mujer. Para una vía del diálogo sobre la cuestión del género en la educación», 2019, p. 6; CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA: «Distingamos: sexo, género e ideología», 2018.

⁴³ JUAN PABLO II: «Mulieris Dignitatem», 1988, 7.

⁴⁴ En la visión cristiana, la historia del dominio de las mujeres tiene su origen en el pecado original, *Ibid.* FRANCISCO: «Amoris Laetitia», 54; FRANCISCO: «Christus Vivit», 2019, 42.

desprovista de significado: es parte constitutiva de su «yo», y está revestido de dignidad personal. Algunos iluminan esta dignidad a la luz de la Encarnación del Verbo. La persona es inseparable de la masculinidad o de la feminidad, porque la condición sexuada es su modo de ser propio⁴⁵, y permea el cuerpo, la psique y el espíritu. En otras palabras: la sexualidad es conformación estructural de la persona. De ahí que se pueda hablar de complementariedad entre hombres y mujeres, porque el ser humano es concebido como una «unidad»⁴⁶. Algunos autores prefieren utilizar el término «reciprocidad», en parte para evitar las dificultades que una comprensión reductiva de la complementariedad ha provocado⁴⁷. Se elija un término u otro, coinciden en afirmar que existen dos modos de ser humano: la persona masculina y la femenina, que están referidas la una a la otra, y se necesitan mutuamente para alcanzar la plenitud humana. Afirman también que la relación sinérgica entre varón y mujer produce un

⁴⁵ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: «La verdad sobre el amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar», 2012, 20.

⁴⁶ La expresión es de Karol Wojtyła: «Leemos además que el hombre no puede existir “solo” (cf. *Gén* 2, 18); puede existir solamente como “unidad de los dos” y, por consiguiente, *en relación con otra persona humana*. Se trata de una relación recíproca, del hombre con la mujer y de la mujer con el hombre. Ser persona a imagen y semejanza de Dios comporta también existir en relación al otro “yo”. Esto es preludeo de la definitiva autorrevelación de Dios, Uno y Trino: unidad viviente en la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», JUAN PABLO II: «*Mulieris Dignitatem*», 7. El Papa polaco es uno de los autores que han desarrollado esta complementariedad estructural de hombres y mujeres con mayor audacia y originalidad. Para él, masculinidad y feminidad «son como dos “encarnaciones” de la misma soledad metafísica, frente a Dios y frente al mundo –como dos modos de “ser cuerpo” y a la vez hombre, que se complementan recíprocamente–, como dos dimensiones complementarias de la autoconciencia y de la autodeterminación, y, al mismo tiempo, como dos conciencias complementarias del significado del cuerpo». WOJTYŁA, K.: *Hombre y mujer los creó: catequesis sobre el amor humano*. Cristiandad, Madrid, 2010, pp. 77-78.

⁴⁷ La dificultad sería la comprensión de la complementariedad a partir de un modelo esencialista, como si varón y mujer fueran incompletos por sí mismos. Entre otras feministas, Stabile considera que la idea misma de complementariedad penaliza a las mujeres, cf. STABILE, S. J.: «The Catholic Church and Women: The Divergence Between What is Said and What is Heard», en *Feminism, Law, and Religion*. Ashgate, Surrey, 2013, p. 65. Por este motivo, Scola prefirió acuñar otro término menos equívoco en su parecer: «Tanto più che l’esperienza umana elementare mostra che la reciprocità nella differenza sessuale non è semplice complementarietà. Fin dentro l’atto coniugale tra gli sposi la differenza segna il posto del terzo. Accettare una concezione della complementarietà sessuale come l’unità pacificatrice di due metà aprirebbe la strada, come di fatto oggi accade, alla tentazione androgina». SCOLA, A.: «Antropologia cristiana», en *Pontifical Academy of Social Sciences. Acta* 11 7 (2006), pp. 7-24, 13.

efecto en sí mismo generativo (no sólo en el orden biológico), que es más que la suma de las partes.

Al reconocer la distinción y relación entre sexo y género, estos autores coinciden con otros modelos, pero encuadran la relación entre sexo y género desde la noción de persona-naturaleza sexuada, y por tanto desde el orden y la teleología. Algunos subrayan que aquí reside precisamente la plena imagen y semejanza de Dios, comunión trinitaria. Por lo que se refiere a la colocación de la diferencia sexual, entre estos pensadores hay distintas perspectivas, pero todos coinciden en que se trata de un rasgo originario, que penetra y permea toda la persona⁴⁸.

Resulta quizás algo prematuro dar nombres de quiénes representarían este modelo, ya que el diálogo con la cuestión del género por parte de pensadores cristianos es relativamente reciente⁴⁹. Por citar algunos, se podría mencionar a Mary Ann Glendon y Helen Alvaré en Estados Unidos. En España, Blanca Castilla de Cortázar, Angela Aparisi o Ramón Lucas Lucas. En Italia, destacan figuras como Antonio Malo, Giorgia Salatiello, Maria Teresa Russo, Carmelo Vigna y su escuela, o Susy Zanardo. En México, Rodrigo Guerra ha sido una figura pionera, y últimamente está trabajando con intensidad la red FIAT de la Universidad Panamericana, con Diana Ibarra, María Fernanda Crespo y Susana Ochoa como coordinadoras. De otros países de Latinoamérica podríamos mencionar a Maria Teresa Compte, Lucía Ramón Carbonell, Rocío Figueroa, María Teresa Donoso o Maria Clara Bingemer. A mi juicio, este modelo de relación entre sexo y género es el que mejor recoge la visión antropológica cristiana⁵⁰.

⁴⁸ El pensamiento ha considerado tradicionalmente la diferencia sexual como una característica corpórea y accidental: el sexo sería un accidente inseparable del sujeto. Esta idea ha sido superada a partir del siglo XX, con las aportaciones de distintas corrientes filosóficas. Blanca Castilla hace un breve recorrido de cómo ha sido entendida la dualidad sexuada a lo largo de la historia: CASTILLA DE CORTÁZAR, B.: *Dignidad personal y condición sexuada*. Tirant humanidades, Valencia, 2017, pp. 125-139. Edith Stein coloca la diferencia sexual en el alma: para ella, existe un alma femenina y un alma masculina, cf. STEIN, E.: *La mujer*. Palabra, Madrid, 1998, p. 85. Otros ubican la diferencia al nivel de la persona, que distinguen de la naturaleza: se habla entonces de persona masculina y persona femenina. La cuestión de dónde se coloca la diferencia sexual sigue siendo una cuestión abierta, que exige ser desarrollada.

⁴⁹ Sobre la evolución de la posición de la Iglesia con respecto al término en sí, puede consultarse: FUMAGALLI, A.: *La cuestión del gender. Claves para una antropología sexual*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria), 2016, pp. 38-47.

⁵⁰ Sin embargo, es necesario recordar que «la Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras. [...] No es tarea ni competencia del Magisterio intervenir para colmar las lagunas de un razonamiento filosófico incompleto», JUAN PABLO II: «Fides et Ratio», 1998, 42.

Tener estos modelos como referencia puede ayudar a iluminar el debate y evitar simplificaciones excesivas. Por citar sólo algunos ejemplos, resulta claro que, si se habla de posición libertaria, nos estamos refiriendo a teorías que se encuadran dentro del modelo existencialista, pero no marxista o foucaultiano, para los que la libertad es algo profundamente problemático. Si nos referimos al cuerpo como un dato inexistente o producido por el discurso, nos estaremos moviendo en el modelo marxista o foucaultiano, no en los otros. Las teorías psicoanalistas en general dan bastante peso al cuerpo y la sexualidad. Tampoco es preciso afirmar que las teorías de género proponen «la utopía de lo neutro», ya que algunas enfatizan tanto la particularidad que caen en posiciones casi nominalistas. Finalmente, creo que es posible hablar de dialéctica en el caso de estos dos últimos modelos, pero que no es una categoría propia de los otros. Explicitar y encuadrar las concepciones de fondo permitiría una mayor precisión a la hora de referirse a las teorías y, por tanto, la posibilidad de avanzar efectivamente en el diálogo.

2. La orientación cultural que está tomando el debate y principales protagonistas

Aunque la clasificación de las teorías en modelos nos ha dado una idea de su heterogeneidad, conviene mencionar el debate actual en el ámbito científico y cultural. En el mundo de la academia, varios países están siendo testigos de un divorcio progresivo entre el mundo del feminismo y la deriva más reciente del término «género». Como he ilustrado hasta ahora, el término había recibido desde el inicio significados distintos entre las feministas, y al mismo tiempo encontraba una tierra fértil en su pensamiento, ya que colmaba una laguna teórica. Sin embargo, en los últimos años el término «género» está pasando de ser una categoría crítica a una forma de referirse a la identidad, donde el sujeto tiene plena autonomía para definirse desde su experiencia íntima e individual, convertida en una verdad absoluta⁵¹. Y aquí es donde se está consumando una fractura entre las teóricas queer y las feministas en torno a la definición misma de mujer y al estatus del cuerpo sexuado.

⁵¹ Cf. CRESPO ARRIOLA, F. / OCHOA TORRES, S. / GALLARDO MACIP, C.: «La paradoja de la invisibilidad. Perspectivas críticas en torno al género, al trabajo y a las técnicas reproductivas», en *Feminismo centrado en la persona. De la teoría a la realidad*. Universidad Panamericana, Ciudad de México, 2023, pp. 113-156, 124.

El «generismo» se ha ido imponiendo a partir de los años 90, a partir del giro queer y la teoría trans impulsada por figuras como Judith Butler. Son teorías que se encuadran en lo que he llamado «modelo foucaultiano», en el que el sexo deja de ser una realidad determinante y el género es performativo. En el ámbito trans, el cuerpo no es ya una referencia estable: la autoidentificación reemplaza a la biología como criterio de pertenencia al género. La identidad de género se convierte así en el resultado de la propia percepción o decisión del sujeto⁵².

El siguiente cuadro refleja las líneas de conflicto principales:

Eje de tensión	Postura del feminismo clásico	Postura queer/trans	Núcleo de conflicto
Definición de mujer	Basada en el sexo biológico	Basada en la identidad de género autoafirmada	¿Qué define a la categoría política «mujer»?
Materialidad del cuerpo	Cuerpo sexuado como base de la opresión (y de la solidaridad política)	Cuerpo como construcción modificable. Prioridad de la autopercepción	¿El cuerpo tiene significado político en sí mismo?
Políticas y espacios de mujeres	Necesidad de preservar espacios exclusivos (deportivos, cuotas, refugios)	Reivindicación de inclusión total de las personas trans en esos espacios	Conflicto por derechos y políticas de inclusión
Lenguaje y representación	Defensa del término «mujer» y de la categoría del sexo	Uso de lenguaje inclusivo o neutral (personas gestantes, cuerpos menstruantes)	Disputa simbólica y lingüística
En cuáles de los modelos de género se coloca	Marxista, existencialista, psicoanalista, personalismo de la diferencia	Foucaultiano	Ruptura epistemológica

⁵² Esta mentalidad está calando particularmente en los jóvenes. Innumerables vídeos de youtube y distintas redes sociales presentan adolescentes e incluso niños que repiten convencidos que lo importante es lo que una persona decide ser, quiere ser o siente ser. Cualquier vínculo o confrontación desde fuera es percibida por ellos como una forma de violencia. Este dato lo evidenciaba ya Aristide Fumagalli cuando relevó que los jóvenes tendían a ver la libertad como el factor determinante de la identidad, cf. FUMAGALLI, A.: *La cuestión del gender. Claves para una antropología sexual*. Sal Terrae, Bilbao, 2016.

Así, hoy en día en cada país se pueden distinguir entre las feministas críticas del movimiento trans (a menudo llamadas «gender critical» o «radical feminists»), y las feministas queer. Las primeras sostienen que la disolución del sexo como categoría objetiva destruye la base política del feminismo. En España, dentro de las feministas clásicas podemos colocar a Celia Amorós, Amelia Valcárcel, Ana de Miguel, Alicia Pube, y Alicia Miyares⁵³. Para esta última resulta claro que:

El feminismo como teoría política transformadora de la realidad pretende alterar las condiciones de opresión o subordinación en la que viven las mujeres, estabilizando, para ello, la designación «mujeres» como categoría de análisis político. Referirnos a «las mujeres» como actor social y político ha permitido identificar comportamientos por los cuales las mujeres mantienen una relación de poder asimétrica respecto a los varones⁵⁴.

Desde esta idea de feminismo, denuncian las teorías que reciben el nombre, pero no lo son, y las califican como un caballo de Troya⁵⁵ que vacía la agenda misma del feminismo. Miyares lo califica de «solipsismo sexual»⁵⁶, y considera que parte de presupuestos diametralmente opuestos a los del feminismo. Para muchas, esta visión responde a una «especie de utopía postmoderna, que cae en el espejismo de pensar que el individuo puede concebirse de modo aislado, deslindado de los mecanismos de poder que lo sujetan incluso desde dentro. La sexualidad se subjetiviza e individualiza de tal modo que «termina convirtiéndose en un constructo identitario caprichoso y solipsista»⁵⁷, que deja de ser útil para señalar y superar las desigualda-

⁵³ Sonia Núñez Puente presenta una detallada descripción del desarrollo histórico de este conflicto en España, en: NÚÑEZ PUENTE, S.: «Transfeminism and Institutional Feminism in Spain», en *Feminist Formations* 28 (2016), pp. 73-93. Por otro lado, María Luisa Femenías ilustra cómo los términos propios del feminismo han sido siempre resignificados en América Latina, FEMENÍAS, M.L.: «Género y feminismo en América Latina», en *Debate Feminista* 40 (2009), pp. 42-74.

⁵⁴ MIYARES, A.: «Las trampas conceptuales de la reacción neoliberal: “relativismo”, “elección”, “diversidad” e “identidad”», en *Revista Europea de Derechos Fundamentales* 29 (2017), pp. 117-132, 122.

⁵⁵ Esta expresión es utilizada por Amelia Valcárcel al referirse al «canon gringo», en VALCÁRCEL, A.: *Abora, feminismo. Cuestiones candentes y frentes abiertos*. Cátedra, Valencia, 2020⁶, pp. 247-262, y también por Alicia Miyares en A. Miyares, o.c.

⁵⁶ MIYARES, A., o.c.

⁵⁷ CRESPO ARRIOLA, F. / OCHOA TORRES, S. / GALLARDO MACIP, C.: «La paradoja de la invisibilidad. Perspectivas críticas en torno al género, al trabajo y a las técnicas reproductivas», 125.

des sociales. Estas autoras se autodefinen como feministas, no como anti-trans, aunque son acusadas de «transfobia» por sectores queer.

El frente trans en España lo encabezan figuras como Itziar Ziga, Beatriz Preciado o el grupo Medek. La producción de Preciado ha tenido eco en toda Latinoamérica. Emblemática es su definición de contra-sexualidad:

La contra-sexualidad no es la creación de una nueva naturaleza, sino más bien el fin de la Naturaleza como orden que legitima la sujeción de unos cuerpos a otros. La contra-sexualidad es en primer lugar: un análisis crítico de la diferencia de género y de sexo, producto del contrato social heterocentrado, cuyas performatividades normativas han sido inscritas en los cuerpos como verdades biológicas. En segundo lugar: la contra-sexualidad apunta a sustituir este contrato social que denominamos Naturaleza por un contrato contra-sexual. En el marco del contrato contra-sexual, los cuerpos se reconocen a sí mismos no como hombres o mujeres, sino como cuerpos parlantes, y reconocen a los otros como cuerpos parlantes⁵⁸.

Obviamente, la idea de convertir el cuerpo de la mujer en un cuerpo parlante no ha sido del agrado del feminismo clásico.

En los países anglosajones (Reino Unido, EE. UU.), el conflicto ha llegado a universidades, medios y políticas públicas. En el mundo hispano la tensión es más reciente, pero empieza a reproducirse en torno a las leyes de identidad de género, la educación y el lenguaje inclusivo. En España el debate se intensificó entre 2019 y 2023, con las leyes de identidad de género y la llamada «Ley Trans».

El divorcio entre el feminismo clásico y el feminismo trans/queer es, ante todo, una disputa sobre la naturaleza de la identidad y del cuerpo. El primero parte de una antropología realista o materialista: ser mujer tiene un anclaje biológico y social. El segundo, de una antropología constructivista o performativa: ser mujer es una identidad subjetiva libre de determinaciones corporales. Como vimos al presentar los distintos modelos de género, detrás del debate hay una diferencia filosófica más profunda: qué significa ser humano y qué lugar ocupa el cuerpo en la definición de la persona. Subrayo nuevamente que, según la modelización que he ofrecido en el primer apartado, la reivindicación trans se colocaría sobre todo en el modelo foucaultiano. Reducir toda la cuestión del género a la «ideología de

⁵⁸ PRECIADO, B.: *Manifiesto contrasexual*. Opera prima, Madrid, 2002, p. 18.

género», e identificar ésta con teorías que se encuadran en un único modelo supone un reduccionismo inaceptable.

Termino este apartado mencionando brevemente el debate dentro de la Iglesia. Aunque a nivel eclesial sigue habiendo discrepancias en lo que se refiere a la conveniencia de asumir o no el término género, y cómo hacerlo, el mayor debate se da en torno a la valoración de las relaciones entre personas del mismo sexo. Esta cuestión se ha convertido en uno de los espacios de mayor pluralidad hermenéutica del Magisterio contemporáneo. Los ejes de la discusión son al menos tres:

- La valoración moral del deseo homosexual (desorden objetivo / posibilidad de orientación afectiva).
- La interpretación del amor entre personas del mismo sexo (pecado, amistad, comunión afectiva).
- El lugar eclesial de las personas homosexuales (acompañamiento, reconocimiento, bendición).

En torno a estos ejes, es posible distinguir distintas posturas. La primera, aboga por la continuidad moral con la postura magisterial hasta ahora. Las tesis fundamentales serían tres:

- La inclinación homosexual es un desorden objetivo, aunque no pecado en sí.
- Los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados.
- Proponen una castidad integradora y una acogida pastoral sin aprobación moral.

Otra postura, en cambio, sugiere una perspectiva pastoral y una hermenéutica del acompañamiento sostenida en los siguientes principios:

- Releer la orientación homosexual como una realidad existencial, no simplemente un desorden.
- Priorizar la conciencia moral y la gradualidad pastoral.
- Distinguir entre pecado objetivo y culpabilidad subjetiva.
- Reconocer que puede existir un amor auténtico entre personas del mismo sexo, aunque no plenamente conforme al ideal sacramental.

Intentan encontrar un lenguaje teológico que no niegue la experiencia homosexual, pero sin modificar la estructura sacramental del matrimonio.

Finalmente, una tercera postura propone una teología afirmativa o inclusiva, que propugna una lectura teológica queer, y repensar la

antropología sexual y el Magisterio a partir de la vivencia de fe de las personas LGTBQ+. Desde esta perspectiva:

- La orientación homosexual no requiere conversión ni abstinencia como ideal.
- Las relaciones homosexuales pueden tener valor sacramental en sí mismas.
- La experiencia del amor y la fidelidad puede ser “signo del Reino”.

El debate a nivel eclesial paraliza a los mismos pastores a nivel parroquial y diocesano, que con frecuencia retrasan afrontar pastoralmente la cuestión del género y la homosexualidad por falta de un marco de referencia claro, por no haber unidad en el clero ni acompañamiento por parte de muchos obispos. La consecuencia de todo esto es la gran desorientación en los fieles, que escuchan voces disonantes dentro de la Iglesia. Por otro lado, la confusión y polarización ha retrasado el desarrollo de una pastoral adecuada hacia las personas con atracción al mismo sexo, confusión de género y sus familias, y estas personas siguen sin recibir el acompañamiento que necesitarían para crecer en su vida cristiana. No es objeto de este artículo desarrollar estos aspectos más propiamente pastorales. Señalo simplemente como conclusión que la falta de orientación pastoral es en parte consecuencia de la confusión desde el punto de vista antropológico, que requiere ser afrontado con seriedad, desde un enfoque transdisciplinar.

3. Algunas pistas para los pensadores católicos

El recorrido realizado a lo largo de este artículo permite constatar, en primer lugar, que el término «género» no remite a una realidad unívoca ni a un marco teórico homogéneo. Por el contrario, bajo esta denominación se agrupa un conjunto plural de teorías que parten de presupuestos antropológicos, epistemológicos y filosóficos profundamente distintos, y que ofrecen respuestas divergentes a cuestiones fundamentales como la relación entre sexo y género, el estatuto del cuerpo, el significado de la diferencia sexual o la concepción misma del sujeto. La modelización propuesta –articulada en seis grandes paradigmas– no pretende agotar la complejidad del campo, pero sí ofrecer una herramienta conceptual que permita superar simplificaciones excesivas y situar cada posición en su horizonte teórico propio. Sin

esta clarificación previa, el diálogo se vuelve prácticamente imposible y el debate tiende a deslizarse hacia la polarización ideológica.

En segundo lugar, el análisis del debate contemporáneo en el ámbito del feminismo pone de manifiesto que la fractura actual entre el feminismo clásico y las corrientes queer y trans no puede reducirse a una disputa terminológica, estratégica o meramente política. Se trata, más bien, de una divergencia antropológica de fondo que afecta a la comprensión de la identidad, del cuerpo y de la categoría misma de mujer como sujeto político. Mientras que el feminismo clásico mantiene un anclaje material y sexuado de la identidad femenina, las teorías de inspiración foucaultiana tienden a disolver el significado del cuerpo en favor de una concepción performativa y autoafirmada del género. Esta ruptura epistemológica explica tanto la fuerza crítica de estas teorías como las tensiones y aporías que generan, especialmente cuando la subjetividad queda desvinculada de toda referencia corporal compartida.

Desde esta perspectiva, la propuesta de un modelo personalista de la igualdad en la diferencia aparece como una vía especialmente fecunda para el diálogo filosófico. Al reconocer la distinción entre sexo y género sin separarlos, y al situar la sexualidad como dimensión constitutiva de la persona, este enfoque permite integrar los datos biológicos, psíquicos, culturales y libres en una visión unitaria del ser humano. Frente a los reduccionismos –ya sea biologicistas o constructivistas–, el personalismo ofrece una comprensión del cuerpo como portador de significado personal y de dignidad, y de la libertad como capacidad de integrar creativamente la condición sexuada recibida. No obstante, se trata de una propuesta todavía en desarrollo, llamada a profundizar su diálogo con las categorías del pensamiento contemporáneo y a evitar formulaciones defensivas o meramente reactivas.

Finalmente, el panorama descrito interpela de modo particular al pensamiento católico. La dificultad para afrontar la cuestión del género no reside únicamente en sus implicaciones éticas o pastorales, sino en la falta de un discernimiento filosófico riguroso que distinga adecuadamente los distintos niveles del debate. Reducir la discusión a sus consecuencias prácticas, sin examinar previamente los presupuestos antropológicos y epistemológicos en juego, empobrece el análisis y contribuye a la confusión. Se hace necesaria, por tanto, una mayor audacia intelectual y una auténtica disposición al diálogo, que permita comprender las teorías de género desde dentro, sin prejuicios ni simplificaciones, y responder a ellas desde una razón abierta

a la verdad⁵⁹. Conscientes de que el pensamiento de género se ha generado en paradigmas filosóficos postmetafísicos, sería deseable también la capacidad de convertirse en verdaderos «traductores culturales»⁶⁰. Esto supone la capacidad de entrar en diálogo con el pensamiento postmoderno utilizando sus mismas categorías, de modo que el diálogo sea el terreno fértil de una verdadera búsqueda de la verdad. Sólo de este modo será posible ofrecer una contribución significativa a uno de los debates más decisivos de nuestro tiempo, en el que está en juego la comprensión misma de la identidad humana.

Bibliografía

- ALLES BELLO, A.: «La cuestión femenina en Edith Stein. Características de una antropología dual», en *Mujer y varón. La totalidad del humanum*. Libreria Editrice Vaticana, Vaticano, 2011, pp. 163-182.
- ALZAMORA REVOREDO, Ó.: «Ideología de género: sus peligros y alcance», en CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA (ed.): *Lexicon. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*. Palabra, Madrid, 2004, pp. 575-590.
- AMUCHÁSTEGUI, A. / RODRÍGUEZ, Y.: «La sexualidad ¿invención histórica?», en *Manual de capacitación para la Red Democracia y Sexualidad*, 2005, pp. 88-107.
- APARISI, A.: «Modelos de relación sexo-género: de la “Ideología de género” al modelo de la complementariedad varón-mujer», en *Dikaion* 21/2 (2012), pp. 357-384.

⁵⁹ Se echa en falta pensadores de la talla de un Santo Tomás, que «poseyó en grado eximio audacia para la búsqueda de la verdad, libertad de espíritu para afrontar problemas nuevos y la honradez intelectual propia de quien, no tolerando que el cristianismo se contamine con la filosofía pagana, sin embargo, no rechaza a priori esta filosofía». JUAN PABLO II: «Fides et Ratio», 43.

⁶⁰ «Despite his disregard for tradition-independent standards of rationality, however, MacIntyre does propose that rational debate is still possible, because adherents of one community with its own native tradition can learn the internal standards of justification accepted by an alien tradition. This would allow them to critique the alien tradition and to respond to criticisms from the rival community on its own terms, with its own standards of rationality. Individuals who engage in this task would be translators, who are able not only to speak the language of both communities, but also to mediate the rational discourse needed to resolve conflicts between the two rival traditions». AUSTRIACO, N.P.: *Biomedicine & Beatitude. An introduction to Catholic Bioethics*. The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2011, p. 259.

- APARISI, A. / CASTILLA DE CORTÁZAR, B. / MIRANDA, M.: *Los discursos sobre el género. Algunas influencias en el ordenamiento jurídico español*. Tirant humanidades, Valencia, 2017.
- ASCENCIO, J.G.: *Fondamento in movimento. L'antropologia delle dimensioni della persona*. Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, IF PRESS, Roma, 2020.
- AUSTRIACO, N.P.: *Biomedicine & Beatitude. An introduction to Catholic Bioethics*. The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2011.
- BALBUS, I.D.: «Disciplining Women: Michel Foucault and the Power of the Feminist Discourse», en *Feminism as Critique: on the Politics of Gender*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987, pp. 110-127.
- BRAIDOTTI, R.: *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Ed. A. Fischer Pfeiffer. Gedisa, Barcelona, 2004.
- BURGOS, J.M.: *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*. Palabra, Madrid, 2000.
- , «¿Es posible definir el personalismo?», Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra (1997), pp. 143-152.
- CASTILLA DE CORTÁZAR, B.: *Dignidad personal y condición sexuada*. Tirant humanidades, Valencia, 2017.
- CASTILLA DE CORTÁZAR, B. / VILADRICH, P.-J.: *Antropología del amor. Estructura esponsal de la persona*. Universidad de Piura, Piura, 2018.
- CHODOROW, N.: «Beyond Drive Theory: Object Relations and the Limits of Radical Individualism», en *Feminism and Psychoanalytic Theory*. Yale University Press, New Haven, 1989, pp. 114-153.
- CHODOROW, N.: «Gender on the modern/postmodern and classical/relational divide: Untangling history and epistemology», en *Individualizing Gender and Sexuality*. Routledge, New York, 2012, pp. 73-89.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA: «Distingamos: sexo, género e ideología», 2018.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: «La verdad sobre el amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar», 2012.
- CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA: «Varón y mujer. Para una vía del diálogo sobre la cuestión del género en la educación», 2019.
- CRESPO ARRIOLA, F. / OCHOA TORRES, S. / GALLARDO MACIP, C.: «La paradoja de la invisibilidad. Perspectivas críticas en torno al género, al

- trabajo y a las técnicas reproductivas», en *Feminismo centrado en la persona. De la teoría a la realidad*. Universidad Panamericana, Ciudad de México, 2023, pp. 113-156.
- DELEGACIÓN DE LA SANTA SEDE ANTE LAS NACIONES UNIDAS: «Declaración de interpretación del término “género” por la Santa Sede», en *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española 38 (1995), 2.
- FAUSTO-STERLING, A.: *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Melusina, Barcelona, 2006.
- , *Myths of Gender. Biological theories about women and men*. Basic Books, New York, 1992².
- , *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*. Basic Books, New York, 2020².
- , «The five sexes», en *The Sciences* 33 (1993), pp. 20-24.
- , «The Five Sexes, Revisited», en *The Sciences* (2000), pp. 18-23.
- , «The five sexes. Why Male and Female are not enough», en *The Sciences* (1993), pp. 20-24.
- FEMENÍAS, M.L.: «Género y feminismo en América Latina», en *Debate Feminista* 40 (2009), pp. 42-74.
- FLAX, J.: «Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory», in NICHOLSON, L. (ed.): *Feminism/Postmodernism*. Routledge, New York, 1990, pp. 39-62.
- , «Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory», en NICHOLSON, L. (ed.): *Feminism/ Postmodernism*. Routledge, New York, 1990, pp. 39-62.
- FOX, B.J.: «Conceptualizing patriarchy», en *Canadian Review of Sociology/Revue canadienne de sociologie* 25/2 (1988), pp. 163-182.
- FRANCISCO: Exhortación apostólica *Amoris Laetitia*, 19 de marzo 2016, AAS 108 (2016), pp. 311-446
- , Exhortación apostólica *Christus Vivit*, 25 de marzo 2019, AAS 111 (2019). pp. 391-476
- FUMAGALLI, A.: *La cuestión del gender. Claves para una antropología sexual*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria), 2016.
- GUERRA, R.: «Persona, sexo y género. Los significados de la categoría “género” y el sistema “sexo/género” según Karol Wojtyła», en *Open Insight* VII/12 (2016), 143-168.
- HARAWAY, D.: «“Género” para un diccionario marxista: la política sexual de una palabra», en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra, Madrid, 1995, pp. 213-250.

- HARTMANN, H.: «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union», en SARGENT, L. (ed.): *Women and Revolution*. South End Press, Boston, pp. 1-33.
- JUAN PABLO II: «Audiencia General X (21 noviembre 1979)», en *Hombre y mujer los creó: el amor humano en el plan divino*. Cristiandad, Madrid 2010⁴, pp. 102-105.
- , Carta encíclica *Fides et Ratio*, 19 de septiembre 1998, AAS 91 (1999), pp. 1-88
- , Carta encíclica *Mulieris Dignitatem*, 15 de agosto 1988, AAS 80 (1988), pp. 1653-1729
- LAMAS, M.: «Género: algunas precisiones conceptuales y teóricas», en *Feminismo. Transmisiones y retransmisiones* (2006), pp. 1-34.
- LÓPEZ PARDINA, T.: «Beauvoir, la filosofía existencialista y el feminismo», en *Investigaciones feministas* (2009), pp. 99-106.
- LUCAS LUCAS, R.: *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2008.
- MACKINNON, C.A.: *Are women human? And other international dialogues*. Harvard University Press, Cambridge (MA), 2007.
- MALO, A.: *Uomo o donna. Una differenza che conta*. Vita e Pensiero, Milano, 2017.
- MÁRQUEZ, N. / LAJE, A.: *El Libro Negro de la Nueva Izquierda. Ideología de género o subversión cultural*. Grupo Unión, 2016.
- MILLETT, K.: *Política sexual*. Cátedra, Madrid, 2021⁷.
- MIYARES, A.: «Las trampas conceptuales de la reacción neoliberal: “relativismo”, “elección”, “diversidad” e “identidad”», en *Revista Europea de Derechos Fundamentales* 29 (2017), pp. 117-132.
- NICHOLSON, L. (ed.): *Feminism/Postmodernism*. Routledge, New York.
- NÚÑEZ PUENTE, S.: «Transfeminism and Institutional Feminism in Spain», en *Feminist Formations* 28 (2016), pp. 73-93.
- O’LEARY, D.: *The Gender Agenda. Redefining Equality*. Vital Issues Pr, 1997.
- PALAZZANI, L.: *Sex/gender: gli equivoci dell’uguaglianza*. Recta ratio. Sesta serie 109, Giappichelli, Torino, 2011.
- PEETERS, M.: «Il gender: decostruzione antropologica e sfida per la fede», en *Donna e Uomo, l’humanum nella sua interezza*. Libreria Editrice Vaticana, Vaticano, 2009, pp. 287-297.
- PRECIADO, B.: *Manifiesto contrasexual*. Opera prima, Madrid, 2002.
- RAMAZANOGLU, C.: «Introduction», en *Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions Between Foucault and Feminism*. Routledge, New York, 2003².

- RODRÍGUEZ DÍAZ, M.: *Teoría de género: presupuestos y raíces filosóficas*. GBP, Roma 2022.
- SANAHUJA, J.C.: «La ideología de género y el proceso de reingeniería social anticristiana», en *Mujer y varón. ¿Mistero o autoconstrucción?* Cofás, Madrid, 2008.
- SARTRE, J.-P.: *El existencialismo es un humanismo*. Eldhasa, Barcelona, 2009.
- SCALA, J.: *El género como herramienta de poder*. Derecho, Promesa, 2010.
- SCHOOYANS, M.: *La cara oculta de la ONU*. Diana, 2002.
- SCOLA, A.: «Antropología cristiana», en *Pontifical Academy of Social Sciences. Acta 11 7* (2006), pp. 7-24.
- STABILE, S. J.: «The Catholic Church and Women: The Divergence Between What is Said and What is Heard», en *Feminism, Law, and Religion*, Asghate, Surrey, 2013.
- STEIN, E.: *La mujer*. Palabra, Madrid, 1998.
- STOLLER, R.: *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*. Routledge, New York, 1994.
- TRILLO-FIGUEROA, J.: *Una revolución silenciosa. La política sexual del feminismo socialista*. Libros Libres, Madrid, 2017.
- VALCÁRCEL, A.: *Ahora, feminismo. Cuestiones candentes y frentes abiertos*. Cátedra, Valencia, 2020⁶.
- WOJTYLA, K.: *Hombre y mujer los creó: catequesis sobre el amor humano*. Cristiandad, Madrid, 2010.
- ZANARDO, S.: «Differenza di genere, differenza sessuale: prospettive femministe su sesso e genere», en *Forum 4* (2018), pp. 215-238.

Recibido el 2 de enero 2026

Aprobado 4 de marzo 2026

Marta Rodríguez Díaz
Instituto de Estudios Superiores sobre la Mujer
Ateneo Pontificio Regina Apostolorum (Roma)
marta.rodriguez@upra.org
ORCID: 0000-0002-1464-4400

Religión y persona

Ediciones Diálogo Filosófico

Miles de millones de personas en el mundo actual reconocen la importancia de la religión para sus vidas. ¿Cómo se relaciona la religión con la persona humana? ¿Merece la religión una consideración especial dentro de nuestra cultura?

Diálogo Filosófico ofrece a sus lectores la posibilidad de adquirir un libro que aborda el tema de la relación entre religión y persona en toda su complejidad: desde el encaje de la religión en la persona hasta su relación con las culturas y con la vida humana concreta, con su conducta individual, social y política.

Autores: Ildefonso Murillo (ed.), Santiago del Cura Elena, Miguel García Baró, Andrés Torres Queiruga, Gonzalo Tejerina Arias, Juan Martín Velasco, José Luis Caballero Bono, Mauro Mantovani, Macario Díez Presa, Lourdes Otero León, María del Águila Sola, Norberto Smilg Vidal, M^a Idoya Zorroza, Juana Sánchez-Gey Venegas, Jacinto Choza, Agustín Andreu, José María Mardones, Alejandro Llano, Alfonso López Quintás, Félix García Moriyón, Vicente Ramos Centeno, Francisco Arenas-Dolz, Jesús Conill, Juan José García Norro, Emilio Martínez Navarro, Agustín Domingo Moratalla, José Sarrión Cayuela, Adela Cortina, José Miguel Martínez Castelló y otros.

En el diálogo intercultural no puede faltar el diálogo interreligioso si no queremos amputar la parte más dinamizadora de nuestras culturas durante muchos siglos. Este libro nos ayuda a profundizar y orientar dicho diálogo desde distintas perspectivas.

Edita: Diálogo Filosófico, Colmenar Viejo (Madrid), 2006, 870 pp., 38 euros (IVA incluido). 25 % de descuento para los suscriptores de Diálogo Filosófico.

Pedidos: Diálogo Filosófico, Apdo. 121, 28770 Colmenar Viejo (Madrid). Teléfono: 610 70 74 73. Fax: 91 846 29 73. E-Mail: dialfilo@hotmail.com

Condiciones generales de colaboración

I) DIÁLOGO FILOSÓFICO solicita los artículos de las secciones *El estado de la cuestión* y *Reflexión y crítica*. Las condiciones de presentación de los mismos son las siguientes:

1. **Extensión y características de *El estado de la cuestión*:** Entre 20 y 25 hojas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio. Deberá ser un artículo de investigación que presente de manera panorámica y objetiva un problema, con amplia información de corrientes y posturas diversas, así como de bibliografía, pero sin que prevalezca la posición subjetiva del autor. Las normas tipográficas, de citas y presentación son las mismas que las indicadas en la sección II.
2. **Extensión y características de *Reflexión y crítica*:** Un máximo de 15 hojas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio. Deberá ser un artículo de posicionamiento personal en discusión con alguno de los temas tocados en *El estado de la cuestión*, donde aparezca la subjetividad del autor. Las normas tipográficas, de citas y presentación son las mismas que las indicadas en la sección II.

II) DIÁLOGO FILOSÓFICO acepta trabajos inéditos en las secciones *Ágora* y *Didáctica*, así como en las subsecciones *Acontecimientos* y *Crítica de libros*. La publicación de dichos trabajos está exclusivamente sujeta a decisión del Consejo de Redacción de la revista, que en el caso de los artículos procederá por un sistema de evaluación ciega según el juicio de dos evaluadores externos, y de un tercero si hay desacuerdo. El periodo de embargo es de 12 meses. Tratándose de artículos para *Ágora* o *Didáctica* tendrán preferencia aquellos cuyo contenido no sea meramente histórico y expositivo, sino que reflexionen de manera original sobre los problemas reales o dialoguen creativamente con los pensadores y las corrientes filosóficas presentes y pasadas.

DIÁLOGO FILOSÓFICO establece las siguientes normas de entrega de los originales:

1. Extensión máxima: 15 hojas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio.
2. Caracteres: latinos en presentación normal. La letra negrita se usará sólo para el título del artículo y el nombre del autor, nunca en el cuerpo del texto.

3. Resúmenes: uno en español y otro en inglés con extensión máxima de 100 palabras cada uno. Se acompañarán de cinco palabras clave en el trabajo. En español e inglés, Título en inglés.

4. Citas literales: se abrirán y cerrarán con comillas de ángulo (◊). Si dentro de la cita hay otra citación se usarán comillas voladas (“”). Para una citación dentro de esta última se emplearán comillas simples (‘’).

5. Guiones largos y paréntesis: el guión largo (–) tiene un empleo similar al del paréntesis. Deberá haber uno de apertura y otro de cierre y, en ambos casos, irá pegado –y no separado– a la palabra que le sigue o precede. Si una parte de un texto entre paréntesis debe ponerse a su vez entre paréntesis se usarán corchetes ([]).

6. Referencias y citas bibliográficas a pie de página. Diálogo filosófico permite dos modos de citación MLA y APA.

• **APA 7:**

– Remite al lector a la bibliografía final. Las citas deben ir entre paréntesis con el nombre del autor, año de publicación y la página o páginas correspondientes. Ejemplo:

- (Koselleck, 1995, p.335) o (Koselleck, 1995, pp.335-337).

– La bibliografía se citará por orden alfabético, teniendo en cuenta el apellido del autor, que siempre aparecerá en versalita.

• **MLA:**

– Remiten al lector a una nota a pie de página que contiene toda la información de la fuente. Ejemplo:

- DESCARTES, René: *Las pasiones del alma*. Tecnos, Madrid, 1997, p. 20.

– Si se presenta bibliografía al final del artículo, se citarán las fuentes conforme al modelo señalado. Ejemplo:

- DESCARTES, René: *Las pasiones del alma*. Tecnos, Madrid, 1987.

7. Bibliografía: si el artículo incluye una bibliografía al final, se citarán las fuentes conforme a los criterios tipográficos y ortográficos expresados en el apartado 6.

8. Consignación de originales: es imprescindible enviar una copia en papel a la redacción DIÁLOGO FILOSÓFICO, Apdo. 121, 28770 Colmenar Viejo (Madrid). También es necesaria una versión electrónica del trabajo, en formato word o rtf, enviada en disquete o por vía e-mail. En ambas formas de presentación deberán constar dirección postal, teléfono y correo electrónico institucional del autor. Las normas editoriales en uso imponen también que al final del artículo se haga constar la institución para la que el autor trabaja.

9. Relación posterior con la revista: DIÁLOGO FILOSÓFICO dará acuse de recibo de los trabajos no solicitados. Tratándose de un artículo, más adelante se comunicará al autor el fallo del Consejo de Redacción acerca de su publicación. En caso de ser aceptado, el Consejo de Redacción no se compromete a notificar al autor en qué número de la revista será publicado.

10. Obligaciones y derechos: el autor de un trabajo destinado a DIÁLOGO FILOSÓFICO se obliga a no enviarlo a ninguna otra publicación. Si se detecta su aparición en otro medio se procederá inmediatamente a su exclusión del proceso de selección o publicación. A su vez, el autor de un trabajo publicado en DIÁLOGO FILOSÓFICO recibirá 20 separatas del mismo y un ejemplar del número en el que figura.

11. Críticas de libros: Deben hacerse constar los datos bibliográficos completos del volumen recensionado, incluyendo el número de páginas y sin notas a pie de página. Se privilegiarán las críticas de libros sobre las recensiones laudatorias. Se estimará adecuado un máximo de entre tres y cuatro páginas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio y con las condiciones tipográficas señaladas en los puntos 4 y 5.

12. Noticias relativas a congresos: DIÁLOGO FILOSÓFICO agradece el envío de información acerca de congresos de filosofía y, eventualmente, pequeñas crónicas firmadas para la subsección *Acontecimientos*. En las crónicas se estimará adecuado un máximo de entre tres y cuatro páginas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio y con las condiciones tipográficas señaladas en los puntos 4 y 5.

