

Las “selvas tropicales” del matrimonio heterosexual*

Éric Fassin¹

Ley natural y leyes de la naturaleza en la teología actual del Vaticano**

Fecha de recepción: 16/01/2012 • Fecha de aprobación: 15/03/2012

Resumen: Lejos de trascender la historia, la verdad de las ciencias sociales se despliega en ella. Sin embargo, dicha historicidad no las condena al relativismo. En cambio, lleva a distinguir la antropología social de la antropología religiosa, la cual propone una verdad trascendente. Debido a que el Vaticano se inquieta por los cuestionamientos al orden sexual, para proteger la naturaleza del matrimonio de las parejas del mismo sexo, el Papa propone actualmente una “ecología humana” opuesta a lo que puede llamarse “democracia sexual”. Eso es, correr el riesgo de confundir a Dios y a la Naturaleza, o lo que es lo mismo, al universalismo de la ley natural y a la universalidad de las leyes de la naturaleza.

Abstract: Far from transcending history, the truth of the social sciences unfolds historically. This does not necessarily lead to relativism; however, it forces to distinguish between social anthropology and religious anthropology, which offers a transcendent truth. For the Vatican worries about the changes of the sexual order: so as to protect the nature of marriage from same-sex couples, the pope today advocates a “human ecology” in opposition to what can be called “sexual democracy” at the risk of confusing God and Nature, or the universalism inherent in nature law with the universality of the laws of nature.

Résumé: Loin de transcender l'histoire, la vérité des sciences sociales s'y déploie. Cette historicité ne les condamne pourtant pas au relativisme; en revanche, elle amène à distinguer l'anthropologie sociale de l'anthropologie religieuse, qui propose une vérité transcendante. Car le Vatican s'inquiète des remises en cause de l'ordre sexuel: pour protéger la nature du mariage contre les couples de même sexe, le pape propose aujourd'hui une « écologie humaine » opposée à ce qu'on peut appeler « démocratie sexuelle ». C'est risquer de confondre Dieu et la Nature - soit l'universalisme de la loi naturelle et l'universalité des lois de la nature.

[Vaticano, teología, ciencias sociales, ciencias naturales, leyes de la naturaleza, naturaleza humana, antropología, religión, matrimonio, género, sexualidad, filiación, reproducción]

Cualquier diálogo que se entable entre la teología y las ciencias sociales en materia de ley natural, supone que ésta se distinga claramente de las leyes de la naturaleza. Porque si bien es posible confrontar la ley natural y la razón científica, las leyes de la naturaleza en modo alguno pueden servir de fundamento a las ciencias de la sociedad. El primer punto se desprende de la epistemología, puesto que ambas son ciencias; el segundo es de orden teórico, debido a que se trata de ciencias sociales. Si son tan limitados los intercambios entre estas disciplinas científicas y la teología, se debe quizás a que se está desvaneciendo, en la teología actual del Vaticano, la frontera entre la ley natural y las leyes de la naturaleza; tal es, por lo menos, la hipótesis que guiará el presente trabajo. Pero aquello que podría constituir un simple juego de palabras involuntario, obedece a una lógica indisolublemente política e intelectual. Porque es en torno a las cuestiones que en nuestras sociedades conciernen al género y la sexualidad, al matrimonio, la filiación y la reproducción, donde se genera tal confusión. En mi calidad de sociólogo interesado en todos esos asuntos que constituyen la actualidad de las cuestiones sexuales, me propongo por lo tanto esbozar un análisis de la naturalización teológica de la ley natural.

* Traducción del francés: Jean Hennequin

** *Revue d'éthique et de théologie morale*, “La loi naturelle. Le retour d'un concept en miettes?”, bajo la dirección de Éric Gazioux y Laurent Lemoine, número especial (261), septiembre 2010, pp. 201-222.

LA VERDAD HISTÓRICA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Es cierto que las ciencias sociales han renunciado hoy en día a buscar leyes sociológicas universales, según el modelo de las ciencias de la naturaleza, lo cual no supone que hayan abandonado su ambición científica. En modo alguno se trata de reanudar los debates decimonónicos (la disputa acerca de los métodos o *Methodenstreit*), en particular con la oposición de Dilthey entre las “ciencias de la naturaleza” fundadas en la “explicación”, y las “ciencias humanas” basadas en la “comprensión”. Al contrario, por lo que concierne a las ciencias sociales Jean-Claude Passeron se deslinda tanto de la pretensión científicista del “método experimental”, como de la tentación filosófica de la “hermenéutica salvaje” (p. 10).² En realidad, como lo afirma con fuerza en un tratado que precisa su especificidad epistemológica, el propio “razonamiento sociológico” es de naturaleza histórica: constituye lo que él llama “la indiscernibilidad asertórica de la historia y la sociología” (p. 8). Tal observación se aplica al conjunto de estas disciplinas, trátese ya sea de la antropología, la geografía o la ciencia política, debido a que toda ciencia social es necesariamente de naturaleza histórica.

Por consiguiente, recalca Jean-Claude Passeron en su defensa de una epistemología “no popperiana” de las ciencias sociales, éstas no deben sucumbir ante “la ilusión nomológica” suscitada por la imitación ingenua de las ciencias de la naturaleza fundamentadas en verdades refutables. Por su parte, los saberes que pretenden dar cuenta de la sociedad no pueden abstraer sus proposiciones del mundo histórico, el cual se define en efecto como “el conjunto de ocurrencias observables cuando éstas no pueden desligarse de sus coordenadas espacio-temporales, a menos que se pierda el significado buscado al hacer aserciones respecto de ellas”. En otros términos, las verdades históricas no pueden abstraerse del contexto en el cual se inscriben, es decir, del “subconjunto del mundo histórico del cual puede demostrarse que su descripción es indispensable para los significados de una aserción empírica cuando se quiere decidir acerca de la verdad o la falsedad de esta aserción” (pp. 398-399).

De esta manera las ciencias sociales se encuentran a medio camino entre la “idiografía”, es decir, las singularidades absolutas, y la “nomología”, es decir, las regularidades perfectas (p. 79). Sólo proponen “semi-nombres propios”, los cuales también podrían calificarse de “nombres comunes imperfectos” (p. 61), es decir, una especie de tipos ideales weberianos. Es por ello que las ciencias sociales sólo manejan el “razonamiento natural”: “el recurso a las lenguas artificiales no puede ser sino momentáneo”, debido a que “la sociología, lo mismo que la historia o la antropología, en sus enunciados finales sólo puede hablar en lengua natural” (p. 373). No se trata solamente de las ciencias históricas, sino también de las ciencias sociales, en el sentido de que hablan la misma lengua que la sociedad de la que tratan. No son “naturales” en el sentido de las ciencias de la naturaleza; más bien son de la misma naturaleza que las sociedades que describen, y dentro de las cuales se inscriben.

Esta cuestión epistemológica se asemeja a la que plantea Pierre Bourdieu en una perspectiva propia de la sociología de la ciencia.³ En la medida en que trata (desde hace mucho tiempo) del “campo científico”, Bourdieu no se preocupa tanto —a diferencia de Jean-Claude Passeron— de una condición interna que defina el razonamiento sociológico, como de las condiciones externas que delimitan, e incluso limitan, el oficio de sociólogo. Dicho en otras palabras, el saber es histórico, en la medida en que se encuentra circunscrito en y por un contexto social, es decir, en y por condiciones de posibilidad e imposibilidad. Por lo tanto, la pregunta que se plantea es: ¿están las ciencias sociales condenadas al relativismo, como lo sugiere la sociología de las ciencias de un Bruno Latour, o, incluso, al nihilismo, como les reprochaba ya un filósofo como Leo Strauss, crítico de este historicismo moderno en nombre del “derecho natural”?

Lo que está en juego, es su científicidad: “¿puede la verdad sobrevivir a una historización radical?”. Se advierten las implicaciones filosóficas de esta interrogante: “¿No conduce el

historicismo radical, que es una forma radical de la muerte de Dios y de todos sus avatares, a destruir la idea misma de la verdad, destruyéndose de esta manera a sí mismo?”. O para decirlo en términos más “escolares”: “la sociología y la historia que relativizan todos los conocimientos al referirlos a sus condiciones históricas, ¿no están condenadas a relativizarse a sí mismas, condenándose de esta manera a un relativismo nihilista?” (p. 11). Esta interrogante posee implicaciones decisivas para las ciencias sociales. Es por ello que Pierre Bourdieu le dedicó el último año de su curso en el Collège de France, en 2000-2001.

Si el problema es sociológico, la respuesta que le da el sociólogo no lo es menos. Es verdad que existe una “génesis histórica de verdades supuestamente transhistóricas” (p. 10); sin embargo, esta historia de la razón no es su negación. Porque en el campo científico las correlaciones de fuerzas, es decir, la lógica de la competencia, se convierten en “*mecanismos de universalización* tales como los controles mutuos” (p. 162). En realidad, “el conocimiento científico es el conjunto de proposiciones que han sobrevivido a las objeciones” (p. 163). Es por ello que “una verdad que ha superado la prueba del debate en un campo en el cual se han enfrentado respecto a ella intereses antagónicos, e incluso estrategias de poder opuestas, no se ve afectada en lo más mínimo por el hecho de que quienes la han descubierto hayan tenido interés en descubrirla” (pp. 163-164).

En tales condiciones la epistemología no es sino “la formalización de ‘reglas del juego’ que deben observarse en el campo, es decir, de las reglas sociológicas de las interacciones en el campo, en particular las reglas de argumentación o normas de comunicación” (p. 164). *In fine*, las convenciones que definen la pertenencia al campo científico, en lugar de aparecer por lo tanto como arbitrarias, más bien resultan ser las condiciones de posibilidad de la cientificidad. Así, la verdad científica constituye precisamente un efecto de las condiciones sociales que, en un primer momento, parecían socavar su posibilidad: “la objetividad es un producto intersubjetivo del campo científico” (p. 163).

Por consiguiente, la historicidad de las ciencias sociales no las condena al relativismo. Su cientificidad se deriva inevitablemente de las condiciones sociales de su producción; no se reduce a éstas. “Podemos salvar la razón”, concluye Pierre Bourdieu, “sin invocar, como a un *Deus ex machina*, tal o cual forma de la afirmación del carácter trascendental de la razón. Esto es posible describiendo la emergencia progresiva de universos en los cuales, para tener la razón, es preciso hacer valer razones, demostraciones reconocidas como consecuentes, y donde la lógica de las correlaciones de fuerzas y de las luchas de interés se encuentre regulada de tal manera que la ‘fuerza del mejor argumento’ (de la que habla Habermas) tenga razonables probabilidades de imponerse” (p. 161). La verdad científica tiene una historia; pero no por ello es falsa, y ni siquiera ficticia. Las ciencias sociales nos invitan, por lo tanto, a pensar una verdad que, lejos de trascender la historia, se despliega dentro de ella.

LA UNIVERSALIDAD ANTROPOLÓGICA.

Si bien las ciencias sociales de manera alguna están condenadas al relativismo, esto no significa que la cuestión de su universalidad haya dejado de ser problemática – es decir, que está construida como un problema que alimenta la reflexión – digamos, para ser más precisos, que se encuentra problematizada. Así es como aparece desde el capítulo inicial de *Structures élémentaires de la parenté*.⁴ Esta obra fundadora de la modernidad antropológica toma como punto de partida la distinción entre naturaleza y cultura, pero planteándola en términos lógicos, no cronológicos. A la manera de Émile Durkheim quien, dejando a un lado la cuestión de los orígenes, se había interesado en las “formas elementales”, más que “primitivas”, de la vida religiosa,⁵ Claude Lévi-Strauss descarta la hipótesis, tan cara a la filosofía política clásica, de

un estado de naturaleza: “es imposible”, aclara de entrada Lévi-Strauss, “referirse, sin incurrir en contradicción, a una fase de la evolución de la humanidad durante la cual ésta, aun en ausencia de toda organización social, habría desarrollado no obstante formas de actividad que son parte integrante de la cultura” (p. 3).

Sin embargo, el padre del estructuralismo conserva la oposición conceptual entre naturaleza y cultura, aunque con fines distintos. “En todas partes donde se presente la regla sabemos con certeza que estamos en el estadio de la cultura. Simétricamente, es fácil reconocer en lo universal el criterio de la naturaleza” (p. 10). Se trata de una definición *a priori*: “pongamos que todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza [...] mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular”. Pero esta oposición cumple una función paradójica: sirve para definir como un “escándalo” lógico, y no moral. “Porque la prohibición del incesto presenta, sin el menor equívoco y reunidos de modo indisoluble, los dos caracteres en los que reconocimos los atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes: constituye una regla, pero la única regla social que posee, a la vez, un carácter de universalidad.” (*ibidem*).

Sin embargo, la paradoja se acrecienta: ¿en qué consiste esta universalidad? La encuesta antropológica revela claramente que las reglas que definen la prohibición del incesto presentan infinitas variaciones: lo que está permitido aquí está prohibido allá, y así sucesivamente. Para Claude Lévi-Strauss, “la cuestión no es saber si existen grupos que permiten matrimonios que otros excluyen, sino más bien si hay grupos en los que no se prohíbe tipo alguno de matrimonio. La respuesta debe ser, entonces, totalmente negativa” (p. 11). Aunque en ninguna parte la regla sea similar, en todas partes está presente. Lejos de todo denominador común que trascienda la diversidad de las culturas, este universal resulta ser una forma sin contenido fijo. Reconocemos aquí el principio mismo del estructuralismo. “La universalidad expresa tan sólo el hecho de que la cultura ha llenado siempre y en todas partes esta forma vacía, del mismo modo que un manantial que brota llena primero las depresiones que rodean su origen. Conformémonos por lo pronto con esta constatación de que lo ha llenado con ese contenido que es la Regla”. Y Lévi-Strauss concluye: “El *hecho de la regla*, considerado de manera totalmente independiente de sus modalidades, constituye la esencia misma de la prohibición del incesto” (p. 37).

Lo que aquí está en juego, no concierne solamente a la antropología general; si esta afirmación atrae particularmente nuestra atención, se debe a que sitúa las cuestiones sexuales en el centro de la definición de una universalidad antropológica debido, precisamente, a su posición en la articulación entre naturaleza y cultura. Porque “esta regla, social por su naturaleza regulatoria es al mismo tiempo pre-social por dos motivos: primero, por su universalidad”, como lo hemos visto; pero también, “en segundo lugar, por el tipo de relaciones a las cuales impone su norma”. Porque de acuerdo con Claude Lévi-Strauss, la vida sexual sería a la vez no social (“constituye la máxima expresión de la naturaleza animal del hombre”) y anti-social (“deseos individuales que, como bien se sabe, figuran entre los menos respetuosos de las convenciones sociales”). No obstante, “si la reglamentación de las relaciones entre sexos constituye un desbordamiento de la cultura dentro de la naturaleza, por otra parte la vida sexual es, dentro de la naturaleza, un inicio de la vida social”, puesto que este instinto requiere de “la estimulación de otra persona”. En suma, “es en el ámbito de la vida sexual, más que en cualquier otro, donde puede y debe necesariamente llevarse a cabo el paso entre los dos órdenes” (p. 14).

Estos argumentos deben tenerse muy presentes si se quiere comprender los debates que conmovieron a la sociedad francesa en torno al *Pacs* (Pacto civil de solidaridad) desde finales de los años 1990, e incluso más tarde. Porque volvemos a encontrar aquí lo que propuse llamar la “ilusión antropológica”: en contra de las reivindicaciones ligadas a las parejas del mismo sexo –matrimonio, adopción o asistencia médica a la procreación– suelen invocarse leyes universales inscritas en la cultura humana o, para decirlo en otros términos, “fundamentos antropológi-

cos”. Sin volver sobre los argumentos que desarrollé para recusar semejante lógica,⁶ quisiera mostrar cómo ésta se manifestó durante una sesión pública que revela, a mi juicio, todas las ambigüedades de la palabra “antropología”, entre ley natural y leyes de la naturaleza. El 12 de octubre de 2005, en la Asamblea Nacional francesa, la misión de información consagrada a la reforma del derecho de familia organizaba una mesa redonda en la cual participaban juristas (Alain Bénabent y Daniel Borrillo), un psiquiatra y psicoanalista (Charles Melman), un teólogo (Xavier Lacroix); como sociólogo, yo completaba la muestra de “expertos” convocados para reflexionar, en particular, en torno a las consecuencias que era preciso sacar de la innovación que constituía el *Pacs*.⁷

Si me parece útil constituirme en el etnógrafo de una escena de la cual yo era uno de los actores, se debe a que la observación participante permite comprender mejor lo que en ella está en juego, a saber, la definición misma de la antropología. Porque cuando Charles Melman tomó la palabra, justo después del abogado y profesor de derecho Alain Bénabent, no lo hizo como psicoanalista o psiquiatra: “Al esforzarme, lo mismo que ustedes, por ubicarme dentro de este difícil asunto, no adopto obviamente el punto de vista del jurista, sino simplemente el del antropólogo”. Estas palabras tenían el propósito de colocar las leyes de la antropología por debajo o por encima de las leyes democráticas: “la institución que estamos analizando, la institución familiar, no es una creación del derecho y no fue instaurada mediante el voto de asamblea; esta institución parece característica de nuestra especie, en el sentido de que mucho antes de que comenzara a escribirse nuestra historia y en virtud de una autoridad de la cual lo ignoramos todo, unió a un hombre y una mujer para que mantuvieran juntos una relación estable con el fin de engendrar y criar hijos”.

Si bien el orador recordó que “los antropólogos han subrayado así lo sofisticadas que son las reglas del intercambio de mujeres”, lo hizo con el propósito de sacar la siguiente conclusión: “La familia se encuentra organizada como si, en virtud de una extraña ley, la actividad sexual debiera ‘pagarse’ con la obligación de una transmisión de las generaciones...” (p. 301). De hecho, el teólogo Xavier Lacroix invocó inmediatamente una misma lógica de universalidad pre-social: “Contrariamente a lo que afirman algunos” –en particular el autor de estas líneas–, “existe una definición antropológica del matrimonio, que posee validez universal: se trata de la institución que articula la unión entre el hombre y la mujer, con la sucesión de las generaciones”. Lo que está aquí en juego, no sólo es de orden teórico, sino también político: “Si acaso el término de matrimonio se extendiera a uniones entre personas del mismo sexo, presenciáramos la pérdida de un significante de fundamental importancia: ya no dispondríamos en nuestro vocabulario de un término para designar específicamente la unión socialmente instituida de un hombre y una mujer” (pp. 302-303).

Nos encontramos aquí muy lejos de Claude Lévi-Strauss, cuya teoría del intercambio se refiere a la unión, no a la filiación. Lejos de definir el matrimonio o la familia como la articulación de la diferencia de los sexos y las generaciones, este autor recordaba, en *Les structures élémentaires de la parenté*, que “numerosas sociedades practican, en ocasión del matrimonio, la confusión de las generaciones, la mezcla de las edades, la inversión de los papeles, y la identificación de relaciones a nuestro juicio incompatibles” (p. 558). En otros términos, la prohibición del incesto nada tendría que ver con nuestra manera habitual de concebir el matrimonio y la familia: lejos de reforzar el sentido común de un orden familiar, la antropología lo cuestiona. Porque en realidad la ley antropológica, por ejemplo según Charles Melman, se encuentra arraigada en el “derecho natural”: “el matrimonio nos remite a un campo que no es, primordialmente, ni jurídico ni cultural”, puesto que se referiría a “la perpetuación de la vida” (p. 302).

La intervención escrita que presenté a continuación, parecía haber sido concebida en respuesta a estos argumentos. Me esforcé por convencer a los diputados de que la evolución que

...la apertura del matrimonio a las parejas del mismo sexo, no es el fin del mundo, sino tan sólo el fin de un mundo.

inauguraba el *Pacs*, obedecía a una lógica que podía calificarse de “democracia sexual”,⁸ es decir, de extensión de los principios democráticos de libertad e igualdad, a las cuestiones sexuales: éstas ya no aparecen tanto como cuestiones naturales, sino más bien políticas. La democratización, definida como politización, hace que “las normas aparezcan cada vez menos como evidencias naturales, y cada vez más como construcciones sociales”. Lo cual no significa que esta “desnaturalización⁹ implique el fin de las normas, sino una relación distinta con las normas, una relación no solamente más crítica, sino también más libre”. Así, en contraste con el *Pacs*, “el matrimonio es lo que sigue constituyendo hoy en día el último refugio de una lógica pre-democrática, e incluso antidemocrática”: porque al vedarlo a las parejas del mismo sexo, como para “calcarlo de la reproducción biológica”, “todo ocurre como si la ley hiciera del matrimonio, pese a la contradicción manifiesta entre los términos, una ‘institución natural’ ” (p. 306).

Es por ello que algunos consideran la apertura del matrimonio a las parejas del mismo sexo como algo “contra natura”. “Hace todavía unos años, semejante idea era impensable para muchos: se nos decía entonces que iba en contra del ‘orden simbólico’ y de los ‘fundamentos antropológicos de la cultura’. Hoy en día la evolución de nuestros vecinos”, agregué, “nos muestra claramente que la apertura del matrimonio a las parejas del mismo sexo, no es el fin del mundo, sino tan sólo el fin de un mundo. El orden sexual no tiene nada de intemporal: está permeado por la historia. Lo impensable de ayer, al volverse pensable, se reveló como lo impensado de nuestra sociedad”. Por consiguiente, la antropología no aparece como algo que dominaría al legislador, al cual dictaría su ley: “las ciencias sociales –y esta observación por supuesto se aplica también a la totalidad de los saberes– no pueden, no deben decirles a ustedes lo que les corresponde hacer”. Esto se debe a que “la labor de los expertos no puede cambiar los valores políticos por las verdades de la ciencia”: “ningún saber tiene el poder de zanjar los debates democráticos. Quienes dictan la ley no son los sabios, sino los representantes del pueblo” (p. 305).

Las preguntas de los diputados, a raíz de estas intervenciones, subrayaban la incompatibilidad que se había evidenciado entre estas dos concepciones de la antropología. En particular, Patrick Delnatte se interrogaba en los términos siguientes: “El señor Fassin niega la idea de un derecho y un orden naturales, en tanto que el señor Melman habla de antropología. ¿Acaso no es la antropología un dato indispensable? ¿Acaso no existe una diferencia entre el orden animal y el orden humano?” (p. 311). La antropología distinguiría así al hombre de la naturaleza animal, fundamentándose en la universalidad de una ley natural. La respuesta de Xavier Lacroix es reveladora: si bien afirma ser “un demócrata convencido”, afirma no obstante que “el arraigo del matrimonio en la heterosexuación no es simplemente una herencia judeocristiana; es universal, debido a que tiene su origen en el cuerpo. No soy naturalista”, advierte; sin embargo, declara: “tampoco soy antinaturalista, en cuanto que no niego el arraigo del parentesco en el nacimiento, la palabra ‘naturaleza’ proviene del latín *naturus*, lo que debe nacer” (p. 314). Además, la antropología cambia aquí de significado: “el que el hombre y la mujer sean fecundos juntos no es un accidente; su unión,

su complementariedad poseen un alcance antropológico" (p. 315). La naturaleza biológica definiría así la naturaleza humana. Que quede claro: aunque nuestra cultura está expuesta al cambio, la cultura no lo está, y es por ello que este teólogo insiste, no sin cierta paradoja, en que debe arraigarse en la naturaleza.

No menos paradójica es la respuesta de Charles Melman quien, ante las evoluciones internacionales, duda entre "la cultura" (universal) y "nuestra cultura" (nacional). Por una parte, insiste Melman, la democracia necesita ser corregida por las leyes de la antropología: "Me permitiré una observación sacrílega acerca de la apología del poder de la democracia", aunque él tampoco reniega de una "adhesión sin reserva a esta forma de régimen político". Lo cual no le impide aseverar que "desde la invención de la democracia, hace dos mil quinientos años, las decisiones obedecen necesariamente a una visión de corto plazo o, en el mejor de los casos, de mediano plazo". Así, "es evidente que en este asunto las pasiones personales se enfrentan al sentido común o al interés público" (p. 314). Por otra parte, defiende una especificidad nacional de la cultura francesa: "Nuestras ideas nos llegan a menudo del mundo anglosajón y de Europa del Norte. Me agradaría mucho que el Parlamento lograra proponer una opción acorde con nuestra propia tradición cultural, enriquecida por el pensamiento de sociólogos tan eminentes como Durkheim, Mauss y Lévi-Strauss" (p. 313). De esta manera, la antropología salta de las leyes universales del derecho natural, a la tradición nacional de las ciencias sociales.

Contesté enseguida. Por una parte, "basta tomar el tren hasta Bruselas para ingresar a otro universo 'antropológico', en el cual el matrimonio está abierto a las parejas del mismo sexo"; así, "la supuesta universalidad se ve desmentida empíricamente: no todos los hombres, ni en todos los momentos y todos los lugares, definen el matrimonio y la familia de la misma manera". Por otra parte, si reivindicaba mi pertenencia a una "tradición de las ciencias sociales que se niega a establecer una distinción entre la sociología y la antropología" (en Francia por lo menos, Émile Durkheim "es el fundador de ambas disciplinas"), era con el fin de subrayar una distinción: "la palabra antropología posee dos acepciones muy distintas: la antropología religiosa o filosófica, como especulación sobre la naturaleza del hombre, y la antropología como ciencia social, como trabajo empírico sobre la realidad de las sociedades. Los textos del Vaticano sobre las relaciones entre hombres y mujeres, nada tienen que ver con la antropología de Claude Lévi-Strauss" (p. 315). Esto constituye, a mi parecer, el trasfondo de los actuales debates sobre el orden de los sexos y las sexualidades, y el debate público en la Asamblea nacional, aunque no optó definitivamente por alguna de las respuestas, tuvo por lo menos el mérito de hacerlas evidentes.

Les structures élémentaires de la parenté, así como su autor, se han invocado a veces durante el debate sobre el *Pacs*, a fines de los años 1990, tanto por parte de la derecha como de la izquierda, tanto por parte de un diputado de oposición como del Ministerio de Justicia de aquel entonces, pero siempre con el objeto de reafirmar, en nombre de la antropología, la universalidad y, por ende, la inmutabilidad de leyes sociales que no harían sino duplicar las leyes de la naturaleza. De esta manera el matrimonio se definiría por la filiación, la cual no haría sino imitar la reproducción biológica. La antropología social se funde entonces en una antropología religiosa; pero ésta a su vez confunde la cultura y la naturaleza, en este caso, la ley natural, en el orden de la razón, y las leyes de la naturaleza, en el orden del cuerpo. De ahí que esta confusión se encuentre en el principio mismo del rechazo teológico a la democracia o, por lo menos, a su extensión a las cuestiones sexuales, que remata su lógica política de "desnaturalización". Por consiguiente, después de haber recordado ciertos elementos de epistemología de las ciencias sociales, es decir, su razón histórica que es preciso distinguir del relativismo, y haber evocado los distintos significados de la universalidad antropológica, tanto en su definición científica como en sus usos públicos, es necesario interrogarse ahora en torno

a la evolución de los discursos del Vaticano. Porque de lo que se trata, es de comprender el retorno de la ley natural a la luz de la reafirmación, para las cuestiones sexuales, de las leyes de la naturaleza.

UNA “ECOLOGÍA DEL HOMBRE”

En un artículo sobre “La ley natural según Benedicto XVI”, Geneviève Médevielle subraya que asistimos con este pontificado “a un retorno de la ley natural en los discursos magisteriales, mientras que en los años 1970-1980 era difícil asumir este concepto que se había vuelto inaceptable en un contexto pluralista y multicultural”.¹⁰ Esta cronología se precisa en la obra que al poco tiempo publicó sobre el mismo tema la Comisión Teológica Internacional: “la encíclica *Humanae vitae* (1968), en la cual el Papa Pablo VI invocaba la ley natural para rechazar los métodos artificiales de regulación de la natalidad –la famosa píldora– como se sabe fue muy mal recibida en su momento”. Por consiguiente, “la ley natural, comprometida en el asunto, pasó por una especie de purgatorio que resultó benéfico”.¹¹ Resta precisar la relación que une la ley natural, en su nueva encarnación, con las cuestiones sexuales que la habrían comprometido cuatro decenios antes.

Porque es allí, precisamente, donde se juega la articulación entre la ley natural y las leyes de la naturaleza que *Humanae vitae* confundía a la sazón, en su oposición al “control artificial de la natalidad” en el matrimonio. La socióloga Danièle Hervieu-Léger ha puesto claramente en evidencia las importantes implicaciones teológico-políticas que se manifiestan en ese “control de la sexualidad de los fieles” y, simultáneamente, de la familia misma: “El voluntarismo que se expresa en el movimiento general de formalización democrática de todas las relaciones sociales ha encontrado un límite duradero, del lado de la familia, en el recordatorio de los imperativos biológicos que devuelven inevitablemente esta realidad social al fundamento ‘natural’ que constituye supuestamente su soporte último. Esta larga resistencia de la realidad familiar a la oleada democrática, que llevaba consigo la evidencia naturalizada de todas las jerarquías sociales, permite comprender por qué la familia constituyó para la Iglesia el espacio de refugio desde el cual podía seguir oponiéndose con mayor eficacia a la empresa ‘prometeica’ de la modernidad”. Esto nos permite comprender la encíclica de Pablo VI: “con esta manera de avalar el carácter absoluto de los lazos familiares mediante la dimensión ‘natural’ (esta vez en el sentido de las ‘ciencias naturales’) que se halla en su principio, la lógica propiamente biológica de la procreación termina por revestir una auténtica carga sagrada”.¹²

¿Cuál es la situación hoy en día, cuarenta años más tarde? Si la ley natural regresa –y el estudio de la Comisión coincide sobre este punto con el artículo de la teóloga–, es ante todo en reacción al “relativismo” atribuido a la época. De hecho, como lo señala esta última en la revista de los jesuitas, “desde su elección en abril de 2005, el Papa Benedicto XVI ha hecho de la defensa e ilustración de la ley natural uno de los ejes de su enseñanza. La ley natural constituye para él el reverso positivo de su vigorosa denuncia del relativismo ético, percibido como una amenaza radical para la civilización y, en particular, para la libertad y la dignidad de la persona” (p. 141). La intención es clara: como lo explica Roland Minnerath en su prefacio al informe de la Comisión, “al tomar de la filosofía griega la noción de ley natural, el pensamiento católico manifiesta de entrada su universalidad. La idea de ley natural no está unida a una profesión de fe o una cultura particular”. Por una parte, “se le llama ‘ley’ porque es la expresión del orden en el cual el hombre está llamado a moverse para promover y realizar su humanidad”; por otra, “se le llama ‘natural’ porque es la expresión de la naturaleza humana”. La hostilidad al relativismo imputado a las ciencias humanas, es muy clara: “En contra de todas las filosofías de la duda, la tradición católica mantiene que el hombre posee una consistencia

propia, una humanidad irreductible a sus condicionamientos físicos, psíquicos, sociales o ideológicos. Este carácter humano universal, es la naturaleza humana" (p. 8).

Por supuesto, la crítica a la "dictadura del relativismo" se inscribe en el pontificado de Benedicto XVI desde la célebre homilía que pronunció la víspera de su elección, como programa destinado a los cardenales reunidos en el cónclave: "¡Cuántos vientos de doctrina hemos conocido durante estos últimos decenios!, ¡cuántas corrientes ideológicas!, ¡cuántas modas de pensamiento!... La pequeña barca del pensamiento de muchos cristianos ha sido zarandeada a menudo por estas olas, llevada de un extremo al otro: del marxismo al liberalismo, hasta el libertinaje; del colectivismo al individualismo radical; del ateísmo a un vago misticismo religioso; del agnosticismo al sincretismo, etc.". Y el cardenal Ratzinger se indignaba: "A quien tiene una fe clara, según el Credo de la Iglesia, a menudo se le aplica la etiqueta de fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, dejarse 'llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina', parece ser la única actitud adecuada en los tiempos actuales. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos".¹³

Sin embargo, con el objeto de reconstruir la historia de este retorno a la ley natural, podemos remontarnos a la época de Juan Pablo II, con el Catecismo de la Iglesia Católica de 1992, y la encíclica *Veritatis splendor* de 1993. No obstante, si queremos referirnos tan sólo al pensamiento de Joseph Ratzinger, haremos énfasis en la controversia que, el 21 de septiembre de 2000, lo opuso al filósofo italiano Paolo Flores d'Arcais: "En un debate en torno a la relación fe-razón", nos recuerda Geneviève Médevielle, "el Cardenal Ratzinger había expuesto su defensa de la ley natural a partir de los derechos humanos inviolables. No deja de ser significativo que sea el alemán" (y podríamos agregar: bajo el pontificado de un polaco que vivió el comunismo) "quien se compromete entonces con esta palabra, la cual se comprende sobre el telón de fondo del totalitarismo instaurado durante el Tercer Reich, por medio de la fuerza y el poder de las leyes positivas. 'Nosotros alemanes [...] hemos decidido que existían seres que no tenían el derecho de vivir'. [...] Ahora bien, el Tribunal de Núremberg dijo precisamente que hay ciertos derechos que ningún gobierno puede cuestionar" (p. 355). Esto no significa que la ley natural se confunda con los derechos humanos, porque como Benedicto XVI no dudaría en declararlo el 18 de abril de 2008 ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, "estos derechos se basan en la ley natural inscrita en el corazón del hombre y presente en las diferentes culturas y civilizaciones. Separar los derechos humanos de este contexto significaría restringir su alcance y ceder a una concepción relativista". Dicho en otras palabras, ya no son los derechos humanos los que legitiman la ley natural, sino ésta la que legitima aquellos.

En efecto, la ley natural aparece como la garantía de los derechos humanos contra el relativismo, aunque éste pretenda ser parte integrante de la democracia. Esto es lo que explicaría de nuevo Benedicto XVI algunos años más tarde, al dirigirse a los miembros de la Comisión Teológica Internacional, el 5 de octubre de 2007: opone la ley natural al "relativismo ético, en el cual algunos ven incluso una de las condiciones principales de la democracia, porque el relativismo garantizaría la tolerancia y el respeto recíproco de las personas". Pero ocurre todo lo contrario: "Si, por un trágico oscurecimiento de la conciencia colectiva, el escepticismo y el relativismo ético llegaran a cancelar los principios fundamentales de la ley moral natural, el mismo ordenamiento democrático quedaría radicalmente herido en sus fundamentos". El estudio de la Comisión se inscribe plenamente dentro de la misma lógica: "la forma democrática de gobierno se encuentra intrínsecamente unida a valores éticos estables que emanan de las exigencias de la ley natural y que no dependen, por consiguiente, de las fluctuaciones del consenso de una mayoría aritmética" (p. 59).

La ley natural sería, por lo tanto, el baluarte de la democracia, que la protegería de los excesos y abusos totalitarios. Resta comprender cómo esta ley puede oponerse, al mismo tiempo,

a la “democracia sexual”, la cual no hace sino extender la lógica democrática a las cuestiones sexuales, no sólo en términos de sexualidad y de género, sino también de sexo, no sólo en materia de alianza y filiación, sino también de reproducción. Para el Vaticano es necesario separar la ley natural de los derechos humanos, en la medida en que éstos aparecen como el vector de reivindicaciones feministas, en términos de género, y homosexuales, en materia de matrimonio y filiación. Y es precisamente sobre este punto en el que la ley natural viene a coincidir con las leyes de la naturaleza, en sustitución de los derechos humanos. Sin embargo, las leyes de la naturaleza están ausentes en el análisis de Genevieve Médevielle, lo mismo que en el estudio de la Comisión Teológica Internacional; esto se debe a que tampoco se mencionan allí las cuestiones sexuales, con excepción, en esta última obra, de una alusión indirecta en una nota a pie de página (p. 99) o de un breve ejemplo, entre varios (p. 104). Incluso la figura de Antígona, quien opone al decreto de Creonte las “leyes no escritas e inmutables de los dioses”, sólo aparece en el texto de la Comisión entre las “fuentes grecorromanas de la ley natural” (p. 36); esta figura no se moviliza en presente, para fundamentar en la naturaleza las leyes del parentesco contra las leyes de la ciudad. Por lo tanto, todo ocurre como si la puesta entre paréntesis de estos temas sexuales, en ambas publicaciones, permitiera no “comprometer” –para retomar el término aplicado a la encíclica *Humanae vitae*– la ley natural con las leyes de la naturaleza.

No sucede lo mismo en el caso del propio Benedicto XVI, como se advierte en su discurso a los participantes en el Congreso Internacional sobre la Ley Moral Natural, organizado por la Pontificia Universidad Lateranense, el 12 de febrero de 2007. Allí el pontífice pone énfasis en los límites de la razón científica de nuestra modernidad: “La capacidad de ver las leyes del ser material nos incapacita para ver el mensaje ético contenido en el ser, un mensaje que la tradición ha llamado *lex naturalis*, ley moral natural. Hoy esta palabra para muchos es casi incomprensible a causa de un concepto de naturaleza que ya no es metafísico, sino sólo empírico”. Sin embargo, es en el ámbito sexual donde este programa general encuentra una aplicación particular: “Todo lo que he dicho hasta aquí tiene aplicaciones muy concretas si se hace referencia a la familia, es decir, a la ‘íntima comunidad de vida y amor conyugal, [...] fundada por el Creador y provista de leyes propias’. [...] Por tanto, ninguna ley hecha por los hombres puede subvertir la norma escrita por el Creador, sin que la sociedad quede dramáticamente herida en lo que constituye su mismo fundamento basilar. Olvidarlo significaría debilitar la familia, perjudicar a los hijos y hacer precario el futuro de la sociedad”.

Volvemos a encontrar aquí una preocupación constante en torno al orden sexual y familiar. El 31 de mayo de 2004, Joseph Ratzinger la manifestaba ya, aunque de forma distinta, en su Carta a los obispos sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia: en materia de feminismo, la “guerra de los sexos” preocupaba menos al Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que la política del género.¹⁴ “Para evitar cualquier supremacía de uno u otro sexo, se tiende a borrar sus diferencias, consideradas como simple efecto de un condicionamiento histórico-cultural. En esta nivelación, la diferencia corporal, llamada sexo, se minimiza, mientras que la dimensión estrictamente cultural, llamada género, se subraya al máximo y se considera primordial. Ocultar la diferencia o la dualidad de los sexos, produce enormes consecuencias en distintos niveles. Esta antropología” –en sentido religioso y no científico– “que pretendía favorecer perspectivas igualitarias para la mujer, liberándola de todo determinismo biológico, ha inspirado ideologías que promueven, por ejemplo, el cuestionamiento de la familia, por naturaleza biparental, es decir, compuesta de padre y madre, así como la equiparación de la homosexualidad a la heterosexualidad, un nuevo modelo de sexualidad polimorfa”.

Es por ello que el Consejo Pontifical para la Familia se dio a la tarea de responder a la amenaza que el género representa para la ley natural, publicando en 2005 un *Léxico de los términos ambiguos y controvertidos* en materia sexual,¹⁵ que dedica no menos de tres artículos a este concepto. El Vaticano midió la importancia del género, así como su peligrosidad, en ocasión

de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, celebrada en Beijing en 1995. De ahí que la filósofa Judith Butler aparezca en este *Léxico* como el enemigo principal, en la medida en que, al emancipar el género del sexo, haría del primero “un artificio libre de ataduras”. Pero si bien es cierto que “el género se refiere a las relaciones entre hombres y mujeres, basadas en roles definidos socialmente que se asignan a uno u otro sexo”, “esta definición creó confusión entre los delegados presentes en la cumbre, principalmente entre aquellos que provenían de países católicos y entre los delegados de la Santa Sede”.

Esta confusión *por* el género es claramente política: “en efecto, presentían que esto podía ocultar un programa inaceptable que incluyera, entre otros aspectos, la tolerancia de orientaciones e identidades homosexuales”. Pero no se trata de tolerar. Porque si “no existe un hombre natural o una mujer natural” y, por lo tanto, si “la situación y los papeles de la mujer y del hombre son construcciones sociales sujetas a cambio”, ¿no equivale esto a cuestionar la idea según la cual “existe una forma ‘natural’ de sexualidad humana” (p. 559)? La única manera de salvar el género, es decir, de volverlo “aceptable para la Iglesia católica”, consiste en proponer una nueva definición que lo re-naturalice: “Dimensión trascendental de la sexualidad humana, compatible con todos los niveles de la persona humana, que engloba el cuerpo, el pensamiento, el espíritu y el alma. El *género* es, por lo tanto, permeable a las influencias sobre la persona humana, tanto interiores como exteriores; pero debe conformarse al orden natural que ya está dado en el cuerpo” (p. 594). En otras palabras, el género concuerda ahora con el sexo, por lo menos en las páginas de este *Léxico*.

La preocupación ante la ‘desnaturalización’ por el género provoca por consiguiente una naturalización de la ley natural, la cual se confunde en adelante con las leyes de la naturaleza. Esta lógica se despliega hasta su término en un discurso que pronunciaría el Papa ante la Curia Romana, el 22 de diciembre de 2008, con ocasión del tradicional intercambio de felicitaciones por la Navidad. Benedicto XVI volvió una vez más sobre el tema de la ley natural para subrayar sus prolongaciones éticas: “El hecho de que la materia encierra una estructura matemática, de que está llena de espíritu, es el fundamento en el que reposan las ciencias modernas de la naturaleza”. Ahora bien, “el hecho de que esta estructura inteligente procede del mismo Espíritu creador que nos dio el espíritu también a nosotros, implica a la vez una tarea y una responsabilidad”. Así, “el hecho de que la tierra, el cosmos, reflejan el Espíritu creador, significa también que sus estructuras racionales –que, más allá del orden matemático, se hacen casi palpables en el experimento– llevan en sí también una orientación ética. El Espíritu que los ha plasmado es más que matemática, es el Bien en persona, el cual, mediante el lenguaje de la creación, nos señala el camino de la vida recta.”

La Iglesia tiene, por lo tanto, una responsabilidad con respecto a la creación; pero “no sólo debe defender la tierra, el agua y el aire como dones de la creación que pertenecen a todos. También debe proteger al hombre contra la destrucción de sí mismo. Es necesario que haya algo como una ecología del hombre, entendida correctamente”. A este respecto, el Papa agrega en un tono un poco defensivo: “Cuando la Iglesia habla de la naturaleza del ser humano como hombre y mujer y pide que se respete este orden de la creación, no se trata de una metafísica superada”. Es precisamente esta naturaleza la que se ve amenazada por la teoría del género: “Lo que con frecuencia se expresa y entiende con el término ‘*gender*’, se reduce en definitiva a la auto-emancipación del hombre de la creación y del Creador”. En cambio, la ecología humana por la cual aboga el soberano pontífice, se refiere inmediatamente a la definición heterosexual del matrimonio: “Grandes teólogos de la Escolástica calificaron el matrimonio, es decir, la unión de un hombre y una mujer para toda la vida, como sacramento de la creación”; de ahí que sea preciso salvaguardarlo, como una especie amenazada: “las selvas tropicales merecen nuestra protección; pero también la merece el hombre como criatura”. ¿Acaso la naturaleza sexual de la humanidad se encontraría tan amenazada como la selva tropical?

En todo caso, la ley natural es amenazada por la historicidad de la democracia y, de manera muy particular, de la democracia sexual. En las sociedades democráticas las normas pierden su evidencia natural; aparecen como lo que son: convenciones sociales, que son el producto de una historia. De ahí que estén abiertas al cambio y expuestas a la política. El orden de las cosas sólo se percibe como un orden provisional, sujeto a la voluntad democrática. En otros términos, se deja de atribuir a las normas sociales un fundamento trascendental, trátase ya sea de Dios, de la Naturaleza o la Tradición – e incluso de la Ciencia... Si el orden sexual representa no obstante, para la teología del Vaticano, el último refugio de tal trascendencia, ello se debe a que estamos tentados todavía a creer que se fundamentaría en la naturaleza biológica. La naturalización (en sentido biológico) de la ley natural se revela, por lo tanto, como una forma de resistencia contra la historicidad democrática.

Benedicto XVI se inscribe en la continuidad de Pablo VI, o por lo menos, de la encíclica *Humanae vitae*. Tanto para un papa como para el otro, la ley natural termina por confundirse con las leyes de la naturaleza, en el momento mismo (y la paradoja sólo es aparente) en que los progresos de la tecnología –ayer– o las evoluciones de la sociedad –hoy– demuestran a todas luces que este orden de los sexos no tiene nada de natural. No es que sea “artificial”, como gusta de afirmarlo el Vaticano, para oponerse ayer a la contracepción, hoy a la reproducción asistida: como lo ilustran estos dos ejemplos, diremos simplemente que es “social”. Pero en todo caso se trata indudablemente de un asunto político. Como lo hemos visto, la ley natural puede apoyarse en la autoridad de los derechos humanos para escapar del relativismo; sin embargo, la lógica puede invertirse, pues el papa no duda en sujetar las reivindicaciones de derechos humanos a una ley natural que les es anterior. Como se advierte, por un lado el Vaticano fundamenta la legitimidad de la ley natural en la democracia; por el otro, es una ley natural respaldada por las leyes de la naturaleza, la que se erige contra la democracia sexual.

Esta ambigüedad señala una contradicción fundamental que permea la teología del Vaticano, quizá sin que se percate de ello. Probablemente no sea casual que, en ocasión del intercambio de felicitaciones navideñas Benedicto XVI haya manifestado su preocupación por las “selvas tropicales” del matrimonio, para hacer un llamado a favor de una “ecología del hombre” que proteja su naturaleza intemporal de las contaminaciones de la historia. ¿No abre el nacimiento de Cristo, a contracorriente de semejante naturalización, la posibilidad de una teología histórica, puesto que la Encarnación confiere a la Revelación otra temporalidad? Siempre y cuando la asuma como punto de partida, ¿no estaría la Iglesia católica en condiciones de desarrollar una teología democrática? Después de todo, si la verdad científica aprendió a pensarse históricamente ¿por qué no podría ocurrir lo mismo con la verdad teológica?

El papa lo presintió; por ello descartó esta posibilidad en el momento mismo en que la vio surgir en su propio discurso: si bien recuerda que el matrimonio es un sacramento “que el Creador mismo instituyó”, precisa inmediatamente: “y que Cristo, sin modificar el mensaje de la creación, acogió después en la historia de la salvación como sacramento de la nueva alianza”. El inciso (“sin modificar el mensaje de la creación”) lo dice claramente: si Cristo acoge más de lo que es acogido; si su nacimiento no hace sino confirmar lo que siempre ha estado dado en la Creación; en pocas palabras, si a fin de cuentas no ocurre nada realmente nuevo en Navidad, esto significa que para Benedicto XVI la historicidad se opone a la verdad como el relativismo a la ley natural. En consecuencia, lo mismo ayer para la contracepción que hoy para el matrimonio, el Vaticano opta por el divorcio con la modernidad democrática. Al mismo tiempo, podemos preguntarnos si la fiesta de Navidad, que constituye la ocasión de este discurso, no delata la imposibilidad de excluir la historicidad de la teología católica. Como quiera que sea, sin hablar siquiera del costo político de semejante repudio, el precio teológico a pagar para poner la ley natural a buen recaudo de la historia y fundamentarla en las leyes de la naturaleza, resultaría considerable: *Deus sive natura?*

NOTAS

- 1 Sociólogo, profesor de sociología en la Universidad de Paris VIII, investigador en el *Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux* (IRIS, CNRS / EHESS).
- 2 Jean-Claude Passeron, *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Nathan, 1991 (edición revisada y aumentada, Albin Michel, 2006, donde el subtítulo se cambió por: *Un espace non-poppérien de l'argumentation*). Las referencias a las páginas que señalamos aquí, corresponden a la edición original.
- 3 Pierre Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, Raisons d'agir, 2001.
- 4 Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton & Co., 1967 (1947). Propuse una primera discusión de este punto en « Usages de la science et science des usages. À propos des familles homoparentales », *L'Homme*, número especial « Question de parenté », 154-155, abril-septiembre 2000, que retomé en mi compilación *L'inversion de la question homosexuelle*, Amsterdam, segunda edición aumentada 2008 (2005), pp. 163-185.
- 5 Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, 1960 (1912). Véanse las notas de las páginas 1 y 11.
- 6 Véase, en particular, Éric Fassin, *L'inversion de la question homosexuelle*, op. cit.
- 7 *L'enfant d'abord. Cent propositions pour placer l'intérêt de l'enfant au cœur du droit de la famille*, Informe de la Misión de Información presidida por Patrick Bloche, ponente: Valérie Pécresse, No. 2832, tomo 2, febrero de 2006, documentos de información, Duodécima legislatura, pp. 299-318.
- 8 « Démocratie sexuelle », *Comprendre, revue de philosophie et de sciences sociales*, número especial “La sexualité”, No. 6, otoño de 2005, pp. 263-276. He desarrollado desde entonces las implicaciones de este concepto, por ejemplo en *Le sexe politique. Genre et sexualité au miroir transatlantique*, éd. de l'EHESS, 2009, y preparo actualmente una obra consagrada a este tema.
- 9 En el sentido de “pérdida del carácter natural”; en esta misma acepción se usa también en las páginas siguientes [N. del T.].
- 10 Geneviève Médevielle, “La loi naturelle selon Benoît XVI”, *Études*, marzo de 2009, No. 4103, pp. 353-364, cita p. 353.
- 11 Commission théologique internationale, *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, prefacio a cargo de Msr. Roland Minnerath, Cerf, 2009, cit., p. 139.
- 12 Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayart, 2003, en particular el capítulo 6: « Quand la nature n'est plus un ordre » [Cuando la naturaleza ya no es un orden], citas pp. 220 y 224.
- 13 Homilía del Cardenal Joseph Ratzinger, “*Missa pro eligendo Romano pontífice*”, 18 de abril de 2005 (sus textos citados aquí, ya sean anteriores o posteriores a su elección, evidentemente se encuentran disponibles en el sitio del Vaticano).
- 14 Sobre este punto prosigo el análisis que desarrollé en « Les frontières sexuelles de l'État », *Vacarme*, invierno de 2006, No. 34, y en « Une théologie démocratique », prefacio a Stéphane Lavignotte, *Au-delà du lesbien et du mâle. La subversion des identités dans la théologie 'queer' d'Elizabeth Stuart*, Van Dieren éd., 2008, ambos retomados en la segunda edición de *L'inversion de la question homosexuelle*, op. cit., pp. 115-126 y 225-233.
- 15 Conseil pontifical pour la famille, *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*, Pierre Téqui éd., 2005, que incluye los tres artículos sobre el género de Óscar Alzamora Revoredo, Jutta Burggraf y Beatriz Vollmer de Coles, pp. 559-594.