



Pablo de Lora

**LO SEXUAL ES POLÍTICO
(Y JURÍDICO)**

Alianza Editorial

Pablo de Lora

**LO SEXUAL ES POLÍTICO
(Y JURÍDICO)**

*Para Ana y Matías.
Una razón ya son demasiadas*

Índice

AGRADECIMIENTOS

INTRODUCCIÓN

PARTE I. SEXO

1. ¿CON(SENTIDO)?

2. EL DILEMA DEL SEXO LIBERAL

Violación

¿Sí es sí?

A vueltas con el consentimiento: ¿fue Lucrecia violada?

¿(Sin)sentido? Robofilia, zoofilia, pedofilia

¿Por dinero?

¿En qué mundo sueñan l@s abolicionistas?

¿Un trabajo como otro cualquiera?

La prostitución y los límites morales al mercado

3. ¿POR AMOR?: SEXO, MATRIMONIO Y REPRODUCCIÓN

El sentido del matrimonio

¿Matrimonio igualitario?

¿Matrimonio libertario?

El caso de Adán y Eva: padres, inseminadores y aborto financiero

El caso Lennon: madres contratantes y madres contratadas

PARTE II. GÉNERO

4. IDENTIDAD DE GÉNERO

El germen de Simone de Beauvoir

Baños públicos: ¿separados o iguales?

¿Es «Su Majestad» un pronombre admisible?

Cirugía y transiciones hormonales: el dilema del trans*
despatologizado

¿El tercer hombre?

5. VIOLENCIA DE GÉNERO: LO CONCEPTUAL ES POLÍTICO (Y JURÍDICO)

Del desprecio de sexo a la estructura patriarcal

La violencia estructural como ideología: la falacia moralista

Denuncias falsas y el paternalismo de la separación forzosa

¿Se nace machista o se llega a serlo?

Paradojas y aporías de la legislación sobre violencia de género

6. PERSPECTIVA DE GÉNERO

Lo personal no es filosófico

Radiografía de una industria académica e institucional

Glaciares, ardillas y mujeres africanas

La razón situada

Las científicas vindicadas

Especificando principios y conceptos compartidos

Políticas de la diferencia: ¿consolidar el género estereotipado?

El enfoque de género: ¿bucle melancólico?

EPÍLOGO. EL FIN DEL FEMINISMO

BIBLIOGRAFÍA

CRÉDITOS

AGRADECIMIENTOS

A lo largo de los últimos años he tenido la oportunidad de discutir y compartir muchas de las ideas que se vierten en este libro con personas diversas, amigos y colegas queridos, que me han ayudado mucho en esta singladura con sus críticas, observaciones y correcciones. María Cristina Escribano Gámir tuvo la gentileza —por no decir la osadía— de invitarme a su ciclo de conferencias en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Castilla-La Mancha en Toledo, donde pude disfrutar con muchos estudiantes de un fértil diálogo en torno al consentimiento en las relaciones sexuales. Lo mismo pude hacer con el envidiable grupo de la Cátedra de Cultura Jurídica en la Facultad de Derecho de Gerona que con tanta dedicación y eficacia ha logrado pergeñar Jordi Ferrer, una de las mecas de la Filosofía del Derecho en español. Los comentarios de Diego Papayannis, Piero Mattei, Laura Manrique, Carolina Fernández, Diego dei Vecchi, Miguel Fernández, Edgar Aguilera, Jorge Baquerizo, Esteban Pereira, Alexander Vargas, Margarita Martínez, Emma Calderón, Gustavo Poblete y el propio Jordi Ferrer, asistentes al seminario que él organizó en diciembre de 2018, fueron especialmente útiles.

No puedo agradecer bastante el aliento y la lectura inteligente y generosa, la que solo los buenos amigos pueden dispensar, de Alfonso García Figueroa, José Luis Colomer, Félix Ovejero, Ester Farnós, Macario Alemany, Violeta Ruiz Almendral, Ana de la Puebla y Javier Bermejo, quienes dispusieron de partes del manuscrito y me advirtieron a tiempo de lo bueno y de lo malo. Gracias a ellos este libro es mucho mejor de lo que hubiera sido, aunque los errores y desvaríos persistentes siguen siendo por entero míos.

INTRODUCCIÓN

¿Quién debe lavar y zurcir los calcetines? ¿Debe estar prohibido masturbar a mi mascota? ¿Y que alguien practique una felación a un discapacitado físico severo a cambio de dinero? ¿Por qué no pueden tener relaciones sexuales los hermanos si son mayores de edad y usan medios anti-conceptivos? ¿Por qué se inscribe el sexo del recién nacido en el Registro Civil? ¿Debe permitirse la celebración de orgías? Y si la respuesta es sí: ¿por qué no puedo casarme con varios hombres o varias mujeres? ¿Y disponer de un robot-niño con el que disfrutar de mis fantasías pedófilas, o programarlo para simular una violación? ¿Se es o se llega a ser hombre? ¿Y qué consecuencias jurídicas debe tener si lo somos o llegamos a serlo? ¿Se habrá de terminar con la segregación por sexos en los baños públicos? ¿Y qué será del feminismo si el sexo-género es disponible?

Sí, ha leído usted bien y no se ha equivocado de libro, aunque ahora tal vez haya vuelto la solapa para comprobarlo. Este es un libro de filosofía política y arranca con estas preguntas (y le esperan otras análogas a lo largo de las páginas que siguen). Aguánteme un poco, concédame, siquiera sea momentáneamente, el beneficio de dudar que lo que viene a continuación sí tiene sentido y responde a sus expectativas.

Para ello le invito a que me acompañe a un encuentro «privado», una conversación que tuvo lugar en 1975 —el declarado por la Unesco Año Internacional de la Mujer— en un apartamento en París entre dos figuras legendarias del feminismo; las que, sin temor a exagerar, pueden considerarse dos de las mujeres más influyentes del siglo xx: Simone de Beauvoir y Betty Friedan¹. La conversación es fas-

cinante por la estatura intelectual y personal de ambas, por el contexto en el que se produce, y, por supuesto, por lo que dicen.

Tal y como Friedan explica en el reportaje que se publicó de resultas del diálogo, el Movimiento de Mujeres (*Women's Movement*) en los Estados Unidos vivía en ese momento una cierta parálisis; en aquella época era común lamentar que el feminismo se estaba revelando como una doctrina carente de ideología. La entrevista con De Beauvoir, alguien mayor y más sabia, le proporcionaría a Friedan la necesaria claridad y guía. Friedan buscaba la autoridad de Simone de Beauvoir para, en sus propios términos: «... confiar mi propia verdad existencial, como un niño que aún necesita a un Dios con autoridad, que no es lo suficientemente recio como para afrontar la incertidumbre de la verdad existencial».

El resultado fue enormemente decepcionante para Friedan, pues el modo en el que De Beauvoir hablaba sobre las mujeres le parecía estéril, frío, una abstracción que poco tenía que ver con las vidas reales de las mujeres que luchaban en Francia y Estados Unidos en busca de nuevos horizontes. Por momentos, confiesa Friedan, se sintió como una boba hablando de asuntos mundanos que a De Beauvoir no parecían interesarle nada.

Así, en un momento del diálogo, Friedan aludió al trabajo doméstico desempeñado por las mujeres, algo que De Beauvoir consideraba muy relevante como ejemplo de la explotación masculina. Friedan le comenta que ha organizado un estudio para intentar establecer un salario mínimo sobre ese trabajo de tal forma que pueda computar económicamente, a efectos del cálculo de pensiones, en los procesos de divorcio, etc. Pero, no, no se trata de eso, replica De Beauvoir, pues con ello se condena a la mujer a la casa y se santifica la segregación. De lo que se trataba, según aquella, era de «destruir el sistema», de abolir la familia; aniquilar al fin el mito de la maternidad —la condición apa-

rejada a la labor doméstica— en el que se educa a las mujeres². Friedan insistía en que, toda vez que el trabajo doméstico hubiera sido elegido, la valoración monetaria era importante, ante lo cual De Beauvoir responde: «No, no creemos que ninguna mujer deba tener esa opción. A ninguna mujer se le debe permitir quedarse en casa a cuidar de sus hijos. La sociedad debe ser totalmente distinta. Las mujeres no deben tener esa opción precisamente porque, si la tienen, demasiadas mujeres la escogerán. Es una manera de forzar a las mujeres en una dirección determinada».

Por razones de naturaleza práctica —la escasez de guarderías en los Estados Unidos— y valorativas —el valor preeminente de la libertad individual en su país— Friedan no compartía el argumento. De Beauvoir insistía, sin embargo, en que ese paso era parte de una reforma global de la sociedad que no aceptará ya la vieja segregación entre el hombre y la mujer, lo doméstico y el mundo exterior. Se trataba de instaurar un sistema de familia colectivizado, comunal, para resolver el problema de la crianza, algo inspirado en lo que se había intentado en China. «Por ejemplo —señalaba De Beauvoir—, en un día determinado todos en la comunidad —hombres, mujeres y niños, en tanto en cuanto sean capaces— se juntan para lavar y remendar los calcetines. No los calcetines de tu marido, sino todos los calcetines, y los maridos también zurcirán. Fomentar que las mujeres se queden en casa no cambiará la sociedad»³.

Y uno, tal vez usted, se podría preguntar: y todo este asunto doméstico —y no digamos ya el conjunto de excéntricas cuestiones sexuales presentadas al inicio—, ¿qué tiene que ver con la política, si es que esta es entendida como «el arte, la doctrina u opinión referente a los gobiernos», o «la actividad de quienes rigen o aspiran a regir los asuntos públicos» o «la de los ciudadanos cuando intervienen en los asuntos públicos con su opinión, con su voto o de cualquier otro modo»⁴? Y, más aún: ¿qué tienen que ver los

zurcidos de los calcetines con la filosofía política, o la zoofilia o el incesto, si es que aquella afronta la tarea de indagar sobre el modo en que es deseable organizar nuestra vida en común bajo algunos presupuestos o circunstancias como los de nuestra esencial sociabilidad, la escasez moderada de recursos y nuestro limitado altruismo⁵?

Retrocedamos un poco más, concretamente a febrero del año 1969, y sigamos tirando de este hilo doméstico y privado (privadísimo); démosle otra vuelta al calcetín.

Carol Hanisch, una feminista en aquel momento tildada de radical, escribió entonces un informe para la sección de mujeres de la Southern Conference Educational Fund, un grupo que exploraba la posibilidad de iniciar un proyecto de liberación feminista en el sur de los Estados Unidos. El escrito, titulado «Some Thoughts in Response to Dottie's Thoughts on a Women's Liberation Movement»⁶, era una respuesta a la alegación de Dottie Zellner de que los llamados «grupos de concienciación de mujeres», que en aquel momento se prodigaban en Estados Unidos, eran grupos de terapia más que políticos. Las cuestiones que allí se trataban, relativas a la vida doméstica —la distribución de tareas del hogar—, al cuerpo, la sexualidad, eran todos ellos asuntos «privados»⁷, sostenía Zellner; la lucha feminista de auténtico calado político era la de la reivindicación de derechos, iguales salarios, etc.⁸.

El alegato de Hanisch frente a este planteamiento, sintetizado en el mantra «lo personal es político», se ha convertido desde entonces en uno de los santos y seña más conocidos de la teoría política feminista, si bien una de sus articulaciones más perspicaces e influyentes tuvo que esperar a la publicación en 1989 del libro de Susan Moller Okin *Justice, Gender and the Family*, una obra, como tantas de la filosofía política desde finales de la década de los ochenta del siglo pasado, que gravita de manera irresistible sobre

las coordenadas del liberalismo político trazadas por John Rawls⁹.

El título del libro que tiene usted entre sus manos apenas disimula el guiño al feliz lema de Hanisch, y su contenido pretende prolongar ese debate hacia lo más íntimo de nuestra mundana existencia: las relaciones sexuales y nuestra identificación como hombres o mujeres (u otra cosa, o nada) y sus consecuencias institucionales y jurídicas.

En la obra de Rawls, y, ampliando un poco más el foco, en la tradición política liberal desde John Stuart Mill, se puede rastrear una indudable coextensión entre lo público y lo político, de tal forma que ciertos contextos de la actividad humana, los relativos a la vida «privada» y «familiar» de los individuos, por usar la retórica de la Convención Europea de los Derechos Humanos¹⁰, permanecen ajenos a la intervención del poder público¹¹ (y tampoco habrían de revestir particular interés para el estudioso de la política o del derecho). No es extraño que para el liberalismo sea tan cara la inmunidad de lo personal frente a la interferencia del Estado. Como bien nos recuerda Wendy Kaminer, ha sido y es propio de los totalitarismos de toda laya penetrar tanto como sea posible en el ámbito privado, en las relaciones personales y en la propia configuración moral y política de los individuos. Así, en 1937 un tribunal de la Alemania nazi pudo afirmar: «Ya no existe una esfera de la vida que no sea política» (Kaminer, 1996, p. 17). En una tradición filosófico-política opuesta al liberalismo, la comunitarista, también se recela de intervenir en la esfera doméstica puesto que es precisamente en ese contexto, en el de las relaciones familiares que se han forjado por amor y afecto, en el que la justicia no tiene objeto (Sandel, 1982, p. 33). Y sin embargo...

Sin embargo, Hanisch tiene razón: el poder público ni puede ni debe dejar de intervenir en el dominio de lo personal-privado (la fraternidad familiar se rompe o convive

con el conflicto), incluso en lo más íntimo, incluso cuando decide no hacer nada —evitando prohibir— o permite expresamente hacer o no hacer algo¹². Los teóricos del Derecho lo saben bien: ese sistema de normas que llamamos «derecho» —a diferencia de otros sistemas normativos— se caracteriza por ser comprensivo, es decir, reclama autoridad para regular toda clase de conductas (Raz, 1979, 1975). La cuestión no es, por lo tanto, la de si lo sexual es político —no puede dejar de serlo—, *sino cómo serlo*; la discusión relevante no es si el poder público debe o no interferir en el dominio de lo privado, sino la de *cómo debe hacerlo y qué razones esgrime para hacerlo*. Con esto no descubro ningún Mediterráneo, aunque muchas veces, en el fragor del debate político, jurídico y cultural cotidiano, no está de más recordar lo que pareciera obvio.

Es en esa demarcación —la del cómo y las razones— en la que se produce una de las disputas filosófico-políticas más acuciantes de nuestro tiempo. Este libro reivindica el legado rawlsiano, y, en general, el conjunto de ideas que conforman la tradición liberal: la reticencia a que el poder público intervenga en la vida privada de los individuos por razones perfeccionistas, es decir, tratando de que los individuos vivan vidas «valiosas» o «buenas». La defensa de este antiperfeccionismo es normativa —la protección de la libertad de los individuos para desarrollar sus planes de vida—, pero también «práctica» o «contextual»: el hecho del pluralismo moral de nuestras sociedades, una realidad que dificulta extraordinariamente la pretensión que un Estado pueda albergar para imponer una, en la terminología rawlsiana, «doctrina comprensiva» sobre el valor de las relaciones sexuales y de nuestra identidad de género.

No busque el lector en este libro una gran teoría, un sistema cerrado que abarque todos los asuntos debatibles (son todos los que están, pero no están todos los que podrían ser). Sí encontrará un intento modesto —y espero que no del todo fracasado— de trenzar un conjunto de reflexio-

nes y análisis jurídicos y políticos sobre el sexo y el género a partir de unas cuantas hebras conductoras, algunas sustantivas otras metodológicas: la primacía del criterio del «daño» para evaluar la pertinencia del castigo de ciertas prácticas sexuales; el individualismo moral que sitúa al individuo como «unidad de medida y de imputación moral» y no así «la clase», sea esta la compuesta por «las mujeres» o «los hombres» o cualquier otro género; el universalismo moral que exige el esfuerzo de adoptar un punto de vista «imparcial», desde «ninguna parte», en particular desde «ninguna circunstancia personal o social» como el género para poder evaluar y debatir racionalmente sobre nuestras normas, prácticas, políticas e instituciones al respecto de los más íntimos aspectos de las vidas privadas de todos los individuos.

Este libro es también tributario del rawlsiano método del equilibrio reflexivo, es decir, del calibrado entre ciertos principios muy generales como los anteriormente citados —también otros— y las intuiciones morales que abrazamos, o las creencias que ya nos hemos formado, sobre determinados comportamientos o normas. Reconozco que hay momentos en los que el equilibrio se convierte en equilibrio, allí donde, habiendo sido conducido por el señuelo de los argumentos, el suelo de mis conclusiones ha acabado resultando menos firme. Pero he preferido no escamotear esa exploración pues me parecía inevitable, urgente y aleccionadora.

Vivimos, se dice en algunos barrios con un punto de grandilocuencia, un tiempo de «revolución de las mujeres»; asistimos, se insiste con la ampulosidad de quien enuncia un arcano para prestigiarse frente al común, a una «cuarta ola de feminismo». Abundan como nunca los libros de y sobre feminismo (de los de andar por casa y de los impenetrables); de teoría *queer* (seria y misterica) y proliferan las discusiones sobre la necesidad de incluir la «agenda LGTBIQ+» en las políticas públicas y de repensar el delito

de violación a la luz del movimiento #MeToo y de sonadísimos casos como el de «La Manada». Pero urgía, a mi juicio, un intento de tratamiento comprensivo, académicamente «friendly», desde la filosofía jurídico-política alejada —tanto como sea posible— de la pancarta, el respunte de Twitter, el chiringuito académico-institucional, la trinchera y la escolástica autorreferencial y abstrusa. Con este texto me propongo también contribuir a disolver las muchas confusiones, desvaríos normativos y aporías en las que nos ha situado el llamado «feminismo hegemónico» o «mainstream» y que tanto infecta nuestro discurso público y la acción política en diversos ámbitos. Para ello era de justicia recurrir y dialogar con la que es, a mi juicio, la mejor tradición de dicha doctrina política: el feminismo liberal. Usted juzgará.

¹ El diálogo se publicó en la revista *Saturday Review* (edición de 14 de junio de 1975) bajo el título «Sex, Society and the Female Dilemma». Se puede encontrar en la siguiente dirección de correo electrónico: <http://www.unz.org/Pub/SaturdayRev-1975jun14-00012?View=PDF>. Friedán pasa por ser la originadora de la llamada «segunda ola del feminismo» con su libro *La mística de la feminidad* (*The Feminine Mystique*, publicado en 1963 y dedicado precisamente a De Beauvoir). Simone de Beauvoir no necesita casi presentación; en el ámbito de la teoría política feminista su libro *El segundo sexo* (1949) es un clásico de primer orden, un libro que, de acuerdo con Sarah Bakewell (2016, p. 216), podría entenderse como una de las grandes revisiones culturales de la historia, en pie de igualdad con Darwin, Marx o Freud.

² Algo muy semejante —la abolición del matrimonio como forma de acabar con la esclavitud financiera de las mujeres— había teorizado pocos años antes Kate Millett (1969, p. 125) en el que ya es un clásico del pensamiento feminista.

³ No debe olvidarse el momento en el que se hace esta referencia al «modelo chino», 1975, cuando aún tenía vigencia la llamada Revolución Cultural impuesta por Mao y la banda de los cuatro y apoyada por los «guardias rojos». Hoy se estima que entre 50 y 80 millones de chinos sufrieron las consecuencias de dicha Revolución en forma de asesinatos, deportaciones, hambrunas y reeducación, lo cual permite atribuir a Mao la condición de ser el mayor asesino del siglo XX. Véase de entre la inmensa literatura al respecto la reseña de Julio Aramberri (2016) a dos recientes obras sobre ese episodio histórico.

⁴ Son las acepciones 7, 8 y 9 que consigna el *Diccionario* de la Real Academia Española de la Lengua.

5 Así, la sección II «Del origen de la justicia y la propiedad» del *Tratado sobre la naturaleza humana* de David Hume (1739).

6 Fue publicado en 1970 en *Notes from the Second Year: Women's Liberation*.

7 Son todos esos «problemas de las mujeres», sus neurosis, a los que Friedan se refiere como «el problema que no tiene nombre» (1963, pp. 15 y ss).

8 Para una historia del artículo y sus repercusiones, véase: <http://www.carolhahnisch.org/CHwritings/PIP.html>.

9 En, esencialmente, *A Theory of Justice* (1971) y *Political Liberalism* (1993).

10 Artículo 8.1.

11 Así, por todos, véase José Luis Colomer (2001, p. 253).

12 Así también Amorós (2008, p. 22).