

En torno al «matrimonio homosexual»

Xavier Lacroix

El debate sobre lo que, de una curiosa manera, se viene llamando «matrimonio homosexual» –dos términos que merecen ser examinados– es paradójico desde varios puntos de vista. Se presenta de manera sesgada, fruto de la actividad de un grupo de presión, en el que el lenguaje y la argumentación son instrumentalizados al servicio de una estrategia establecida de antemano. Una reivindicación sectorial, incluso minoritaria dentro de un sector de población muy restringido¹, podría llevar a modificar, de una manera probablemente irreversible, el sentido de una institución universal. La definición de una realidad antropológica tan fundamental como el matrimonio estaría sujeta a las vicisitudes de una mayoría política.

¹ La orientación homosexual exclusiva concierne a entre un 3 y un 4% del con-

Como contrapartida, merece la pena aceptar este debate impuesto por el fuerte estímulo a la reflexión que supone. Obliga a abordar las cuestiones más fundamentales: ¿Qué es lo que define el matrimonio? ¿Qué es una familia? Exige reflexionar sobre la articulación entre alianza y filiación, entre filiación y procreación, sobre el lugar que corresponde a la diferencia sexual en cada uno de estos datos insoslayables. Tras estos términos se ocultan cuestiones aún más fundamentales acerca de la relación entre naturaleza

junto de la población (Informe Spira, INSERM 1992). Varias fuentes indican que la reivindicación es minoritaria dentro mismo de este grupo (Sondeo BSP, 1996).

y cultura, entre espíritu y cuerpo. Hoy en día, todos estamos invitados a volvernos metafísicos.

Para ello es necesario aceptar el esfuerzo por llegar hasta el fondo de la cuestión y rechazar la confusión de términos y realidades. La confusión caracteriza a no pocas declaraciones actuales, que no son sino expresión de una demanda ambigua. En efecto, desde un cier-

*desde el punto de vista ético,
la demanda de un
reconocimiento social del
vínculo afectivo entre
homosexuales debe ser
reconocida, sin que tal
reconocimiento implique una
valoración pública*

to punto de vista, la reivindicación se presenta como un homenaje al matrimonio, como la adhesión a una forma de vida a la que en otros tiempos la ideología libertaria habría calificado de «burguesa». No podemos dejar de tener en cuenta este deseo de entrar en un modelo de vida orientado hacia unos valores éticos como «fidelidad, ayuda, asistencia, y comunidad de vida»². Pero el

matrimonio no se reduce a estos valores. En lo que se refiere a su alcance institucional, este homenaje es, por lo menos, ambivalente. Porque el estado de vida al que daría acceso no sería el mismo; habría cambiado de sentido. Varios protagonistas de este debate hablan de «subversión» o de «transgresión» del modelo tradicional³. La clave de esta duplicidad se encontraría en esa *instrumentalización* por la que el matrimonio se pone al servicio de un fin que no es el suyo. Ejemplo característico de desviación del sentido de una institución, cuyo precio es la disolución del sentido de esta última.

Ambigüedades de una demanda de reconocimiento

No pocos argumentos disfrutaban de la oportunidad que les brinda la innegable indeterminación sociológica que reina actualmente en torno a la definición del matrimonio. Durante siglos, esta definición incluyó una clara dimensión social: como alianza entre dos familias, el matrimonio legitimaba las relaciones sexuales y la filiación, con vistas a la fundación de una nueva familia. Desde fines del siglo XX, como consecuencia del poderoso empuje del indivi-

² Artículos 212 y 215 del *Código civil* [francés].

³ Stéphane Naudaud, Eric Dubreuil, Geneviève Delaisi de Parseval, Elisabeth Roudinesco...

duo y de la dimensión afectiva de las relaciones, aquella dimensión social es hoy mucho menos evidente. En las representaciones corrientes y superficiales, el matrimonio ha pasado a ser el acontecimiento social que reconoce la existencia de un lazo afectivo. Una definición minimalista y subjetivista, que da al mismo tiempo la clave de lo que se está reivindicando: un *reconocimiento*⁴.

Desde el punto de vista ético, tal demanda debe ser escuchada. La violencia misma de las reivindicaciones es prueba manifiesta de un sufrimiento. Es cierto que las dificultades existenciales ligadas a la homosexualidad se acentúan por culpa de las posturas psico-sociales de rechazo y ostracismo. El problema es que el término «reconocimiento» puede entenderse de diversas maneras, al menos tres: 1. *aceptación*, acogida, no excluir, no juzgar a las personas; 2. *apoyo social* a una decisión, en este caso la de adoptar una vida común estable y solidaria; 3. *valoración pública*, creación de un modelo, una «bendición social»⁵, una especie de sacramento laico, con otras palabras, la consagración simbólica de una forma de vida que implica la intimidad sexual.

⁴ «Reconocimiento social del amor», según Noël Mamère.

⁵ Escuché esta expresión en la emisión *Cultures et dépendences*, el 9 de junio 2004.

Una ética de respeto a las personas considera válido el primer sentido, no está cerrado al segundo, pero no es suficiente para dar validez al tercero. En efecto, tal validación choca con tres series de dificultades.

En primer lugar, *¿cuál es el objeto de tal reconocimiento?* Puesto que la solicitada es la colectividad, ¿por qué y para qué debería ésta reconocer el simple hecho de que dos personas compartan una comunidad de mesa y lecho? ¿Qué contribución al bien común se alentaría de esa manera? En efecto, los derechos que van ligados al matrimonio no son simples regalos o liberalidades consentidas a priori a ciertos individuos simplemente porque los desean. Constituyen la contrapartida de unos deberes y compromisos. Una concepción exclusivamente subjetiva de los derechos en tanto que créditos o «ventajas» es totalmente insuficiente en filosofía del derecho. Para ésta, antes de concebirse como un derecho subjetivo, el matrimonio debe pensarse en términos de responsabilidad, de funciones, de lugares sociales. Efectivamente, nos encontramos ante una institución, es decir, ante una forma de vida que una sociedad se atribuye a sí misma para asegurar su perennidad⁶.

⁶ Paul Moreau ha mostrado que lo que está en juego en esta cuestión es de orden

En segundo lugar, ¿es legítimo ofrecer a estas uniones el *mismo marco* que a lo que constituyó de manera constante, hasta nuestros días, la fundación de una familia por parte de un varón y una mujer? Considerar que la asociación entre dos sujetos del mismo sexo deba situarse en un marco idéntico que la alianza entre los géneros nos sitúa ante la alternativa siguiente: o bien, a través de dicho marco, juntamos en un mismo concepto dos realidades diferentes (pero ¿qué sentido podría tener tal proyecto?); o bien afirmamos de esta manera que no se trata de dos realidades diferentes –dicho en otros términos, que, en el matrimonio y, eventualmente, para fundar una familia, la sexuación es algo secundario. Tanto en uno como en otro caso, ello equivale a afirmar que, ante la colectividad, lo que está en juego en el encuentro entre el varón y la mujer como tales no debe ser reconocido, apoyado u oficializado públicamente. Equivaldría a manifestar una indiferencia pública a la alteridad sexual en el terreno mismo en que está plenamente en juego, esto es, en el terreno de la conyugalidad y de la filiación.

político e implica el sentido de la República (el bien común) y de la democracia (voluntad general). Ver *La Famille, enjeu citoyen*, Cerf, 2002, p. 198 y siguientes.

En tercer lugar, esta no diferenciación sería la manera de ocultar lo que hoy se ha convertido casi en un tema tabú, a saber, los *límites de la homosexualidad*⁷. Ciertamente un discurso amable (que un día podría convertirse en norma jurídica) lleva a considerar a ésta como equivalente de lo que, por falsa simetría, nos vemos obligados a llamar «heterosexualidad» (palabra que encierra un pleonasma). La bendición social evocada más arriba llevaría consigo precisamente la afirmación de esta equivalencia. Sin embargo existen razones para afirmar que aquella forma de sexualidad comporta unas limitaciones específicas. Ser sexuado (del latín *secare*), es estar separado, en «vis a vis» respecto al otro sexo. «Sexo» significa «diferencia». Por tanto, pertenecer a un género y no llegar a desear eróticamente al otro género no puede dejar de ser experimentado como una carencia. Es como quedarse parado en el camino hacia la alteridad. La negación de esta carencia es uno de los principales resortes de la actual reivindicación. Ahora bien, no hay peor obstáculo a la claridad intelectual que la negación de un límite. Esta de-

⁷ Empleo esta palabra por simple comodidad, pero debería ser criticada, ya que favorece una amalgama de realidades muy diferentes. Ver Jean Bergeret (dir.), *L'Érotisme narcissique*, Dunod, 1999.

negación explica la virulencia de ciertos discursos, la violencia verbal hacia quienes mantienen opiniones contrarias.

Aquí aparece una segunda instrumentalización: la exigencia de respeto hacia las personas se pone al servicio de la negación de los límites de una orientación. Hay un lado patético en esta demanda de reconocimiento, pero sería una gran ilusión imaginarse que el malestar pueda desaparecer por el simple hecho de este reconocimiento. Esta reivindicación expresa el deseo de que el cuerpo social asuma un problema intrapsíquico. Resulta muy dudoso que el matrimonio tenga tal función. En último término, lo que se está esperando del matrimonio se sitúa a este nivel: dar por válida una orientación sexual. A este respecto, la expresión «matrimonio homosexual» resulta, por lo menos, curiosa. Hasta una fecha reciente, nunca se había hablado de «matrimonio heterosexual». El matrimonio en sí mismo no es ni homosexual ni heterosexual; es *hétero-sexuado*. Implica a las personas y a los géneros, no a una orientación como tal.

El Estado sólo puede instituir lo que para él contiene un valor y pone de manifiesto unos bienes objetivos y universales. El Estado

no tiene por qué hacerse cargo de la vida sentimental de los ciudadanos, como tampoco tiene por qué reconocer todas sus inclinaciones afectivo-sexuales⁸. Una institución no debe ser comprendida solamente desde el punto de vista individual y sentimental. La

*antes que como un derecho
subjetivo, el matrimonio
debe concebirse en términos
de responsabilidad, de
funciones, de lugares
sociales*

institución sólo se comprende en el interior de una dialéctica entre los individuos y el cuerpo social. El derecho no es solamente un instrumento de gestión de los deseos privados. Conserva la vocación de poner en valor, por medio del lenguaje y la ley común, cierto número de distinciones fundamentales. O, en palabras de France Quéré, «el derecho se hace para poner claridad en los hechos y jerarquía entre los valores»⁹.

El matrimonio no es solamente la celebración de un amor; en todas

⁸ Ver Tony Anatrella, *Homosexualité et mariage*, Documents épiscopats, n° 9, Paris, 2004.

⁹ Editorial, *Réforme*, n° 2456, mayo 1992.

las culturas, constituye un punto de referencia cardinal de la institución familiar, que confiere visibilidad a tres diferencias fundamentales: entre varón y mujer, entre padres e hijos, entre desposable y no desposable. Desde este punto de vista global, antropológico, es desde donde hay que considerarlo, y no solamente desde

*siempre ha parecido normal
que el Código Penal enuncie
unas condiciones y unos
impedimentos, y seguirá
enunciándolos*

un punto de vista romántico o utilitario. Si, según Gide, los buenos sentimientos no hacen la buena literatura, tampoco bastan para hacer una buena antropología.

De la indistinción a la desimbolización

La palabra clave en las recientes campañas ha sido, sin lugar a dudas, la palabra *discriminación*. Se considera al matrimonio como un bien, como un objeto apetecible, al que unos tendrían derecho y otros no.

Un primer error en este discurso consiste en considerar a la homosexualidad como una identidad, como un estado de la persona,

cuando sólo es una orientación, es decir, una interpretación subjetiva del deseo sexual. No existen dos categorías de seres humanos: unos definidos –más bien autodefinidos– como homosexuales; los otros definidos, de rebote, como heterosexuales. Eso es una construcción ideológica. Todos tenemos que vivir la confrontación subjetiva con la diferencia de sexos. Lo conseguimos mejor o peor, y el matrimonio es precisamente el lugar por excelencia, e instituido, de dicha confrontación.

Por consiguiente, resulta insuficiente concebir el matrimonio como un objeto neutro, apetecible independientemente de lo que él mismo sea en realidad. Un sociólogo ha llegado a hablar del *mercado del matrimonio*: «En el mercado del trabajo, los anuncios por palabras no deben excluir ni por razones de sexo ni por razones de origen étnico. ¿Por qué el mercado del matrimonio debería funcionar de otra manera, prohibiendo presentarse a ciertos individuos en razón de su orientación sexual?»¹⁰. El autor finge ignorar que existe una diferencia entre trabajo y matrimonio, a saber, que uno y otro implican de manera

¹⁰ François de Singly, «Oui au mariage ouvert», *Le Monde*, 22 de mayo 2004.

muy diferente a la sexualidad, y por tanto a la sexuación.

Cuando la idea de igualdad se convierte en idea fija, es decir, cuando invade todo el campo del discurso, se vuelve totalizadora y borra la idea de diferencia. *Tener o no tener acceso* se convierte en el único criterio, dentro de una problemática de celos, independientemente del contenido del que se trata. En otros campos no es discriminatorio afirmar que a tal estatuto o función debe corresponder tal característica de la persona. No existe institución alguna sin un fuera y un dentro de ella, sin posibilidad o imposibilidad, sin límites, sin discernimiento. Siempre ha parecido normal que el Código Civil enuncie unas *condiciones* y unos *impedimentos*, y seguirá enunciándolos.

El precio que hay que pagar por hacer del matrimonio un bien accesible a todos es su neutralización. En abril de 2004, una votación del Parlamento sueco pidió que se estudiara la idea de un matrimonio *sexualmente neutro*. En el artículo 3 de la propuesta depositada el 8 de junio pasado por Noël Mamère, puede leerse: «El matrimonio es la unión celebrada por un oficial del estado civil entre dos personas del mismo sexo o de sexo diferente, teniendo ambas

dieciocho años cumplidos» (¡merece observarse el orden de los términos!). Pero hay que medir bien a qué afecta esta supresión del valor concedido a la diferencia sexual en el lugar mismo en que ésta opera al máximo: afecta a la conyugalidad y a la filiación. Con el psicoanalista Roland Chemama, es posible afirmar: «*A matrimonio neutro, sexualidad neutralizada*»¹¹.

En cuanto a la filiación, es decir, a la fundación de una familia, se niega que ésta sea esencial al matrimonio; y, para ello, se recurre a dos sofismas: o se afirma que la filiación no es el fin obligatorio del matrimonio (cosa que es cierta), o se afirma que los hijos pueden ser legitimados –y frecuentemente lo son– por otra vía. Pero ello no quita nada al hecho de que el matrimonio sea, desde el punto de vista antropológico y hoy todavía en el derecho positivo, el comienzo de una nueva familia. «Los esposos aseguran juntos la dirección moral y material de la familia. Atienden a la educación de los hijos y preparan su futuro». El artículo 213 del Código civil fue leído en Bègles.

Puesto que no se trata de renunciar a toda definición, el matrimo-

¹¹ R. Chemama, «Risque», *Le Monde*, 22 de mayo 2004.

no puede ser caracterizado de la manera siguiente: es la institución que articula la alianza del varón y la mujer con la sucesión de las generaciones. Y sin embargo nos encontramos con la extraña demanda de suprimir todos y cada uno de los términos de esta definición. Ni la alianza del varón y la mujer, ni la generación deberían entrar en la definición. Entonces, ¿qué queda? Una figura engañosa que no puede menos de recordar el conocido cuchillo sin mango cuya hoja se perdió. La neutralización del matrimonio en tanto que bien de consumo conduce a la pérdida de su contenido, de su sustancia. La discusión podría terminar en una estafa. Sigamos avanzando y preguntemos: ¿Para qué conservar esa palabra? ¿Qué ganamos, se pregunta Francis Martens, llamando «matrimonio» a una realidad nueva que no encaja con la definición de matrimonio? Y continúa el autor no sin cierto humor: «¿Qué interés tendrían los botanistas, los jardineros o los gastrónomos en llamar «peras» a las manzanas o «manzanas» a las peras, con el pretexto de hacer reinar la igualdad entre las frutas?»¹²

El desafío que se trata de recoger consiste en compaginar la idea de

¹² «Le beau miriage gay», *Le Monde*, misma fecha.

igualdad con la de diferencia. Igualdad de todos ante la ley, ciertamente, pero una ley que defina de diferente manera realidades diferentes. Con la Comisión de Ética de la Federación Protestante de Francia, podemos afirmar que «no se puede confundir una institución que casa los contrarios (*heteroi*) con una asociación de semejantes (*homoioi*)»¹³. Estos debates implican problemas lingüísticos de elaboración del lenguaje y de sentido de las palabras: una elaboración subterránea y oculta o, al contrario, necesaria y exigida. Desde este punto de vista, el problema finalmente es muy sencillo: ¿Vamos a conservar un vocablo común para designar específicamente la alianza del varón y la mujer?

La sexualidad humana, al no ser puramente instintiva, necesita unos códigos simbólicos que marquen a cada persona los caminos del deseo, y unos «montajes ficticio-funcionales civilizadores de las pulsiones»¹⁴. No todo puede ser objeto de una institución, pero la base mínima para poder serlo es lo que propongo llamar una *exogamia básica*. Todo matrimonio

¹³ *Propos sur l'homosexualité*, Déclaration del 20 de noviembre 1993.

¹⁴ Daniel Pendanx, «Le mariage et l'ombre du désir», de próxima publicación.

es más o menos exogámico o endogámico, pero no puede ser absolutamente endogámico. Las dos formas elementales de la exogamia son la *exogamia de la sangre* (prohibición del incesto) y lo que yo llamo la *exogamia del género*, la llamada a desear más allá y a través de la separación de los géneros. Por ello, reconocer el matrimonio homosexual supondría que la sociedad ratifica que una parte de la humanidad se encierre en su particularidad¹⁵. El encuentro entre el varón y la mujer significa al mismo tiempo el comienzo de la existencia de los seres humanos y la piedra angular de su movimiento hacia la alteridad. Este encuentro es lo que se celebra en las bodas.

En resumen, dada la complejidad de la vida afectiva y pulsional, y dada también la relativa plasticidad del psiquismo humano y la necesidad de unos puntos de referencia claros, tanto para los individuos como para el cuerpo social, el problema es el siguiente: ¿Cuáles son las formas de unión que la sociedad debe instituir para hacer *legibles* la alteridad sexual y la filiación?

La filiación parcelada

El asunto más grave es que el matrimonio implica la existencia de terceras personas: los hijos. Es verdad que ciertos discursos niegan que el «matrimonio» así conside-

*el desafío consiste en
compaginar la igualdad de
todos ante la ley con la
necesidad de que la ley
defina de diferente manera
realidades diferentes*

rado esté necesariamente abierto a la filiación. Pero no se comprende cómo, si se reconoce esa hipótesis, el argumento de la discriminación no sería, más tarde o más temprano, utilizado por cuantos, ahora mismo y desde hace tiempo, presentan tal reivindicación como esencial. Puesto que la no fecundidad es uno de los principales sufrimientos ligados a la homosexualidad, superar ese vacío estará necesariamente en el corazón mismo de la batalla. Un sufrimiento ciertamente digno de ser tenido en cuenta. Pero los hijos no vienen al mundo para responder a las necesidades o deseos de los adultos. El aspecto más inaceptable en las reivindicaciones aquí tratadas es la tercera forma de instrumentalización, la que tiene por objeto a los hijos.

¹⁵ Michel Johner, «Le mariage blessé», *Nuance*, n° 147, Paris, 2004.

Puesta en evidencia en expresiones tales como «derecho a tener hijos» o «derecho a la paternidad-maternidad», tal instrumentalización tiene uno de sus síntomas más manifiestos en la facilidad con la que se rechazan las objeciones acerca de las consecuencias de tal situación sobre la vida afectiva de los hijos. Prácticamente no hay discurso alguno sobre esta cuestión que no invoque las tan traídas y llevadas «encuestas norteamericanas» que habrían demostrado que los niños educados por parejas homosexuales «no tienen más problemas psicológicos» que los educados por los padres así llamados «heterosexuales». Sin embargo son pocos los que se han tomado la molestia de verificar la seriedad de dichas encuestas. Los que lo han hecho han quedado aterrados por su total falta de credibilidad científica¹⁶.

¿Seríamos hasta tal punto ignorantes de las condiciones de crecimiento del niño como para confiar en estudios de un valor tan

¹⁶ La revista *Études* publicó mi análisis crítico en el número de septiembre 2003. He vuelto a tratar esta cuestión en mi libro *Passeurs de vie*, Bayard, 2004 (capítulo III). Ver también el artículo de Caroline Eliacheff en *Esprit*, nº 273, marzo-abril 2001, así como el prefacio en sentido contrario de P. Lévy-Soussan para el libro de F.L. Tasker y S. Golombok, *Grandir dans une famille lesbienne*, Ed. ESF, 2004.

dudoso? ¿Y qué significa: «no tener más problemas que los demás»? La problemática *exclusivamente* comportamentalista y utilitaria de tales encuestas impone por sí misma la siguiente respuesta: la capacidad de adaptarse a las situaciones complicadas de los adultos. En realidad, la cuestión ética no es: ¿Los niños tienen tal capacidad? sino: ¿Cuáles son las condiciones que les proporcionarán las mayores probabilidades de desarrollar todas las dimensiones de su condición humana? Entre estas dimensiones figura la adquisición de la identidad sexual y de la orientación sexual. Se sabe ya *claramente* lo que una y otra deben al hecho de que el niño crezca en relación con un varón orientado hacia una mujer y con una mujer orientada hacia un varón.

Otro argumento que se oye frecuentemente es que pueden darse dúos homosexuales en los que la capacidad de ternura y la calidad humana son mayores que en determinadas parejas heterosexuales. Es cierto. Pero lo que se discute no es la competencia subjetiva ni el valor de las personas. Ni siquiera es, propiamente hablando, su capacidad de interpretar ciertos «roles», en particular el masculino y el femenino. Lo que está en juego son unos *lugares*,

unas *funciones*, definidas por una *estructura* familiar. No es una cuestión psicológica sino antropológica. No se trata solamente de «gestionar» unos afectos, sino de reconocer y de plantar las estructuras fundamentales del ser humano. Por tanto –y siguiendo en esto a Pierre Legendre– es importante que nuestras sociedades «sigan sometidas a la necesidad de producir un mínimo de reglas genealógicas y de interpretaciones plausibles de esas reglas, destinadas a traducir el imperativo de diferenciación subjetiva que hasta la fecha ha constituido una ley de la especie dotada de palabra»¹⁷.

Se trata de la cuestión del fundamento de la paternidad–maternidad. El neologismo «parentalité»¹⁸ –funcionalista y propio para crear confusión– tiene como misión ocultar las implicaciones necesariamente sexuadas que están ligadas con ese término. Mientras que «parental» puede entenderse desde una especie de pseudo–neutralidad, «parents» significa «padre» y «madre», y comprende necesariamente a un varón y a una mujer, a menos que el sentido de las

palabras del lenguaje termine por diluirse completamente¹⁹. Aunque es necesario tener en cuenta la importancia de las conexiones simbólicas y relacionales, el anclaje corporal de la paternidad en un cuerpo masculino y de la maternidad en un cuerpo femenino es un dato irreductible y estructurante.

A veces se oye el argumento según el cual, aunque el niño necesita dos (o varios) puntos de referencia identificadores y diferenciados, éstos pueden ser exteriores al campo familiar. Sin duda; pero no deja de ser una muestra de superficialidad considerar como algo secundario el hecho de que estos dos modelos sean o no las personas a través de las cuales el niño se encuentra en relación con su propio origen. Una cosa es que, como consecuencia de accidentes de la vida, se produzcan situaciones diversas y necesiten una respuesta; y otra cosa, moralmente inaceptable, es que esta privación sea instituida a escala colectiva y a priori para miles de niños.

La lógica de la *disociación* está en la base de la ideología «homopa-

¹⁷ Pierre Legendre, *Le Crime du caporal Lortie* (1989), Flammarion, col. Champs, p. 140.

¹⁸ Del francés *parents*, que designa a la vez al padre y a la madre (N. del T.).

¹⁹ Cosa que a veces sucede. Un artículo del *Canadian Journal of Psychiatry* lleva el siguiente título: «Fathers in the newer family forms: male or female?» (1984, 29, p. 402).

rental»: por tanto, es ella la que determina la relación entre «parentalidad» y parentesco, pero también entre sexualidad y filiación, entre pareja y procreación, e incluso entre procreación y filiación. «Por primera vez en Occidente, declara con satisfacción Élisabeth Roudinesco, varones y mujeres homosexuales quieren prescindir del acto sexual para fundar una familia. Transgreden

*respecto a los hijos, no se
trata solamente de
«gestionar» unos afectos,
sino de reconocer y de
plantar las estructuras
fundamentales del ser
humano*

una orden de procrear que, desde hace dos mil años, se apoyaba en el principio de la diferencia sexual»²⁰. No obstante, es preciso observar atentamente que a cada una de esas disociaciones corresponde una discontinuidad en la historia del niño. En los casos de adopción, a la separación entre padres naturales y adoptivos –lo cual supone ya una dificultad real– viene a añadirse el hecho de

que la pareja de los segundos no se parece a la pareja de los primeros. Ahora bien, esa analogía tiene un gran valor para el niño: los padres adoptivos son seres de carne y hueso. Son padre y madre de una manera carnal. Y es importante que lo sean. De lo contrario, a la discontinuidad de la misma adopción se añade, para el niño, la que genera la distorsión en las referencias «parentales».

Recurrir a la procreación asistida multiplicaría aún más las posibles disociaciones. El índice de un folleto publicado por la Asociación de Padres–Madres y Futuros Padres–Madres Gays y Lesbianas ofrece una lista de seis términos susceptibles de designar a los adultos que podrían rodear la cuna del niño: padrastro, com-padre, padre biológico, padre legal, segundo padre, madre para otro (y los correspondientes del género opuesto)...²¹. Varios autores toman partido a favor de la paternidad–maternidad «plural», «dispersa», o «parcelada»²². Semejante tendencia se opone a una concepción unificada de la persona, que exige una coherencia en su existencia.

Cuando la idea de igualdad se convierte en pensamiento único, entra en contradicción consigo

²⁰ *Le Nouvel Observateur*, octubre 2002. Es de apreciar el rigor histórico de la afirmación...

²¹ Documento policopiado, 2004.

²² Ver *Passeurs de vie*, op. cit., p. 226.

misma: bajo pretexto de luchar contra una supuesta discriminación (entre adultos), se promueve otra discriminación, real y más grave, entre los niños, ya que la ley establecería que unos niños puedan a priori crecer sobre la base de la relación con dos *padres* (padre y madre), mientras que otros quedarían de entrada privados de esa ventaja. Y privados también de ese bien elemental que es la visibilidad de su filiación.

Este debate constituye un síntoma, entre otros, de la dificultad que experimenta nuestra cultura a la hora de asumir la diferencia. Llamar «discriminación» a toda diferencia va en la dirección de ese totalitarismo suave que describía Tocqueville, en el que individuos intercambiables forman una masa indistinta. A esa deriva corresponden, como hemos visto, dos movimientos paradójicamente ligados: la *desimbolización* y la *desencarnación*. El primero tiende a borrar la gran mediación institucional que atribuye socialmente un valor a la diferencia entre los géneros; el segundo es fruto de las disociaciones evocadas más arriba, dentro de una lógica de desconstrucción y reconstrucción, se-

gún la cual todo sería producto de la cultura. Estos dos movimientos se juntan como expresiones de la voluntad de poder. Al parecer, todo es posible; la humanidad es maleable a voluntad. El anclaje corporal de la diferenciación sexual, así como del nacimiento, se considera como una simple limitación, no como una fuente de sentido. No sería empresa difícil mostrar el dualismo latente en tal manera de pensar.

Por su parte, a los partidarios de la *unidad viva* entre conyugalidad, sexuación y generación les queda la tarea de demostrar que no son unos «naturalistas», es decir, que no desconocen las mediaciones culturales y existenciales; que simbolización y encarnación se necesitan mutuamente; que los datos más elementales de la vida corporal tienen necesidad de ser instituidos. El ser humano está hecho de tal suerte que lo más importante es, al mismo tiempo, lo más frágil. Al articular la alianza entre los sexos y la generación, el matrimonio junta lo carnal y lo espiritual. Obviamente, sigue siendo *posible* disolver su significado y desligar lo que estaba unido. Pero ¿supondría ello una ganancia para la humanidad, para los hijos llamados a nacer y para los futuros amantes? ■

y de vad de andar vagando por el mundo papando viento, y dñdo que reir à quantos os conocen, y no conocen. En donde, no rama la, tal avéis vos hallado, que huvo, ni ay agora Cavalleros Andantes? Donde ay Gigantes en España, ò malandrines en la Mancha, ni Dulcineas encantadas, ni toda

la caterva de las simplicidades, que de vos se cuentan? Atento estuvo Don Quixote à las razones de aquel venerable varon; y viendo que yá callaba, sin guardar respeto à los Duques, con semblante ayrado, y alborotado rostro, se puso en pie, y dixo. Pero esta respuesta capítulo por si merece.

CAP. XXXII. De la respuesta que dió Don Quixote à su reprehensor, con otros graves, y graciosos sucesos.



LEvantado, pues, en pie Don Quixote, temblando de los pies à la cabeza, como azogado, con presurosa, y turbada lengua, dixo: El lugar donde estoy, y la presencia ante quien me hallo, y el respeto que siempre tuve, y tengo al estado que vuestra merced professa, tienen, y atan las manos de mí justo enojo: y así por lo que he dicho, como por saber que hacen todos, que las armas de los

Togados, son las mismas, que las de la muger, que son la lengua, entraré con la mía en igual batalla con vuestra merced, de quien se debía esperar antes buenos consejos, que infames vituperios: las reprehensiones santas, y bien intencionadas, otras circunstancias requieren, y otros puntos piden: A lo menos el averme reprehendido en publico, y tan asperamente, ha pasado todos los limites de la bue-

2005: AÑO CENTENARIO DEL QUIJOTE
EDICIÓN DE 1735: TOMO SEGUNDO, PÁGINA 173
BIBLIOTECA DE LA UP COMILLAS. Madrid