

BLANCA CASTILLA DE CORTÁZAR



PERSONA ^uFEMENINA
PERSONA MASCULINA

DOCUMENTOS DEL INSTITUTO DE CIENCIAS PARA LA FAMILIA

22

This One



TFRW-B33-YDJ8

PERSONA FEMENINA
PERSONA MASCULINA

Comité Científico

José M. Casas Torres (*Catedrático de Geografía de la Población*); Sergio Cotta (*Prof. Ordinario de Filosofía del Derecho. Universidad de Roma*); Jacinto Choza (*Catedrático de Antropología Filosófica. Universidad de Sevilla*); Francesco D'Agostino (*Prof. Ordinario de Filosofía del Derecho. Universidad de Roma*); Javier Escrivá-Ivars (*Catedrático de Derecho Eclesiástico del Estado. Universidad de Valencia*); David Isaacs (*Instituto de Ciencias para la Familia. Universidad de Navarra*); Enrique Martín López (*Catedrático de Sociología de la Comunicación Humana. Universidad Complutense de Madrid*); Tomás Melendo Granados (*Catedrático de Metafísica. Universidad de Málaga*); Aquilino Polaino-Lorente (*Catedrático de Psicopatología. Universidad Complutense de Madrid*); Augusto Sarmiento (*Prof. Ordinario de Teología Moral. Universidad de Navarra*); Jorge Vicente Arregui (*Prof. Adjunto de Antropología Filosófica. Universidad de Navarra*); Pedro-Juan Viladrich (*Prof. Ordinario de Derecho Matrimonial. Director del Instituto de Ciencias para la Familia. Universidad de Navarra*).

Comité Editorial

Pedro-Juan Viladrich, *Director*
Javier Hervada
Javier Escrivá-Ivars
Jorge Vicente Arregui
Marta Dalfó

PERSONA FEMENINA PERSONA MASCULINA

BLANCA CASTILLA

Segunda edición

DOCUMENTOS DEL INSTITUTO DE CIENCIAS PARA LA FAMILIA

22

EDICIONES RIALP

© Copyright 2004. Blanca Castilla de Cortázar
Instituto de Ciencias para la Familia.
Universidad de Navarra
© Ediciones Rialp, S. A.
Alcalá, 290. Tel. 91 326 05 04. 28027 Madrid

ISBN: 34-321-3121-0
Depósito Legal: M.: 25.633-2004

Fotocomposición: M.T., S. A.
Impreso en Anzos, S. L. - Fuenlabrada (Madrid)

Printed in Spain - Impreso en España

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

ÍNDICE

I. ESTUDIOS SOBRE EL «GÉNERO»	11
II. SEXUALIDAD Y CONDICIÓN SEXUADA	15
III. PERSONA MASCULINA, PERSONA FEMENINA ..	21
1. Antecedentes culturales	22
2. Sexo y persona	26
IV. NOCIÓN DE PERSONA	29
1. Persona y subsistencia	30
2. Dimensiones de la persona	34
3. Persona y autopropiedad	37
4. Personeidad y personalidad	40
V. COMUNIÓN DE PERSONAS	45
1. La persona como ser-con	46
2. Comunidad y comunión	49
3. Formas de compenetración	51
4. Dinamismo de la compenetración	56
5. La hermenéutica del don	59
6. Estructura de la comunión	63
VI. LA FILIACIÓN, ESTRUCTURA PERSONAL	69
VII. PATERNIDAD, MATERNIDAD	73
1. Amor sexual y amistad	74
2. El juego de la diferencia	75
3. La diferencia en el amor	80

VIII. ESTRUCTURA ESPONSAL DE LA PERSONA	83
1. Diferencia en la apertura a los demás	84
2. La apertura de la mujer	86
3. El <i>esse-ad</i> de las relaciones sexuadas	89
IX. EN TORNO A LA DIFERENCIA VARÓN-MUJER	93
1. ¿Actividad-pasividad?	94
2. Modos de apelación-respuesta	95
X. AUTOCONOCIMIENTO DE LA CONDICIÓN SEXUADA	99
1. Aportación del simbolismo	100
2. Persona humana y donación	105
3. La actividad de Eva	108
4. Una específica reciprocidad	111
XI. UNA AMPLIACIÓN DE LA METAFÍSICA	117
1. Hacia una Antropología trascendental	118
2. Los trascendentales disyuntos	120

Al comienzo de una de sus obras, Luce Irigaray, escritora francesa, ha llegado a escribir: «Cada época, según Martín Heidegger, tiene un tema que pensar. Uno solamente. La diferencia sexual es el tema de nuestro tiempo»¹.

Han pasado ya casi cincuenta años desde que Simone de Beauvoir en *El segundo Sexo* se preguntó «¿qué es una mujer?». Tal era el interrogante como preocupaba entonces, que no resultó satisfactoriamente resuelto.


Actualmente al caer los estereotipos clásicos que diferenciaban a los varones de las mujeres según una jerarquización de superior a inferior o según una división de virtudes o de roles, tampoco se sabe con certeza lo que es ser varón. «De diversas maneras, la duda sobre lo masculino ha relevado a la duda sobre lo femenino»². Esta duda puede ser una ocasión para supe-

1. IRIGARAY, Luce, *Éthique de la différence sexuelle*, Editions de Minuit, 1984, p. 13.

2. Cfr. LACROIX, Xavier, *La différence homme-femme et sa portée spirituale*, en «Lumen Vitae» Bruxelles, 1995/2, p. 126.

rarse, puede ser incluso una ocasión para interrogarse acerca de los fundamentos de nuestra civilización.


Saber en qué consiste ser varón y en qué consiste ser mujer es una cuestión que esconde la respuesta a un amplio abanico de preguntas que van desde la homosexualidad, la estructura del amor o de la familia, hasta la imagen de Dios en ser humano. En este ensayo se formula la hipótesis que enraiza el sexo en la persona, con ánimo de afrontar el reto planteado.



Dentro del pensamiento y de la cultura contemporáneas es preciso resaltar los estudios sobre el género, entendiendo por tal las cuestiones en torno a la feminidad y la masculinidad, es decir, a las implicaciones que tiene el ser varón o ser mujer¹. Este discurso está planteado hoy en todas las ciencias experimentales desde la Genética, la Fisiología, la Endocrinología, la Psicología y en todas las ciencias humanas, desde la Sociología hasta la Historia.

Con los datos de las ciencias está pendiente de es-

1. Estos estudios comenzaron en el entorno de los *Women's Studies*, pero en el campo de la antropología tanto biológica como social y cultural, se acometen hoy desde la Antropología del Género, según la propuesta de Rubin, que a partir de 1975 divulgó la expresión de «sistemas de sexo-género». Cfr. RUBIN, Gayle, *The Traffic in Women: Notes on the «Political Economy» of Sex*, en REITER R. (ed), *Toward an Antropology of Women*, Monthly Review Press. New York. London, 1975. Un resumen del estado de la cuestión puede verse en mi estudio: *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, en Documentos del Instituto de Ciencias para la Familia, ed. Rialp, Madrid 1993.



estructurar el engarce de la igualdad y de la diferencia entre el varón y la mujer. Hay quienes han hecho hincapié sobre todo en la igualdad con el peligro de propugnar un igualitarismo; otros intentan plantear la diferencia en unas coordenadas diferentes a las tradicionales, donde ésta justificaba la jerarquización de los sexos, postulando la inferioridad y la subordinación de la mujer al varón.

Existe de hecho un Feminismo de la Igualdad y un Feminismo de la Diferencia. Sin embargo ambos planteamientos no tendrían por qué ser incompatibles. En palabras de una autora española, Victoria Camps, «adherirse al discurso de la diferencia no debería significar dejar de proclamar la igualdad de derechos; y adherirse al discurso de la igualdad, no debería implicar una propuesta de simple imitación y repetición de lo masculino»².

Desde el terreno especulativo es creciente la preocupación sobre cómo engranar igualdad y diferencia sin derivar ni en el igualitarismo ni en la subordinación. Lo que se evidencia cada vez con más nitidez es que en Antropología, igualdad no se opone a diferencia. El contrario de la igualdad es la desigualdad. Las diferencias sexuales no tienen por qué romper la igualdad. Igualdad y diferencia, fundamentos de la riqueza de la verdad y de la pluralidad, son compatibles y necesarias; ambas deben ser contempladas y respetadas en la teoría y en la praxis, si no se quiere caer en empobrecimientos teóricos o en injusticias sociales.

Esta problemática tiene muchas derivaciones en el campo laboral y social y, sobre todo, en el familiar. En efecto, a pesar de las reivindicaciones de las parejas

2. Cfr. CAMPS, Victoria, *El genio de la mujer*, en *Virtudes públicas*, ed. Espasa Calpe, Madrid 1990, p. 142.

homosexuales, una familia propiamente hablando sólo se establece cuando se interrelacionan un varón y una mujer, porque solamente su unión es fecunda. Por otra parte, parece necesario esclarecer el papel que han de ocupar en la familia el varón y la mujer —sin confundir maternidad y tareas domésticas—, en cómo compaginar maternidad y paternidad con el cumplimiento de los deberes familiares, que recaen o al menos deberían recaer tanto en la mujer como en el varón³, así como en el resto de los miembros de la familia.

La problemática trasciende las estructuras familiares porque se advierte la necesidad de unas estructuras laborales flexibles, con diversos modelos de trabajador, para adaptarse a las necesidades personales y familiares⁴. Cada vez se plantea con más evidencia que la familia no ha de adaptarse al trabajo, sino el trabajo a las necesidades de las personas.

Pero no son sólo cuestiones prácticas. La antropológica de nuestro tiempo está embarcada en profundizar en qué consiste ser persona, sin descuidar los aspectos que pusieron de relieve los clásicos, como son


3. En este sentido se está escribiendo mucho sobre la crisis de paternidad que sufre la cultura occidental. Cfr. entre otros, SULLEROT, Evelyne, *Quels Pères?. Quels Fils?*, Fayard, 1992, 381 pp. Trad. esp. *El nuevo padre. Un nuevo padre, para un nuevo mundo*, ed. B, Barcelona, 1992; SILVA, Alvaro (de), *Sobre «la vida padre»* en «Nuestro Tiempo» X.91, pp. 116-125; VAN DER DOES de WILLEBOIS, Alexander, *El padre y su hijo*, en «Comunio» Rev. Cat. Inter. 8 (1986) 586-595; KELEN Jacqueline, *El nuevo padre. Un modelo distinto de paternidad*, ed. Grijalbo, Barcelona 1988. Tít. or.: *Les nouveaux pères*, ed. Flammarion, Paris 1986. Junto a esto está la crisis de lo que significa la masculinidad misma como se puede observar en publicaciones como BLY, Robert, *Iron John (Juan de Hierro)*, trad. Daniel Loks, ed. Plaza Janés Barcelona 1992; BADINTER, E., *XY de l'identite masculine*, ed. Odile Jacob, 1992. Existe trad. esp. en Alianza.

4. En este sentido cfr. entre otros, GARRIDO MEDINA, Luis y GIL CALVO Enrique (eds.), *Estrategias familiares*, ed. Alianza Universidad, Madrid 1993.

la autoposesión y la irrepitibilidad, que ellos denominaban «incomunicabilidad», con otros aspectos también fundamentales como son la comunicabilidad y apertura propias de la persona humana. Las dimensiones relacionales de la persona, que parecen tener una estructura familiar están pendientes de un estudio riguroso.

Por otra parte, y por poner un ejemplo candente en el ámbito eclesiástico, no se puede silenciar que falta por argumentar de un modo positivo la peculiar aportación de la mujer a la iglesia, misión alternativa en la Iglesia católica al sacerdocio ministerial de los varones.


Ahora bien, estos y otros problemas requieren un positivo esfuerzo del pensamiento. Parece que la Metafísica y la Filosofía del hombre hechas hasta ahora, no son capaces de resolver estos interrogantes planteados por la cultura contemporánea.



¿Qué es la sexualidad? ¿Qué relación hay entre la persona y la sexualidad? ¿En qué consiste la diferencia entre las dos modalidades sexuales de lo femenino y lo masculino y cuál es su estatuto ontológico?

Para centrar el asunto deseo hacer mía la distinción lingüística, posible en el castellano, que recoge Julián Marías: la diferencia entre los adjetivos «sexual» y «sexuado». Con palabras de Marías: «La actividad sexual es una limitada provincia de nuestra vida, muy importante pero limitada, que no comienza con nuestro nacimiento y suele terminar antes de nuestra muerte, fundada en la condición sexuada de la vida humana en general, que afecta a la integridad de ella, en todo tiempo y en todas sus dimensiones»¹. En este tra-

1. MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, ed. Rev. de Occidente, Madrid 1970, p. 160.



bajo me voy a referir a la sexualidad en el segundo sentido, como condición sexuada. No me voy a referir a una actividad concreta del ser humano para la cual está dotado de unos órganos específicos, sino de toda la modalización que el ser humano tiene en virtud de su sexualidad, que hace que el varón y la mujer sean iguales y distintos en todas las facetas de su ser, desde el tono de voz hasta la manera de andar². Los genetistas han calculado esa diferencia en un 3%, pero se halla en cada célula de nuestro cuerpo.

La sexualidad, entendida en su amplio sentido de condición sexuada, es el contexto adecuado para plantear la hipótesis que se va a defender en este trabajo. Aquí planteamos el postulado de que la sexualidad modaliza la persona entera y, por tanto, la persona misma. Como la sexualidad está diversificada en masculina y femenina, hace que cada uno de los seres humanos sean en su conjunto o totalidad individual o masculinos o femeninos, incluido su carácter personal. Es decir, en su individualidad más íntima la persona es o masculina o femenina. Por tanto, entre la multitud de personas humanas existentes se darían dos tipos de personas diferentes. De un modo analógico a como en Dios, aunque en Él sólo hay tres, las tres personas son por así decir tres tipos de persona diferentes. En efecto, la diferencia en Dios, según dice la teología, está en la persona, y en Él hay tres personas distintas.

Que la sexualidad modalice la persona humana puede resultar difícil de aceptar teniendo en cuenta que

2. Muchas de esas diferencias están recogidas en la obra de BUYTEN-DIJK, F.J.J., *La mujer. Naturaleza, apariencia, existencia*, Trad. esp. Revista de Occidente, Madrid, 1970. Tít. or.: *La Femme, sa manière d'être, de paraître, d'exister*, Paris, Desclée de Br., 1967 (aunque conserva aún prejuicios masculinizantes como la de atribuir al varón la actividad y a la mujer la pasividad).

en el mundo animal e incluso en el vegetal también hay sexualidad. Por otra parte la sexualidad está asociada al mecanismo de la reproducción y en no pocos casos es en esta dimensión en la que se polariza su consideración³. Sin embargo, como ha puesto de manifiesto la Etología hay que diferenciar entre reproducción, intercambio genético y comunicación. La reproducción en el Cosmos no siempre es sexual. La sexualidad añade a la reproducción el intercambio genético, que posibilita una mayor diversidad entre los individuos de una misma especie. Por último la sexualidad como comunicación, como forma de amor y entrega personal, sólo se da propiamente en el ser humano⁴. Esta es la mayor diferencia que se puede encontrar entre la sexualidad animal y la sexualidad humana. En la actividad sexual del ser humano se incluye un factor específico que es **la comunicación**, que tiene muchos aspectos: el enamoramiento, el reconocimiento del otro como persona, la creación de relaciones familiares que suponen lazos estables. Paternidad, maternidad, filiación, conyugalidad, son lazos que duran toda la vida.

La sexualidad humana, cumple los mismos objetivos que la animal: intercambio genético y la repro-

3. En este sentido, en los últimos años, ha habido un importante giro en la consideración de sexualidad desde el punto de vista teológico, que va de tenerla como un elemento intracósmico a formar parte de la imagen de Dios. Cfr. SCOLA, Angelo, *L'Imago Dei e la sessualità umana. A proposito di una tesi originale della «Mulieris dignitatem»*, en «Anthropotes» 1992/1 pp. 61-73.

4. Incluso el ejercicio de la sexualidad genital humana tiene su sentido más profundo en ser una forma de amor y de donación corporal, aunque muchas veces no sea así debido a la fragilidad humana. Cfr. RUIZ RETEGUI, A., *Sobre el sentido de la Sexualidad*, en «Anthropotes», 4 (1988/2) 227-260; CAFFARRA, Carlo, *La sexualidad humana*, ed. Encuentro, Madrid, 1987; SEGURA, Carmen, *Humano, demasiado humano*, en «Nuestro tiempo», octubre 1994, pp. 110-125; SANTAMARÍA GARAY, Mikel Gotzon, *Saber amar con el cuerpo. Ecología sexual*, ed. Gerekiz, Bilbao 1993.

ducción. Pero además tiene otras dimensiones desconocidas en el mundo animal: todo aquello que tiene que ver con la comunicación y con el amor.

La sexualidad es fuente de placer, pero no sólo eso. Tiene un aspecto unitivo y un aspecto procreador, es fuente de vida, de una vida que surge, que está llamada a surgir, como fruto del amor. Y es fuente de los lazos más profundos que unen a las personas. En efecto, esas relaciones, que dan sentido a la existencia humana, están imbricadas con la sexualidad. Así una de las características más profundas de la persona es el afán de amar y ser amado. Pues bien, no es lo mismo que a uno le quiera su madre, sus amigos, o la persona que ha elegido para compartir su vida.

A medida que uno reflexiona en la cuestión se va haciendo evidente que la condición sexuada humana trasciende el ámbito animal y el fin procreativo. Aquí se hace un planteamiento contrario al de Schopenhauer, que reduce la sexualidad a la genitalidad y la genitalidad a la reproducción. La condición sexuada humana tiene su significación más profunda en ser un modo de comunicación imprescindible para la viabilidad del ser humano.

En la línea de nuestra posición se expresa la Iglesia católica cuando argumenta algunas consecuencias que tiene en ella la diversidad sexual como es, por ejemplo, la admisión en el sacerdocio ministerial sólo a los varones⁵. La Declaración *Inter Insigniores*, afirma que la diversidad sexual «**determina la identi-**

5. La Iglesia católica afirma que no tiene facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres. En la Carta Apostólica *Ordinatio sacerdotalis*, 22-V-94, Juan Pablo II declaraba que esta doctrina debe ser considerada como definitiva por todos los fieles. La teología que subyace a esta decisión, acorde con la tradición, que la explique con argumentos positivos está por desarrollar.

dad propia de la persona y que esa distinción **se ordena** no sólo a la generación sino **a la comunión de personas**»⁶. Como la misma expresión indica la «comunión de personas» es algo propio sólomente de las personas. Ahora bien, ¿en qué consiste ese tipo de comunicación personal que requiere la diversificación sexual?⁷

En este trabajo, en el que no se pretende entrar en la difícil cuestión eclesial del sacerdocio, se quiere tener en cuenta, sin embargo, ese texto para intentar vislumbrar la relación entre la diversidad sexual y la persona, en la peculiar comunicación que se establece en la comunión de personas heterosexuales. ¿Es que la comunión de personas es más plena si en ella se da la diversidad sexual? En todo caso lo anteriormente afirmado insinúa que, en la comunión de personas ocupa un papel importante la diversidad sexual que, por otra parte, parece afectar intrínsecamente a la persona misma. Esto vendría a apoyar la terminología empleada por Julián Marías cuando diferencia entre persona masculina y persona femenina⁸.

Soy consciente de que plantear la cuestión en estos términos plantea dificultades. Entre ellas, por apuntar a una de las más cercanas, podrá decirse que esta explicación no da razón de la homosexualidad y del lesbianismo. Este complicado problema, que tiene

6. Cfr. *Misión de la mujer en la Iglesia*, Declaración *Inter insigniores* de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe el 15-X-76, texto bilingüe, en BAC Madrid, 1978, n. 5, p. 53.

7. He abordado algunas aspectos de esta cuestión, desde el punto de vista teológico, en el estudio *Comunión de personas y dualidad varón-mujer*, en *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica*, preparado por Aedos, Unión Editorial, Madrid 1996 (en prensa).

8. Cfr. entre otras, una de sus últimas obras MARÍAS, J., *Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pp. 27-36.

múltiples implicaciones científicas sin resolver, en cuanto que en algunos casos ésas tendencias tienen cierta base fisiológica⁹, quiere dejarse aquí de lado, ya que de momento interesa explicar únicamente lo femenino y lo masculino en su desarrollo normal¹⁰.

Sin embargo, la principal dificultad de este planteamiento procede de nuestra tradición filosófica; la noción misma de persona está llena de ambigüedades.

9. Bastaría recordar que se pueden distinguir diversos planos en el sexo: sexo genético, endocrinológico, fisiológico, psicológico, social, etc., y que en algunos casos no coincide el sexo genético con el fisiológico.

10. Entiendo aquí por normal al hecho, más frecuente que su contrario, de que a un sexo genético le corresponda el mismo desde el punto de vista endocrinológico, fisiológico y psicológico. Así como la medicina estudia por una parte la fisiología «normal» de los órganos y reserva otro lugar al estudio de sus patologías, en el presente trabajo se quiere dar razón de lo que es habitual en la realidad humana, cuando ésta se estudia en el plano de la normalidad. Quizá partiendo del desarrollo normal sea más fácil después estudiar los otros casos.

III. PERSONA MASCULINA, PERSONA FEMENINA

Distinguir entre persona masculina y persona femenina sugiere que la diferencia varón—mujer se encuentra en lo más íntimo del ser humano, en la persona, hasta llegar a configurar el propio «yo». Sin embargo esto resulta novedoso para la Antropología Metafísica realizada hasta ahora, que ha considerado a la persona como asexuada y se ha centrado en una consideración abstracta de la naturaleza humana, tratando siempre del «hombre» en general, sin considerar que en la realidad solamente existen varones o mujeres.

Un estudio de la naturaleza humana en términos asexuados fundamenta la igualdad esencial que se da entre varón y mujer, pero no dice nada acerca de su distinción. Ya Ortega y Gasset advirtió a Husserl que su «teoría del Otro» era asexuada y, por tanto, no servía para el conocimiento concreto de las personas, y me-

nos, cuando el Otro era una mujer¹. Derrida ha hecho la misma observación respecto a Heidegger².

Es obvio que la cuestión hoy planteada consiste precisamente en clarificar la diferencia y la irreductibilidad entre masculinidad y feminidad. Dicho con otras palabras se trata de dilucidar *en qué consiste ser varón y en qué consiste ser mujer*.

■ 1. Antecedentes culturales

En esta cuestión son escasas las referencias culturales, sobre todo filosóficas. En este sentido Foucault ha podido decir que la sexualidad es un «invento reciente»³. En la mitología hay algunas alusiones confusas. En el ámbito bíblico están los relatos del Génesis, donde se narra el origen del ser humano haciendo referencia explícita a la diversidad sexual, cosa que no hace con respecto a los demás seres sexuados del Universo, y poniéndola en relación con el hecho de que Dios creó al ser humano a su imagen⁴.

En el terreno filosófico, Platón en el mito de Aris-

1. Cfr. ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y la gente*, Alianza editorial, 1ª ed. 1957, Madrid 1980 pp. 133 ss.

2. Cfr. DERRIDA, Jacques, *Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique*, en *Psyché. Invention de l'autre*, ed. Galilée, Paris 1987, pp. 395-414.

3. Cfr. FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité*, Vol. 1, Gallimard, Paris 1976.

4. Sobre los relatos del Génesis son de interés las reflexiones que hizo Juan Pablo II en las Audiencias Generales de los años 79-80. Pueden encontrarse en JUAN PABLO II, *Varón, mujer. Teología del cuerpo*, ed. Palabra, Madrid 1995. Respecto a la imagen de Dios trino en el ser humano puede confrontarse mi trabajo, basado en esas Audiencias: *¿Fue creado el varón antes que la mujer?. Reflexiones en torno a la antropología de la creación*, en «Anales Theologici», Edizioni Ares, Roma, vol. 6 (1992/2) 319-366.

tófanos, planteó la teoría del andrógino que, por castigo de los dioses, fue partido por la mitad y, para recuperar su identidad, necesitaba encontrar su otra mitad⁵. Y, desde entonces, hasta la llegada de la filosofía dialéctica, apenas hay más contribuciones de consideración. Entre otros Hegel, al analizar los tipos de Antígona y Creonte de la tragedia de Sófocles, plantea una diferencia. Pero la diferencia sexual tal y como la entiende Hegel, sobre todo en sus aspectos sociales, diríamos que es poco acertada. Endurece las posiciones clásicas en torno a la diversidad de roles, llegando a afirmar que la mujer es incapaz para desenvolverse en el terreno público⁶.

Quienes con más penetración han observado los matices de la diferencia quizá hayan sido los poetas y algunos teóricos del amor, pero sus valiosas precisiones apenas se han incorporado a la interpretación filosófica del ser humano⁷.

El desarrollo abstracto de la Antropología ha llevado a concluir que la persona como tal es asexual. Por ser persona nos asemejamos a Dios que es «espíritu» y en Él no se da diversificación sexual.

En realidad este tema depende de toda una cosmovisión más amplia, que parte del mundo animal para

5. PLATÓN, *Banquete*, 189c-193d.

6. Cfr. HEGEL, Jorge Guillermo Federico, *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 2ª ed. 1981; Cfr. dos estudios: CRUZ CRUZ, Juan, *Antígona. La tragedia de la familia en Hegel*, en ALVIRA, Rafael (ed.), *Razón y Libertad*, Rialp, Madrid 1990, pp. 337-349; y BALLESTEROS, Jesús, *Postmodernidad y neofeminismo: el equilibrio entre «anima» y «animus» en Postmodernidad*, Ed. Tecnos, Madrid 1988, pp. 129-136.

7. Julián Marías afirma (cfr. *La mujer y su sombra*, Alianza Editorial, Madrid 1987, p. 50) que hasta su libro de Antropología Metafísica no encontró en ningún otro el tratamiento de la condición sexual insertado en un contexto sistemático (cfr. *Antropología Filosófica*, o.c., pp. 159-221).

juzgar todo lo que tenga que ver con la corporalidad. Al descubrirse la sexualidad a través del cuerpo y al estar directamente relacionada con la transmisión de la vida, se ha llegado a estimar que su razón de ser es exclusivamente ésta. En consecuencia, el sexo se ha venido estudiando casi exclusivamente desde el ángulo biológico, como un aspecto de la corporalidad por el que el ser humano se asemeja únicamente a los animales. Y no es extraño que la sexualidad, reducida a genitalidad, se haya concebido como una estructura de historicidad, únicamente relevante en el contexto temporal de la historia.

Sin embargo, el individuo humano en virtud de su ser personal tiene de suyo y en sí mismo un cierto valor absoluto. Este valor le hace trascender en cierto modo la especie, y no existe sólo en función de ella. Esto tiene muchas consecuencias. Entre otras, puede desarrollar su personalidad sin necesidad de ejercitar físicamente la sexualidad. Sin embargo, no deja por eso de ser varón o mujer. Hay un salto cualitativo tan grande entre los animales y el ser humano que la condición sexuada puede tener en él un significado más profundo que el de colaborar en la transmisión de la vida, aun siendo ésta una dimensión importante y en cierto modo fundamental. Esta intuición ha llevado a Bernardin Krempel a afirmar que el «sexo» se forma verdaderamente sólo en el ser humano, mientras que en los animales y las plantas sólo se encuentra en forma atenuada, pues se limita en ellos a la conservación de las especies⁸.

8. Cfr. KREMPPEL, B., *Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung*, Verlag Benziger, Einsiedeln-Köln, 1941 citado en VV.AA., *Mysterium Salutis*, Benziger Verlag, Einsiedeln, 1965. Trad. esp.: *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la salvación*, ed. Cristiandad, 1970, t.II pp. 803. De esa intuición, sin embargo, no es deducible la tesis que sostiene el autor de que el único fin del matrimonio es la complementación de los cónyuges por medio de la unión sexual.

La andadura antropológica en el siglo XIX intuyó la importancia que el «sexo» tiene en la comprensión del hombre y su estudio se puso en el centro de la Antropología. Julián Marías lo ha señalado con claridad: «Cuando, a fines del siglo XIX, y por obra principal de Freud, el sexo adquirió carta de ciudadanía en la comprensión del hombre, el naturalismo de la Filosofía que servía de supuesto a la interpretación freudiana del hombre y a la teoría del psicoanálisis enturbió el descomunal acierto, absolutamente genial, de poner el sexo en el centro de la Antropología». En opinión de Marías, «el error concomitante fue lo que podríamos llamar la interpretación «sexual» (y no *sexuada*) del sexo, el tomar la parte por el todo ... pues hasta las determinaciones propiamente sexuales del hombre no son inteligibles sino desde esa previa condición sexuada envolvente»⁹.

Otro dato importante descubierto por la Psicología es que «el modo masculino y el modo femenino de existir son complementarios no sólo entre los sexos, sino en el interior de cada sexo»¹⁰. Esta es una aportación del psiquiatra Jung que hablaba de que cada varón lleva dentro de sí una parte femenina: el «anima», y cada mujer una parte masculina el «animus»¹¹. Dicho con otras palabras, se podría decir que cada ser humano, sea varón o mujer, está llamado a realizar una personalidad humana completa, abarcando todas las virtudes, las que tradicionalmente se han atribuido a los varones y las que se han asignado a las mujeres.

9. MARIAS, Julián, *Antropología Filosófica*, o.c., pp. 165-166.

10. MÖELLER, Ch., *Literatura s. XX y Cristianismo*, 5ª ed., Gredos, Madrid 1970, t.V, p. 251.

11. Cfr. JUNG, Carl Gustav, *Los arquetipos y el concepto de anima*, en *Arquetipos e inconsciente colectivo*, ed. Paidós, Buenos Aires 1981, pp. 49-68.

■ 2. Sexo y persona

Cada vez son más las voces que apuntan a que la condición sexuada está relacionada con lo más íntimo de ser humano, con su espíritu, con su persona. Entre ellos están quienes defienden que «las estructuras más profundas y ocultas del mundo empírico corresponden a las leyes del espíritu (...). Lo fisiológico y lo psíquico dependen del espíritu, le sirven y lo expresan. La mujer no es maternal porque, en su cuerpo, sea apta para engendrar —afirma Evdokimov—, sino que de su espíritu maternal es de donde procede su facultad fisiológica y la correspondencia anatómica»¹² y, si el varón tiene más fuerza física, será porque ahí se expresa una característica de su espíritu.

Se afirma también que la persona se expresa en la sexualidad o, dicho con otras palabras, que «el cuerpo es expresión de la persona»¹³. En los escritos del Papa Wojtyla se afirma con nitidez que «el «**sexo**» es **constitutivo de la persona, no simple atributo suyo**. Esto demuestra —sigue afirmando— lo profundamente que el hombre, con toda su soledad espiritual, con la unicidad e irrepetibilidad propia de la persona, está constituido por el cuerpo como «él» o «ella»»¹⁴.

12. Cfr. EVDOKIMOV, Paul, *La Femme et le salut du monde. Etude d'anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme*, Paris, Casterman, 1958. Trad. es.: Ariel, Barcelona, 1970, p. 7-28.

13. Cfr. WOJTYLA, K., *Persona e atto*, Librería Editrice Vaticana, 1982, trad. española: *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982, p. 238. Esta afirmación es repetida muchas veces en el magisterio de JUAN PABLO II, sobre todo en las Audiencias de la creación, recogidas en *Varón y mujer*, o.c. Cfr. por ejemplo, *Audiencia General*, 9.I.80, n. 4, en *Varón y mujer*, o.c., p. 103. Las citas de la Carta *Mulieris Dignitatem* (15.VIII.89) se harán anotando las abreviaturas de la Carta (MD) seguidas del número.

14. JUAN PABLO II, Audiencia general, 21.XI.79, n. 1, en *Varón y mujer*, o.c., p. 78.

Así, entiende que «la mujer representa un valor particular como persona humana, (...) por el hecho mismo de su feminidad»¹⁵, y habla incluso de un «“yo” personal y femenino»¹⁶, como diferente a un «yo» masculino, y del «don personal de la feminidad»¹⁷.

En esta línea otros afirman, además de Marías, que ser persona masculina es diferente que ser persona femenina¹⁸.

Si esto es así, la condición sexuada parece algo de más entidad que lo que hasta ahora se ha dicho, cuando se ha tratado de situar su estatuto ontológico. En la metafísica tradicional se ha considerado el sexo como un accidente (inseparable del sujeto)¹⁹.

Es evidente que faltan todavía conceptos adecuados para expresar la realidad de la condición sexuada. En efecto, las diez categorías aristotélicas se quedan cortas para conceptualizarla. Sin embargo, si se considera que masculinidad y feminidad inciden en lo más hondo del ser humano, en la persona, para llegar a precisar dicha distinción, será necesario atender a aquello en lo que consiste radicalmente ser persona, para poder engazarla en alguna de sus dimensiones constitutivas.


15. MD, n. 29.

16. JUAN PABLO II, MD, n. 4 y Enc. *Redemptoris Mater*, 25.III.87, n. 13.

17. MD, n. 11.

18. CHOZA, J., *Antropología de la sexualidad*, Rialp, Madrid 1991, pp. 130-135.

19. GÓMEZ PÉREZ, Rafael, *Introducción a la Metafísica*, Rialp, Madrid 1978, p. 57.




La filosofía, reflexionando sobre el ser humano, descubrió, en un momento dado, que la naturaleza —es decir, la composición de alma y cuerpo— no era la estructura más profunda del hombre. Más allá de la naturaleza se encuentra la persona.

Este descubrimiento se hizo en los primeros siglos de nuestra era gracias al cristianismo¹. Fue reflexionando sobre problemas teológicos de la Trinidad y de la Cristología como se advirtió la diferencia entre naturaleza y persona². Por poner un ejemplo meridiano, la Teología explica que Cristo al encarnarse asume un verdadero cuerpo y alma humana y, sin embargo, no es persona humana.

El concepto de persona se aplicó pronto al ser hu-

1. Cfr. MILANO, Andrea, *Persona in Teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Dehoniane, Napoli 1984.

2. Cfr. RATZINGER, J., *Sobre el concepto de persona en la Teología*, en *Palabra en la Iglesia*, Salamanca 1975, pp. 165 ss.



mano pero la noción de persona ha tenido una azarosa andadura de tal manera que, aún hoy, no está suficientemente clarificado y divulgado su enclave ontológico, ni se han sacado las consecuencias de la radicalidad de su estatuto³. Parece necesario clarificar que la noción de persona trasciende la composición hilemórfica y el plano predicamental, colocándose en el nivel transcendental⁴.

El *iter* de la noción de persona ha sido un tanto tortuoso. No nació en el seno de la filosofía griega. «Entre otras limitaciones la metafísica griega —afirma Xavier Zubiri— tiene una fundamental y gravísima: la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de *persona*. Ha hecho falta el esfuerzo titánico de los capadocios para despojar al término de hipóstasis de su carácter de puro *hypokeímenon*, de su carácter de *subjectum* y de sustancia, para acercarlo a lo que el sentido jurídico de los romanos había dado al término *persona*, a diferencia de la pura *res*, de la cosa»⁵.

■ 1. Persona y subsistencia

En efecto, fueron los capadocios los que distinguieron entre sustancia y subsistencia, entendiendo por

3. Un filósofo que trabaja en esta línea es Leonardo Polo, que desde hace años habla de una antropología transcendental, aunque ésta aún no ha visto la luz. Cfr. segunda parte de POLO, Leonardo, *Presente y futuro del hombre*, ed. Rialp, Madrid 1993, pp. ; y los artículos: *La coexistencia del hombre*, en *Actas de las XXV Reuniones Filosóficas* de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, t. I, Pamplona, 1991 pp. 33-48; *Tener y dar*, en *Estudios sobre la Enc. «Laborem exercens»*, BAC, Madrid 1897, pp. 201-230; *Libertas transcendentalis*, en «Anuario filosófico» 25 (1993/3) 703-716.

4. Cfr. mi trabajo: *Transcendentalidad de la persona* en «Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA): *Dignidad personal, Comunidad humana y orden jurídico*», vol. I, ed. Balmes, Barcelona 1994, pp. 251-264.

5. ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza editorial, Madrid 1984, p. 323.

subsistencia un nivel más profundo que el de la sustancialidad. Es decir, intuyeron que para captar a la persona no es suficiente la composición hilemórfica (materia-forma, aplicada al hombre: cuerpo-alma), ni la distinción de las diez categorías (la substancia y los nueve accidentes). En su preocupación por cuestiones teológicas diferenciaron naturaleza y persona, indicando que la persona se halla precisamente en el nivel de la subsistencia, que es el nivel del ser (*esse*) al que se le vino a llamar nivel transcendental.

Este hallazgo, sin embargo, fue perdido en la célebre definición boeciana que recae en una terminología sustancialista: persona es *individua substantia rationalis naturae*⁶, fórmula que ha pervivido como paradigmática incluso hasta nuestros días. En efecto ahí se asimilan substancia y subsistencia⁷.

Tomás de Aquino en el siglo XIII partiendo de Boecio vuelve a recuperar el plano de la subsistencia. Entiende la persona como «subsistente espiritual»⁸. La naturaleza racional del hombre no es la diferencia mayor que éste tiene con el resto de los seres del cosmos, funcionando aquella como una diferencia específica frente al resto de los seres. No, en su opinión, la diferencia radical entre las cosas y las personas se halla en el orden del ser; el mismo *esse* humano es radicalmente diferente del *esse* de las cosas del cosmos. La diferencia no está sola ni principalmente en la esencia sino en el orden trans-

6. BOECIO, *De duabus naturis*, 3: PL 64, 1343 C.

7. Por ello, en mi opinión, la definición de Boecio no sigue siendo tan válida como afirman algunos autores como Nédoncelle, Mounier, Lavelle, La Senne o Philippe Delhaye. Cfr. DELHAYE, Ph., *Personalismo y trascendencia en el actuar moral y social*, en ILLANES, J.L. (ed), *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1980, p. 74.

8. TOMÁS DE AQUINO, *De Pot.*, 9, a. 4, c: Persona es un subsistente distinto de naturaleza espiritual.

cidental⁹. Él supo ver y expresar mejor que ninguno la radicación de la persona en el *esse*. Esa era la explicación metafísica que le llevaba a afirmar que «la persona es lo más noble y digno que existe en la naturaleza»^{9bis}.

Sin embargo la Escolástica posterior volvió a recaer en la sustancia, al caracterizar a la persona únicamente como modo sustancial, es decir, como una determinación última de la esencia que le hace apta para recibir la existencia¹⁰.

La filosofía moderna, aunque rehízo en parte el camino perdido por la Escolástica, no llegó a la cuestión radical acerca de la persona. En palabras de Zubiri «La filosofía, desde Descartes hasta Kant, rehízo —penosa y erróneamente—, el camino perdido. El hombre aparece, en Descartes, como una sustancia: *res* (sin entrar, por lo demás, en la cuestión clásica de la unidad, *puramente analógica*, de la categoría de sustancia); en la «Crítica de la Razón pura» se distingue esta *res*, como sujeto, del *ego* puro, del yo; en la «Crítica de la Razón práctica» se descubre, allende el yo, la persona; a la división cartesiana entre cosas pensantes y cosas extensas sustituyó Kant la disyunción entre personas y cosas. La historia de la Filosofía Moderna ha recorrido así, sucesivamente, estos tres estadios: sujeto, yo, persona. Más qué sea persona es cosa que Kant dejó bastante oscura. Desde luego no es sólo conciencia de la identidad, como para Locke. Es algo más. Por lo pronto, ser *sui juris*, y este «ser *sui juris*» es, para Kant, ser imperativo categórico»¹¹.

9. Cfr. FORMENT, Eudaldo, *Ser y persona*, 2ª ed., Publicaciones Universidad de Barcelona, 1983, pp. 61-69.

9bis. TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 29, a. 3: «Persona significat *id quod est perfectissimum in tota natura*».

10. Cfr. FORMENT, Eudaldo, *Persona y modo sustancial*, ed. PPU, Barcelona 1983.

11. ZUBIRI, Xavier, *En torno al problema de Dios*, en *Naturaleza, Historia y Dios*, Alianza editorial, Madrid 1987, pp. 425-426.

Después de Kant, en nuestro siglo se han dado muchos personalismos¹², en los que dan importancia a la apertura de la persona, es decir, a su carácter relacional. Sin embargo estos autores a pesar de la enorme valía de sus intuiciones se han quedado en una descripción fenomenológica de experiencias humanas sin enclavarlas ontológicamente. En sus planteamientos no distinguen adecuadamente entre el nivel constitutivo de la persona y el nivel operativo o empírico por lo que se podría decir que sus descubrimientos están pendientes de una fundamentación.

Basándose en estas reflexiones se han hecho esfuerzos para situar la relación en un plano superior al categorial. En efecto, considerada desde la ontología de la persona la relación es algo más que accidente¹³.

Algunos filósofos, como Xavier Zubiri, proponen desandar el camino recorrido en los últimos siglos hasta recuperar lo rigurosamente metafísico. En palabras suyas: «Hay que retroceder nuevamente a la dimensión estrictamente ontológica, en la que por última vez se movió la Escolástica, en virtud de fecundas necesidades teológicas, desdichadamente esterilizadas en pura polémica»¹⁴.

12. Para una historia del concepto de persona cfr. MILANO, Andrea, *La Trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio*, Dehoniane, Napoli 1987, recogido también en PAVAN, A., e MILANO, A., *Persona e personalismi*, ed. Dehoniane, Napoli 1987, que tiene también artículos de V. MELCHORRE, P. SEQUERI, W. PANNENBERG, A. RIGOBELLO, g. CAMPANINI, É. BORNE, P. VALADIER, P. NEPI, J.D. DURAND.

13. Cfr. FRUTOS CORTES, Eugenio, *Antropología Filosófica*, ed. Montatner Frutos, Alberto, Prensas universitarias, Universidad de Zaragoza, 1991, pp. 211-264.

14. ZUBIRI, Xavier, *En torno al problema de Dios*, en *Naturaleza, Historia y Dios*, o.c., p. 426.

■ 2. Dimensiones de la persona

Junto a esta azarosa andadura metafísica, habría que destacar las dos dimensiones más importantes de la persona que son aparentemente incompatibles: 1) su irrepetibilidad, que los clásicos denominaban incomunicabilidad¹⁵, y 2) su apertura y relación con los demás, es decir, su máxima comunicabilidad, a través de la inteligencia y de la libertad, que posibilitan el conocimiento y el amor. Esta apertura es ante todo ontológica, constitutiva, y en ella se fundamentan las aperturas o relaciones concretas que cada persona establezca.

En la filosofía clásica se hizo hincapié en la incomunicabilidad, que hace a cada persona única e irrepetible. También algunos pusieron de relieve los aspectos relacionales que implica la persona, partiendo del concepto de persona aplicado a Dios, que se concibió desde el principio como relación subsistente. Así, Ricardo de San Víctor considera que en la persona humana es también constitutiva la **relación de origen**. En su opinión la persona se define como *incommunicabilis ex-sistencia*: donde el «ex» del vocablo «ex-sistencia», tal y como él lo acuñó, señala la relación de origen respecto a su propia naturaleza («sistere»)¹⁶. Es decir, todo ser personal se halla constitutivamente referido a alguien de quien recibió su naturaleza y además

15. Este aspecto de la persona es de una importancia indudable y sigue siendo objeto de estudio. Cfr. CROSBY, John F., *The incommunicability of human persons*, in «The Thomist» 57 (1993) 403-442.

16. Cfr. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*, IV, 12: PL, 196, 937 D - 938 a. Sobre la noción de persona de Ricardo de San Víctor cfr. GÓMEZ ARBOLEYA, Enrique, *Más sobre la persona*, en «Rev. de estudios políticos» 49 (1950) 107-124, especialmente 117-123. Cfr. también GRACIA GUILLÉN, Diego, *Persona y comunidad. De Boecio a Santo Tomás*, en «Cuadernos salmantinos de filosofía», 11 (1984) 74-78.

a alguien con quien puede compartirla. Como afirma Zubiri resumiendo su posición: «La persona está esencial, constitutiva y formalmente referida a Dios y a los demás hombres»¹⁷.

Sin embargo ha sido sobre todo la filosofía contemporánea, especialmente los pensadores llamados dialógicos, los que han puesto de manifiesto la enorme importancia que en la persona tiene la relación, afirmando que el «yo» solamente se constituye en relación con el «tú». Es sabido que ya E. Mounier concibió el ser persona como relación vital entre el yo y el tú. En esa comprensión del ser personal, a base del diálogo, han profundizado E. Husserl y M. Scheler con los métodos de la fenomenología, y también F. Ebner, M. Buber, R. Guardini y otros, gracias al descubrimiento bíblico de la experiencia¹⁸ y se han dado mucha importancia a las relaciones interpersonales¹⁹.

Estos autores, sin embargo, no han acertado a diferenciar en la relacionalidad de la persona su dimensión constitutiva de la operativa; por tanto sus descubrimientos están pendientes de ser integrados en un planteamiento metafísico.

A partir de las concepciones clásicas que acentuaban la incomunicabilidad y la subsistencia y de este tercer elemento de la relacionalidad se ha ido describiendo a la persona con diferentes formulaciones. En tanto que ser espiritual subsistente, la persona es un ser

17. ZUBIRI, Xavier, *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, en *Naturaleza, Historia y Dios*, o.c., p. 478.

18. Para ver el progresivo enriquecimiento de la noción de persona cfr. SCHÜTZ, Ch., SARACH, R., *El hombre como persona*, en VV.AA., *Mysterium Salutis*, Benziger Verlag, Einsiedeln, 1965. Trad. es.: *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la salvación*, ed. Cristiandad, 1970 t.II, pp. 716-736.

19. Cfr. COLL, Josep M., *Filosofía de la Relación interpersonal*, 2 vol. en PPU, Publ. Univer. Ponti. Barcelona 1990.

que se posee a sí mismo y que es dueño de sus actos. La persona es un ser dotado de intimidad, y en virtud de su espiritualidad puede entregarse sin alejarse de sí. Por eso aunque es incomunicable en cuanto que es él y no otro, además es un ser abierto, hecho para la comunicación, **ser para otro**. Ser persona quiere decir también ser libre y consciente de sí, saber de sí y disponer de sí. En definitiva, todas esas características están relacionadas, pues **para disponer de sí es preciso ser libre** y el ejercicio de la libertad presupone el conocimiento y conduce al autoconocimiento.

Quizá la característica que engloba todas las demás está reflejada en su relacionalidad y es la capacidad de amar y de ser amado. «Sólo la persona puede amar y sólo la persona puede ser amada. Esta es ante todo una afirmación de naturaleza ontológica, de la que surge una afirmación de naturaleza ética. El amor es una exigencia ontológica y ética de la persona. La persona debe ser amada, ya que sólo el amar corresponde a lo que es la persona»²⁰.

De la historia de la filosofía, por tanto, se pueden recoger tres importantes características respecto a la persona que Zubiri resume en una de sus obras de juventud: «En la articulación entre *intimidad, originación y comunicación* estriba la estructura metafísica última del ser. El ser es el ser de *sí mismo*, el ser *recibido* y el ser *en común*»²¹.

20. JUAN PABLO II, MD, n. 29. Esta es una convicción de Juan Pablo II que expresa en diversos lugares. Así: «El hombre no puede vivir sin amor. El permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente»: Enc. *Redemptor hominis*, 1979, n. 10.

21. ZUBIRI, Xavier *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, en *Naturaleza, Historia y Dios*, o.c., p. 475.

Por otra parte, el *iter* histórico descubre los problemas que la magna cuestión de la persona plantea a la antropología filosófica²²:

a) en primer lugar está la cuestión de la **incomunicabilidad** de la persona. Ésta, a pesar de las aperturas que tenga, es ella misma intransferible: cada persona es ella y no las demás;

b) por otra parte la persona no es una realidad aislada sino que comunica con otras realidades, especialmente con otras personas. La **relacionalidad** es otra dimensión constitutiva.

c) en tercer lugar está el planteamiento del **estatuto ontológico** de la persona. La persona parece que se halla no a nivel esencial sino a nivel transcendental.

Los dos aspectos de incomunicabilidad y apertura, aparentemente son contrapuestos, parece necesario articularlos entre sí, de tal modo que cada uno sea el soporte del otro, y la persona pueda convertirse en el núcleo de la antropología.

3. Persona y autopropiedad

Un intento contemporáneo de profundizar en la realidad personal se encuentra en el filósofo español Xavier Zubiri. Su obra filosófica se halla articulada en

22. La preocupación por el tema de la persona es creciente. Ejemplo de ello es el ya citado Congreso de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA): «*Dignidad personal, Comunidad humana y orden jurídico*», que publica sus actas en dos volúmenes, ed. Balmes, Barcelona 1994, que recogen las aportaciones de 106 ponentes.

torno a la noción de persona²³ y tiene de ella una honda concepción metafísica²⁴. La describe como «realidad en propiedad»²⁵ queriendo dar a entender que la persona, a diferencia de las cosas, tiene como suyas no sólo sus propiedades sino su propio carácter de realidad (de ser). La realidad humana es no sólo un simple sistema de notas que «de suyo» la constituyen, sino que es, ante todo y sobre todo, la realidad que **le es propia en cuanto realidad**. La diferencia radical que separa a la realidad humana de cualquiera otra forma de realidad es justamente el carácter de propiedad. Se trata de una propiedad en sentido constitutivo, que él denomina con el término «suidad» y también con el de «personei-dad». En palabras suyas:

«Ser persona, evidentemente, no es simplemente ser una realidad inteligente y libre. Tampoco consiste en ser sujeto de sus actos. La persona puede ser sujeto pero es porque es persona, y no al revés. También suele decirse que la razón formal de la persona es la subsistencia. Pero yo no lo creo: la persona es subsistente ciertamente,

23. En efecto, en 1959 dictó un curso oral *Sobre la persona*. Después de haberlo impartido como conferencias comenzó a redactarlo como libro. De ese propósito nació el artículo *El hombre, realidad personal*, publicado en 1963 (*El hombre, realidad personal*, en «Revista de Occidente», 2º época, n. 1, (1963) pp. 5-29.). Fue tal la importancia que en su pensamiento tuvo el configurar bien qué es el hombre en cuanto persona que, como es sabido, aquel curso y su posterior redacción le condujo a escribir el libro *Sobre la esencia*, que nació como una nota a pie de página a un tratado de antropología (Cfr. Introducción a *Sobre el hombre* de Ignacio Ellacuría, p. XX.).

24. Un amplio estudio sobre su concepción de la persona, sobre todo en sus aspectos relacionales, se puede encontrar en mi tesis doctoral de próxima publicación: *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, ed. Univ. Complutense.

25. ZUBIRI, Xavier, *La persona como forma de realidad: personei-dad*, en *Sobre el hombre*, Alianza editorial, Madrid 1986, p. 111.

pero lo es porque es suya. La suidad es la raíz y el carácter formal de la personeidad. La personeidad es inexorablemente el carácter de una realidad subsistente en la medida en que esta realidad es *suya*. Y si su estructura como realidad es subjetual, entonces la persona será sujeto y podrá tener caracteres de voluntad y libertad. Es el caso del hombre»⁶¹.

A mi modo de ver, en el camino hacia la consideración radical de la persona, la metafísica de Zubiri da un paso más allá que los filósofos de la subsistencia. Desde luego el descubrimiento de la subsistencia fue un gran hallazgo; colocar en la subsistencia el estatuto ontológico de la persona fue otro avance. Pero no hay que olvidar que los seres no humanos también tienen subsistencia: cada uno es un *suppositum*. Pues bien, Zubiri se ocupa de precisar cuál es la diferencia en el orden transcendental entre el cosmos y las personas. Una es esencia cerrada, las otras esencias abiertas. Aquella actúa porque es real, pero las segundas actúan teniendo en cuenta su momento de realidad que les corresponde en propiedad. Es decir, no sólo coloca en el plano transcendental la diferencia más notable entre las realidades personales de la que no lo es (el cosmos) sino que precisa cuál es la diferencia. La persona tiene su realidad (transcendental) en propiedad.

Esto puede suponer dar un avance en la concepción de la individualidad personal. Ésta, en el caso de las personas corporales, no se cifra sólo ni principalmente en la materia *signata quantitate*, sino en el acto de ser (o de realidad) que tiene en propiedad.

26. ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios*, o.c., p. 49.

■ 4. Personeidad y personalidad

Por otra parte, Zubiri, acierta a articular lo que la persona tiene de intransferible e intransferible con su relacionalidad o apertura estructural a los demás. Así afirma, por ejemplo,

«Cada hombre tiene en sí mismo, en su propio «sí mismo», y por *razón de sí mismo*, algo que concierne a los demás hombres. Y este «algo» es un momento estructural de *mi mismo*. Aquí **los demás** no funcionan como algo con lo que hago mi vida, sino **como algo que en alguna medida soy yo mismo**. Y sólo porque esto es así *a radice*, sólo por esto puede el hombre después hacer su vida «con» los demás hombres. El mí mismo «desde» el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí mismo respecto de los demás»²⁷.

Es decir, introduce la dimensión de apertura a los demás, que otros llamarían relacional, a nivel de estructura de la persona y, por tanto, constitutivo, de la cual se deriva posteriormente sus operaciones y sus relaciones concretas o empíricas que se dan en la vida concreta de una persona. Cuando los personalistas afirman por ejemplo que el yo se constituye en su relación con el tú, se podría pensar que la persona se reduce a relación porque no explican que haya nada previo. Parece que lo que afirman es que la persona se constituye en la relación. Si así fuera antes de las relaciones concretas la persona no sería. Pero esto no ocurre así si en el ser humano se distinguen dos planos: el constitutivo

27. ZUBIRI, Xavier, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza editorial, Madrid 1989, p. 251.

y el operativo. La persona es anteriormente a su actuación. Eso es lo que distingue Zubiri. Hablando, por ejemplo, de la convivencia, afirma:

«La convivencia no es simplemente una *interacción*. La interacción sería, en definitiva, algo si no extrínseco por lo menos sí consecutivo a cada uno de los entes que reaccionan entre sí; (...) Evidentemente no es el caso. La convivencia pertenece a la estructura de cada uno de los hombres. Es decir, el hombre convive esencialmente con los demás hombres, esto es, desde sí mismo»²⁸.

Otro momento en el que afirma que hay algo previo al actuar es al hablar de la libertad. Ésta que parece caracterizada ante todo como algo operativo está apoyada en una estructura ontológica²⁹.

Lo consecutivo, en definitiva, se apoya en el ser de otro. Y lo mismo lo operativo. Así refiriéndose a la persona afirma Zubiri: «ejecute o no sus acciones, la realidad humana es como realidad algo formalmente anterior a la ejecución»³⁰.

En este sentido, y refiriéndose concretamente a la persona es ilustrativa la diferencia que establece Zubiri entre lo que él llama *personeidad* y *personalidad*³¹.

La *personeidad* es lo más profundo, lo consti-

28. *Ibíd.*, p. 252.

29. ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios, o.c.*, p. 330: «Hay una cosa previa que es ser libre, anteriormente a todo ejercicio de libertad. Es justamente **«libertad en»**. El hombre es libre **«en»** la realidad en cuanto tal. Por ser justamente de aquella condición en virtud de la cual yo soy mío, me pertenezco a mí mismo y no a otra realidad».

30. ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios, o.c.*, pp. 48-49.

31. Estos dos conceptos usados a lo largo de su obra están más extensamente desarrollados en ZUBIRI, X., *Sobre el hombre, o.c.*, cap. IV: *La persona como forma de realidad: personeidad*, pp. 103-128 y cap. V: *La personalidad como modo de ser*, pp. 129-221.

tutivo. Lo dado como estructura, que posibilita la personalidad, que se desarrolla mediante la actividad. Así afirma:

«La vida en su decurso biográfico (...) sólo es personal por ser la vida de un viviente que ya es persona, esto es, que tiene carácter de personeidad. Personidad no es personalidad, pero sin personeidad sería imposible la personalidad. No basta con decir que mis actos son los míos, los de cada cual, porque sólo con ello ni tan siquiera se ha rozado a la persona. Personidad no es que mis actos sean míos, los de cada cual, sino que **mis actos son míos porque soy mi «propio» mí**, por así decirlo, esto es, porque previamente soy personeidad. **Persona es el «suyo» de la esencia abierta. Es un carácter transcendental**»³².

Por otra parte la personalidad se va formando a lo largo de la vida: «Si llamamos personeidad a este carácter que tiene la realidad en tanto que suya, entonces las modulaciones concretas que esta personeidad va adquiriendo es lo que llamamos personalidad. La personeidad es la forma de realidad; la personalidad es la figura según la cual la forma de realidad se va modelando en sus actos y en todo cuanto se va modelando en ellos. Añado esta última precisión porque la personalidad no está constituida por una serie de caracteres psíquicos (tonto, listo, tardo, irascible, introvertido, etc.). Todos estos caracteres pertenecen innegablemente a la personalidad, pero son personalidad no en cuanto caracteres psíquicos y orgánicos sino en tanto que determinan y modulan la forma de realidad, la per-

32. ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Alianza editorial, Madrid 1985 (1ª ed. 1962 en Moneda y Crédito), p. 505.

soneidad. La personalidad no es cuestión de psicología ni de antropología empírica, sino de metafísica»³³.

Esta diferencia entre personeidad y personalidad permite distinguir entre lo constitutivo y lo operativo. La personeidad está constituida por lo más profundamente ontológico, es la fuente más profunda del ser de hombre, la raíz de donde nace todo su actuar. Pues bien, en este sentido la personalidad tiene un carácter en cierto modo derivado: «Si llamamos personeidad a este carácter que tiene la realidad humana en tanto que suya, entonces las modulaciones concretas que esta personeidad va adquiriendo es lo que llamamos personalidad. La personeidad es la forma de realidad; la personalidad es la figura según la cual la forma de realidad **se va modelando en sus actos** y en cuanto se va modelando en ellos»³⁴.

Distinguiendo entre la personeidad y la personalidad ya no hay inconveniente en decir que el Yo se constituye en su relación con el tú, porque el Yo, consciente, está a nivel de personalidad. Sin embargo actúa porque tiene un ser constitutivo, anterior a la operación: esa es la persona en el sentido de personeidad.

El actuar es derivado de la personeidad. Eso no quiere decir que los actos humanos tengan poca importancia en el ser humano. Con ellos decide sobre su vida. Con ellos modula su propia personeidad. En ese sentido Zubiri afirmaba que «la personalidad no es cuestión de psicología ni de antropología empírica, sino de metafísica»³⁵. No, la personalidad es importante, pero tiene su raíz y fuente en la personeidad.


Estas consideraciones tienen importancia porque en este trabajo cuando hablemos de persona femenina

33. ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios*, o.c., pp. 49-50.

34. *Ibíd.*, p. 50.

35. *Ibíd.*

y de persona masculina lo haremos en el sentido de personalidad, es decir, desde aquellas estructuras ontológicas que configuran a la persona anteriormente a su actuar. Por otra parte, nos abren al tema de la comunión de personas, aspecto importante de la antropología personal que discurre en el plano operativo, pero que tiene un entronque en la personalidad.



La persona por su propia estructura ontológica tiende a la comunicación. Y la comunicación tanto intelectual como amorosa requiere pluralidad de personas. Como ha puesto de relieve Leonardo Polo «una persona única sería una desgracia absoluta»¹, porque la persona es capaz de darse² y el don requiere un destinatario. En efecto, «el problema fundamental del amor es la correspondencia, ya que hablando en absoluto, sin correspondencia el amor no existe»³. La persona, por su misma constitución, requiere pluralidad de personas.

Desde la perspectiva de la libertad Garay hace el

1. Cfr. POLO, Leonardo, *La coexistencia del hombre*, en *Actas de las XXV Reuniones Filosóficas* de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, t. 1, Pamplona, 1991 pp. 33-48.

2. Cfr. POLO, L., *Tener y dar*, en *Estudios sobre la Encíclica «Laborem exercens»*, BAC, Madrid 1897, pp. 222-230.

3. Cfr. POLO, L., *Tener y dar*, o.c., p. 228.



mismo planteamiento de la necesidad de la pluralidad. En efecto, las acciones de la libertad no tienen sentido si solamente existe una libertad solitaria. No tiene sentido que alguien hable si nadie le escucha. No tiene sentido el amor si no hay alguien a quien amar. La libertad pide pluralidad de libertades⁴.

Este enfoque encierra una gran novedad. Si la persona pide ontológicamente al menos otro, esto supone fundamentar la sociabilidad humana no tanto en la naturaleza, sino en la persona. Desde Aristóteles se ha venido sosteniendo que el hombre es social por naturaleza. Era la naturaleza, en cuanto común, lo que fundaba la comunidad y la sociedad humana, mientras que la persona, en razón de su incomunicabilidad parecía tender sobre todo a la individualidad⁵. Plantear la apertura social desde la persona supone una nueva y más profunda fundamentación de la apertura de cada persona a los demás.

■ 1. La persona como ser-con

Esta apertura intrínseca de la persona a los demás ha sido descrita por diversos autores como una propiedad constitutiva del ser (*esse*) mismo del hombre. La persona en su constitución más radical es apertura además de autopropiedad. Esa apertura, que tiene nombre de relación, no de substancia, se ha descrito con una preposición: «con».

4. Cfr. GARAY, Jesús (de), *Diferencia y libertad*, ed. Rialp, Madrid 1992, cap. VI y VII.

5. Cfr. GRACIA GUILLÉN, Diego, *Persona y comunidad. De Boecio a Santo Tomás*, en «Cuadernos salmantinos de filosofía», 11 (1984) pp. 100 y ss.

Fue Heidegger, quien habló del hombre como «ser-con»⁶. También Zubiri en sus primeros escritos utiliza la terminología heideggeriana de «ser-con» aplicada al hombre. Otros autores utilizan el término co-existencia para expresar lo mismo⁷.

Utilizando de un modo amplio el término «ser» para definir a la persona, afirma Zubiri que el «con», es uno de los caracteres ontológicos de la persona humana:

«Nos basta, de momento, con decir que la persona es el ser del hombre. La persona se encuentra implantada en el ser “para realizarse”. Esa unidad, radical e incommunicable, que es la persona, se realiza a sí misma mediante la complejidad del vivir. Y vivir es vivir con las cosas, con los demás y con nosotros mismos, en cuanto vivientes. **Este “con” es uno de los caracteres ontológicos formales de la persona humana en cuanto tal**, y, en su virtud, la vida de todo ser humano es, constitutivamente, “personal”»⁸.

Y como afirma poco más adelante:

«Existir es existir “con” —con cosas, con otros, con nosotros mismos—. Este “con” pertenece al ser mismo del hombre: no es un añadido

6. Efectivamente Heidegger titula el cap. IV de *Ser y Tiempo*: «El “ser en el mundo” como “ser-con” y “ser sí mismo”». El “uno” y en concreto el párrafo 26: «El “ser ahí con” de los otros y el cotidiano “ser con”». El ser-con es característica del ser-ahí, que es el hombre. Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Neomarius Verlag Tübingen, 1949, (1ª ed. 1927), pp. 114-129; trad. esp. por José Gaos: *Ser y Tiempo*, en FCE, Buenos Aires 1987, 6ª reimp., pp. 129-147.

7. Cfr. POLO, Leonardo, *La coexistencia del hombre*, a.c.

8. *En torno al problema de Dios*, en *Naturaleza, Historia y Dios*, o.c., p. 426.

suyo. En la existencia va envuelto todo lo demás en esta peculiar forma del "con"»⁹.

Esta primera apreciación de que el ser del hombre está modulado por el «con» intrínsecamente, se depura conforme al vocabulario, a medida que el pensamiento de Zubiri se va perfilando. En su obra *Estructura dinámica de la realidad*, escrita después de *Sobre la esencia*, aparece la misma idea, la estructura del «con» formando parte esencial de la estructura de la sustantividad humana. Así se afirma, constatando que la apertura humana se manifiesta de un modo evidente en el terreno de la acción, pero es así porque esa acción procede de las estructuras ontológicas del ser humano:

«El hombre ejecuta los actos de su vida con las cosas, con los demás hombres y consigo mismo. Este "con" (*con* las cosas, *con* los demás hombres, *con*-migo mismo) no es un añadido, una relación extrínseca que se añade al hombre en el ejercicio de su vida. Esto sería absolutamente quimérico. Es algo mucho más radical. El "con" es un momento formal de la misma vida, y por tanto de la sustantividad humana en su dinamismo vital. De la misma manera que la respectividad no es un añadido relacional a cada una de las cosas que están en respectividad, sino que es la estructura interna, intrínseca y formal de cada una de las sustantividades, análogamente el momento de "con" es un momento intrínseco y formal a la estructura de la vida, y por tanto del dinamismo humano en cuanto tal»¹⁰.

9. *En torno al problema de Dios*, en *Naturaleza, Historia y Dios*, o.c. p. 429.

10. ZUBIRI, Xavier, *Estructura dinámica de la realidad*, o.c., p. 225

El «con» es un momento intrínseco y formal de la estructura no solo de la vida sino de la misma sustantividad humana, porque es la estructura misma de la sustantividad humana la que hace que las cosas se relacionen con él de una determinada manera en su dinamismo vital.

Pues bien, ese «con» se refiere de un modo peculiar a las personas. La persona no sólo establece relaciones con las personas sino que ontológicamente está abierta a los demás, desde su mismo carácter personal.

2. Comunidad y comunión

Aunque se habla con cierta frecuencia de la comunión de personas, sin embargo, no se le ha dedicado un estudio de la envergadura que merece. Un autor que ha tratado el tema es Xavier Zubiri, que distingue entre dos maneras por las que puede discurrir lo que denomina «la versión del hombre a los demás»: la comunidad y la comunión.

La primera manera de estar vertidos a los demás es la que se refiere a los otros seres humanos en tanto que son otros; se trata de una alteridad meramente plural. A esto Zubiri lo denomina *comunidad*. Esa comunidad empieza por ser una comunidad mía. Después aparece una *pluralidad* en la que queda neutralizado mi propio carácter central: soy un «ego» como los demás y los demás como yo; se adquiere a una el carácter de *individualidad* del «ego» y el carácter de *colectividad* de los demás. Sólo dentro de esa colectividad es posible una relación interindividual. Aquí aparece también la idea de *solidaridad*: uno depende del otro. La colectividad puede también organizarse en forma de *institución*. Por tanto, pluralidad, colectividad e institu-

ción son las tres líneas fundamentales, según Zubiri, en las que puede discurrir la versión a los demás, en tanto que otros¹¹.

Pero existe, según Zubiri, además, otra dimensión de cómo afectan los otros a mi realidad. Esta vez la versión a los demás se dirige a no la comunidad con otros individuos, sino a su carácter de persona. Además de la *comunidad*, que es la versión a los demás en tanto que otros, existe otra versión que se da hacia los demás, pero no en tanto que otros, sino en tanto que personas. Esa otra dimensión la llama *comuni3n* y da lugar a la comuni3n de personas.

Como personas los individuos no se organizan, se compenetran: ya no es mera comunidad, sino *comuni3n*. Esa referencia a los demás modifica la realidad de cada uno. La comuni3n se da fundamentalmente en la *familia y en la amistad*.

La unidad intrínseca de estas dos formas de versi3n a los demás, la comunidad y la comuni3n es, en opini3n de Zubiri, «lo que de una manera integral puede y debe llamarse la sociedad humana»¹².

En este trabajo nos interesa saber lo relativo a este tipo de versi3n que realizan las persona en cuanto personas.

En esta relaci3n «al mantenerse como personas, esto es, como realidades relativamente absolutas, entonces los hombres tienen un tipo de unidad superior a la mera sociedad: es la “comuni3n personal” con las otras personas en tanto que personas»¹³.

11. Cfr. ZUBIRI, Xavier, *El hombre, realidad social*, en *Sobre el hombre*, o.c., pp. 268-269.

12. ZUBIRI, Xavier, *El hombre, realidad social*, en *Sobre el hombre*, o.c., p. 270.

13. ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente/Inteligencia y realidad*, Alianza editorial, Madrid 1980, p. 214.

■ 3. Formas de compenetración

¿Qué tipo de unidad se crea cuando las personas se tratan en cuanto personas?, ¿en qué se basa ontológicamente esa comunión? ¿Qué tipo de realidad se comparte? Zubiri no ha hecho un tratamiento ordenado y sistemático en lo que se refiere a la comunión de personas. Fundamentalmente describe y constata: «Como personas los individuos no se organizan, se compenetrán: ya no es mera comunidad sino comunión»¹⁴.

Ahora bien, ¿en qué consiste exactamente la compenetración? Zubiri sigue constatando: «Lo que constituye la dimensión lineal formal, donde se inscribe todo el problema, no es en la adición numérica ni en la organización, es la mayor o menor *distanciación*. La colectividad desconoce las distancias. Las personas empiezan por ser nuestros próximos, nuestros *prójimos*. Y sin que coincidan formal ni materialmente la distancia y la compenetración, sin embargo, la compenetración se constituye en la línea de la distancia»¹⁵.

Por otra parte, la compenetración puede tener una forma positiva o negativa: «Puede llegar a la culminación en que las personas se compenetren en forma positiva o negativa, que por muy negativa que sea, lo es de compenetración; se compenetran aún en el caso en que dos personas dicen: “nosotros no tenemos nada que ver entre nosotros”, pues ya en el nosotros está la implicación. El no tener nada que ver entre sí es el modo deficiente de la distanciación, que no es la mera ausencia de las demás personas, sino el modo aversivo a diferencia de la compenetración atractiva, que es el

14. ZUBIRI, Xavier, *El hombre, realidad social*, en *Sobre el hombre*, o.c., p. 269.

15. *Ibidem*, pp. 269-270.

modo positivo de interpenetración personal, cosa muy distinta de una organización en colectividad. De la misma manera que la escisión entre los individuos se da dentro de la colectividad, **la escisión entre el yo y el tú se da en la línea del nosotros**; de un nosotros entendido como una distanciación monádica, porque como mera diferenciación monádica cada cual es cada cual»¹⁶.

La compenetración se constituye en la línea de la distancia, fundamentalmente de la proximidad. Como se ha visto en la persona la realidad funciona en tanto que suya. Por tanto en la compenetración de la comunión de personas se ha de compartir la misma realidad o al menos una realidad común solo a las personas que participan en dicha comunión. Zubiri no lo dice. La opinión de Buber, por ejemplo, es que se comparte una realidad común a los dos, que él denomina «**entre**».

Sin embargo al traer a colación, como vamos a hacer, textos de algunos personalistas nos quedaremos a un nivel de descripción fenomenológica, pues ellos no alcanzan aún el nivel metafísico. Dice Buber: «Un ser busca a otro, como este otro ser concreto, para comunicar con él en una esfera común a los dos, pero que sobrepasa el campo propio de cada uno. Esta esfera (...) la denomino la esfera del **entre**. Constituye una proto-categoría de la realidad humana, aunque es verdad que se realiza en grados muy diferentes»¹⁷.

Como ejemplos donde se da la compenetración Buber aporta varios: «Una conversación de verdad (...) que es del todo espontánea, pues cada uno se dirige directamente a su interlocutor y provoca en él una res-

16. *Ibíd.*, p. 270.

17. BUBER, Martín, *¿Qué es el hombre?*, FCE, México 1949; primera edición en hebreo 1942, p. 147.

puesta imprevista), una verdadera lección (es decir, que no se repite maquinalmente, para cumplir, ni es tampoco una lección cuyo resultado fuera conocido de antemano por el profesor, sino una lección que se desarrolla con sorpresas por ambas partes), un abrazo verdadero y no de pura formalidad, un duelo de verdad y no una mera simulación»¹⁸.

En todos esos casos se comparte una realidad común sólo a las personas que están en comunión: «En todos esos casos, **lo esencial no ocurre en uno y otro de los participantes** ni tampoco en un mundo neutral que abarca a los dos y a todas las demás cosas, **sino**, en el sentido más preciso, **“entre” los dos**, como si dijéramos, **en una dimensión a la que sólo los dos tienen acceso**. (...) Cuando yo y otros “nos pasamos el uno al otro” (...) queda un resto, un como lugar donde las almas cesan y el mundo no ha comenzado todavía, y este resto es lo esencial»¹⁹.

La compenetración en una misma realidad, o al menos en una realidad común sólo a dos o a pocos más, sería el fundamento de todas las experiencias que resaltan los pensadores personalistas, hablando del Yo-Tú, según las cuales se advierte que determinada o determinadas personas —ellas y no otras—, han penetrado tan profundamente en la intimidad propia, que ya uno no sería él mismo sin esa impronta que el otro ha dejado en él.

Gabriel Marcel lo describe con las palabras de tener un sólo ser. Así afirma: «*Avec moi*”: démonos cuenta del valor metafísico de esta expresión, que ha sido rara vez reconocida por los filósofos, y que no corresponde ni a una relación de inherencia ni de inma-

18. *Ibidem*, p. 148.

19. *Ibidem*.

nencia, ni a una relación de exterioridad. Será la esencia —me veo obligado a usar aquí la palabra latina—, de un “*co-esse*” auténtico, es decir, de una intimidad real que se preste al análisis de una reflexión crítica»²⁰.

El mismo Marcel describe en otro lugar que hay algunas relaciones que no se borran de la propia intimidad: «Pero la experiencia honradamente interrogada nos obliga a constatar el hecho paradójico de que cuanto más sepa preservar esta intimidad conmigo mismo, más capaz soy de tomar realmente contacto con mi prójimo, no con un otro despersonalizado del que temo la censura o las bromas, sino con tal ser determinado, que he encontrado en una hora precisa de mi vida, y que ha entrado en mí para no salir más, incluso aunque no le vuelva a ver, en el universo personal que es como mi envoltura viviente, mi biosfera espiritual y que puede ser llevaré en mi muerte»²¹.

Estos autores coinciden en afirmar que lo que se describe ahí no son sólo vivencias, sino que se trata de algo con un hondo fundamento ontológico, aunque ellos no aciertan a pasar a ese nivel. En palabras de Buber: «Lo que ocurre en esos casos no está al alcance de los conceptos psicológicos porque se trata de algo óntico. (...) En una gran nutrida escala que va desde sucesos menores, que ofrecen una presencia fugaz... hasta el patetismo de la tragedia pura... **La situación dialógica es accesible sólo ontológicamente.** Pero no arrancando de la óptica de la existencia personal ni tampoco de las dos existencias personales, sino de aquello que,

20. MARCEL, Gabriel, *Position et aproches concrètes du Mystère ontologique*, ed. L. Vrin, Paris 1949, p. 82. Existe trad. española de José Luis Cañas, ed. Encuentro, Madrid 1987.

21. MARCEL, Gabriel, *Homo viator*, ed. Montaigne, Paris 1945, p. 181.

transcendiendo a ambas, se cierne “entre” las dos. En los momentos más poderosos de la dialógica, en los que, en verdad, la sima llama a la sima, se pone en evidencia que **no es lo individual ni lo social sino algo diferente lo que traza el círculo en torno al acontecimiento. Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el “filo agudo” en el que el Yo y el Tú se encuentran se halla el ámbito del entre**»²².

Esto es así de tal forma que existen personas concretas a las que uno lleva dentro, viven en la intimidad personal, y se les tiene constantemente o, al menos muy frecuentemente, presentes. Aquí tiene su raíz el comienzo del enamoramiento, que es un sentimiento que puede surgir espontáneo, pero que sólo se hace profundo con el consentimiento y con la donación efectiva a esa persona.

El «vivir-para» esas personas es lo que da sentido a la vida y si hubiera una persona que careciera de todas esas relaciones personales se podría decir que su vida no tiene sentido.

La compenetración, que fundamentalmente se da en el amor sexual y llega hasta determinadas formas de amistad²³, abarca todos los lazos familiares. En efecto «Ahí si que está en su lugar la *familia* como ámbito de proximidad de personas compenetradas, sobre el cual se va inscribiendo a lo largo del tiempo, de un modo positivo y negativo, la impresión de la realidad de las personas»²⁴. No cabe duda de que es en la familia

22. BUBER, Martín, *¿Qué es el hombre?*, o.c., p. 149.

23. En palabras de Zubiri «la unión de las personas, como compenetración de personas no se realiza sólo en el amor sexual. Puede adoptar formas como la amistad» ZUBIRI, Xavier, *El hombre, realidad social*, en *Sobre el hombre*, o.c., p. 270.

24. *Ibidem*.

donde se establecen los primeros y los más profundos y duraderos lazos que vinculan a las personas.

■ 4. Dinamismo de la compenetración

Buber, como es característico de los personalistas, describe el «encuentro» entre personas, que es principio de la compenetración²⁵, y las características de esa reciprocidad en dar y aceptar. En palabras suyas: «El ser humano recibe, y no recibe un “contenido”, sino una presencia, una presencia como fuerza. Esta presencia y esta fuerza encierran tres realidades inseparablemente, y ello sin embargo de tal modo que podríamos considerarlas como separadas en tres. *En primer lugar, la total plenitud de la reciprocidad real, del ser aceptado, del estar compenetrado.* Sin que pueda precisarse de algún modo cómo se ha producido aquello con lo que uno se ha compenetrado, y sin que el estar compenetrado le facilite a uno de algún modo la vida: hace la vida más difícil, pero la hace más cargada de sentido. *En segundo lugar, la inexplicable*

25. «El momento del encuentro no es una “vivencia” que se excita en el alma receptiva y se redondea felizmente. En el encuentro algo le ocurre al ser humano. A veces es como un soplo, a veces como un combate de boxeo, no importa: ocurre. El ser humano que surge del acto esencial de la realización pura tienen en su ser un plus, un acontecimiento del que antes no tenía noticia, y cuyo origen no sabría designar correctamente. (...) La realidad es que recibimos lo que antes no teníamos, y que lo recibimos de tal modo que sabemos que ello nos ha sido dado. (...) Del mismo modo que ninguna prescripción puede conducirnos al encuentro, del mismo modo ninguna prescripción nos saca fuera del encuentro. Así como para ir-al-encuentro sólo se necesita la aceptación de la presencia, así también en un nuevo sentido para salir-del-encuentro. Así como se accede al encuentro con el simple Tú en los labios, así se le abandona con el Tú en los labios para ir al mundo». BUBER, Martín, *Yo y tú*, trad. Carlos Díaz, Caparrós editores, Madrid 1993, Tít. or.: *Ich und Du* 1923, epílogo 1957, pp. 100-102.

confirmación del sentido. Ese sentido queda autenticado. Nada, nada en absoluto puede ya ser sinsentido. La pregunta por el sentido de la vida ya no está allí. Pero, si estuviera, no se podría quizá responder. No sabes mostrar el sentido, no sabes determinarlo; no tienes ninguna fórmula, no tienes imagen alguna de él. Y sin embargo es para ti más cierto que las sensaciones de tus sentidos. Este sentido revelado y oculto, ¿qué pretende al menos de nosotros, qué solicita de nosotros? No quiere ser explicado —nosotros no podemos tal cosa—, sólo quiere ser actualizado por nosotros. *En tercer lugar*, este **sentido** no es el sentido de “otra vida”, sino el **de nuestra vida**, no el sentido de un “allende”, sino el de éste nuestro mundo, y quiere ser confirmado por nosotros en esta vida, en este mundo (...) Su garantía no quiere ser encerrada en mí, sino a través de mí ser manifestada al mundo (...) cada cual puede acreditar el sentido recibido sólo con la singularidad de su ser y en la singularidad de su vida»²⁶.

La comunión cubre las necesidades radicales del hombre, entre las que Zubiri señala al menos cuatro: ayuda, educación, convivencia social y compañía. La relación entre las personas tiene otras leyes diversas de la relación con las cosas, y cuanto más personales sean las relaciones —es decir, cuando el otro es tratado como ésa persona única e insustituible—, más se distancia del modo de tratar a las cosas. En este sentido habría que analizar el significado del dar-aceptar, de la entrega-acogida, en las relaciones de comunión personal. Cuando una persona se da a otra le da algo más que una cosa que se pueda medir o valorar. En la comunión

26. BUBER, Martín, *Yo y tú*, o.c., pp. 101-102.

se entregan y se aceptan las personas. Y en ese sentido el dar y el aceptar tienen la misma categoría. Así se expresa, por ejemplo, Juan Pablo II al hablar de la hermenéutica del don de la persona: «el donar y el aceptar el don se compenetran, de tal manera que el mismo donar se convierte en aceptar, y el aceptar se transforma en donar»²⁷.

La comunión es siempre acción y reacción, llamada y respuesta al mismo tiempo. Es desinteresada en sí misma, es decir no tiene más objetivo que la otra persona en cuanto que es ella misma. Por eso se acepta como un fin en sí, amándola y estimándola considerando que vale la pena dar la vida por ella. La comunión consiste precisamente en confirmarse y afirmarse mutuamente en la existencia como personas.

Confirmar a alguien en su ser personal significa aceptarlo en su libre individualidad e igualmente en su entrega, a través de la cual cada uno alcanza la realización de sí mismo, sin perseguirla directamente. Si una persona confirma a otro en su existencia como persona, entonces se encuentra en condiciones de aceptar la libre entrega del otro, y entonces se da una entrega recíproca y también una recíproca aceptación del don de la persona que el otro hace de sí mismo. Por eso ha de ser mutua también la disposición de recibir. Así la receptividad, junto a la entrega, aparece como otro elemento constitutivo de la comunión, que tiene efectos positivos en las dos direcciones. Pues al recibir se enriquece uno, se fortalece y hace feliz al otro, ya que el ser aceptado es uno de los mayores dones que se le puede hacer a una persona. Por eso el acoger también es una actitud activa, que está en función de la profundización de la

27. JUAN PABLO II, Audiencia general, 6.II.80, n. 4, en *Varón y mujer, o.c.*, p. 121.

actividad del otro. En efecto, sólo se puede entender la aceptación reconociendo en ella una manera especial de actividad, de expresión y de creatividad.

5. La hermenéutica del don

Describiendo las relaciones entre el primer varón y la primera mujer en el paraíso describe Juan Pablo II: «Al varón se le ha asignado, “desde el principio” la función de quien sobre todo recibe el don. La mujer está confiada “desde el principio” a sus ojos, a su conciencia, a su sensibilidad, a su “corazón”; él, en cambio, debe asegurar, en cierto modo, el proceso mismo del intercambio del don, la recíproca compenetración del dar y recibir en don, la cual, precisamente a través de su reciprocidad, crea una auténtica comunión de personas»²⁸.

El intercambio recíproco en el que consiste la comunión de personas, dentro de la relación conyugal, es descrito con las siguientes palabras:

«Si la mujer es aquella que ha sido “dada” al varón, éste, por su parte, al recibirla como don en la plena realidad de su persona y feminidad, por eso mismo la enriquece, y al mismo tiempo también él mismo se enriquece no sólo mediante ella, que le dona su propia persona y feminidad, sino también mediante la donación de sí mismo. La donación por parte del varón, en respuesta a la de la mujer, es un enriquecimiento para él mismo; en efecto, así se *manifiesta como la esencia específica de su masculinidad que, a través de la reali-*

28. *Ibidem*, n. 6.

*dad del cuerpo y del sexo, alcanza la íntima profundidad de la "posesión de sí", gracias a la cual es capaz tanto de darse a sí mismo como de recibir el don del otro. El varón, pues, no sólo acepta el don, sino que a la vez es acogido como don por la mujer, en la revelación de la interior esencia espiritual de su masculinidad, juntamente con toda la verdad de su cuerpo y de su sexo. Al ser aceptado así, se enriquece por esta aceptación y acogida del don de la propia masculinidad. A continuación, esta aceptación, en la que el varón se encuentra a sí mismo a través del "don sincero de sí", se convierte para él en fuente de un nuevo y más profundo enriquecimiento de la mujer con él. **El intercambio es recíproco**, y en él se revelan y crecen los efectos mutuos del "don sincero" y del "encuentro de sí"»²⁹.*

Es cierto que ese darse y ser aceptado forman parte de unas relaciones que son difíciles de expresar. Son quizá los poetas los que han descubierto la esencia y la dificultad de esa donación, de las que son expresión los regalos. Así, por ejemplo, se expresa Pedro Salinas:

¿Regalo, don, entrega?
 Símbolo puro, signo
 de que me quiero dar.
 ¡Que dolor separarme
 de aquello que te entrego
 y que te pertenece
 sin más destino ya
 que ser tuyo, de ti

29. *Ibíd.*

mientras que yo me quedo
 en la otra orilla, sólo,
 todavía tan mío!
 ¡Cómo quisiera ser
 eso que te doy
 y no quien te lo da!³⁰.

Por otra parte, la compenetración a la que llegan las personas en comunión es un modo de conocimiento, afirma Zubiri en otro lugar. La compenetración es un modo de experiencia. Aquella que consiste no en hacer que la cosa nos muestre su índole propia por una provocación nuestra, sino que consiste «en el intento de asistir, por así decirlo, a la visión de lo real lograda desde su propia interioridad»³¹. Esta forma de experiencia no es viable en la forma de realidad que es meramente material de un átomo o de una molécula, pero sí es posible y real tratándose de realidades vivas y sobre todo de realidades humanas.

«Este asistir se funda en una instalación del experienciador en lo experiencial: es lo que llamo *compenetración*. La vida en general, y sobre todo la vida humana, se somete a probación física de la realidad no sólo como hecho experimental sino también como realidad en compenetración. Naturalmente no se trata de una penetración física, pero sí de estar compenetrado con aquello de que se hace experiencia. Es lo que se expresa al decir, por ejemplo, que una persona ve por los ojos de otra. Es una especie de *perikhóresis*, no de realidad pero sí de modos de actuar, y de conducirse. Difícil operación: siempre se corre el riesgo de proyec-

30. SALINAS, Pedro, *La voz a ti debida*, en *Poesía*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 42.

31. ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia y Razón*, Alianza editorial, Madrid 1983, p. 249.

tar sobre lo experienciado la índole misma del experienciador. Pero como quiera que sea, es un auténtico modo de intelección racional, un auténtico modo de probación física de realidad. La comprobación es un riguroso modo de experiencia. No es ciertamente experimento, pero sin excluir el experimento, la compenetración actualiza mundanalmente lo real en la intelección del experienciador. **No hay mejor conocimiento de una persona que el que se logra estando compenetrado con ella.** Y esto se extiende a todas las dimensiones de la vida humana»³².

Después de hablar de la habitud de comunidad y de la de comunión podríamos preguntarnos cuál de las dos es más necesaria o mejor, más específica del hombre. Con palabras de Buber, el gran personalista:

«el hecho fundamental de la existencia humana es el **hombre-con-el-hombre**», es decir, los encuentros personales que dan lugar a la compenetración. Al servicio de ello está precisamente el resto de las asociaciones sociales del hombre (...). El hecho fundamental de la existencia humana no es ni el individuo en cuanto tal ni la colectividad en cuanto tal. Ambas cosas, consideradas en sí mismas, no pasan de ser formidables abstracciones. El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones con otros individuos; la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica con vistas a unidades de relación. **El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre-con-el-hombre.** Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre entre ser y ser

32. ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia y Razón*, o.c., pp. 249-250.

algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza. El lenguaje no es más que un signo y un medio, toda obra espiritual ha sido provocada por ese algo»³³.

6. Estructura de la comunión

Ahora bien, trascendiendo el plano fenomenológico, ¿en qué consiste metafísicamente hablando la comunidad y la comunión? Ese es el problema.

Para Zubiri la versión a los demás tanto en su dimensión de comunidad como de comunión consiste metafísicamente en una «habitud», especie de hábito entitativo³⁴, que Zubiri describe en diversos lugares como un modo ontológico de enfrentarse con otras realidades. Por eso esas relaciones humanas no son simplemente relaciones extrínsecas, sino que cuentan en el hombre con una «habitud» intrínseca que las hace posibles.

En este sentido es especialmente importante el texto de Zubiri que ya ha sido anteriormente comentado: «cada hombre tiene en sí mismo, en su propio “sí mismo”, y por *razón de sí mismo*, algo que concierne a los demás hombres. Y este “algo” es un momento estructural de *mí mismo*. Aquí **los demás** no funcionan como algo con que hago mi vida, sino **como algo que en alguna medida soy yo mismo**. Y sólo porque esto es así *a radice*, sólo por esto puede el hombre después

33. BUBER, Martín, *¿Qué es el hombre?*, o.c., pp. 145-146.

34. «El nexa formal de la sociedad humana es una *habitud*, un hábito “entitativo” de mi realidad en orden a la alteridad en tanto que real» (ZUBIRI, Xavier, *El hombre, realidad social*, en *Sobre el hombre*, o.c., p. 259.). Es una cualidad entitativa, que cualifica intrínsecamente mi realidad sustantiva. **El hombre está real y físicamente modulado por los demás.**

hacer su vida “con” los demás hombres. El mí mismo “desde” el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí mismo respecto de los demás»³⁵.

Las relaciones que se establecen en la vida están posibilitadas por una estructura intrínseca, que constituye la realidad misma de la persona.

La convivencia, en el caso de la comunión, se dirige a los demás hombres en cuanto personas. En este caso «las personas se hallan en una *habitud* distinta»³⁶ a la que fundamenta la comunidad —afirma Zubiri—, aunque no precisa su naturaleza: «Se compenetran o no se compenetran, son sus prójimos o no lo son. Por emplear una palabra de la misma raíz, llamaba a esta dimensión *comunión*. En la comunión de personas no se trata simplemente de que haya muchos hombres en forma de colectividad; es decir, no se trata de que sean meros «cada cual», sino de un *nosotros*, *tú* y *yo*. En el *tú* y en el *yo* no se expresa únicamente lo que hay en la colectividad, a saber, otros como *yo*, sino otros que *yo*, la opacidad radical de cada uno respecto a los demás»³⁷.

Respecto a si la *habitud* que posibilita la comunión de personas es sede de algún poder diferente a la socialidad, Zubiri habla del poder de la **compañía** y de la fuerza de la **irradiación** como concreción de la **ejemplaridad**: «El hombre, por lo que respecta a la línea de la comunión, tiene que encontrarse con una forma distinta de poder. Es el poder de las demás personas con quienes convive. A ese poder le llamaré genéricamente *compañía*. La *compañía* no es un mero estado vivencial; tampoco es una función meramente

35. ZUBIRI, Xavier, *Estructura dinámica de la realidad*, o.c., p. 251.

36. *Ibidem*, p. 273.

37. *Ibidem*, pp. 273-274.

física de la realidad de mi persona en tanto que participante de la vida personal de otro. En cierto modo la fuerza de la compañía es la *irradiación*. Es uno de los casos en los cuales una cierta causalidad ejemplar cobra carácter físico. Era necesario apuntar a la dimensión del poder, para haber podido comprender en qué puede consistir el carácter físico de la mera ejemplaridad. Los antiguos decían que las palabras indican y los ejemplos arrastran. La ejemplaridad no consiste en que hay un modelo, un paradigma; la ejemplaridad tiene un poder positivo de irradiación, en lo que consiste el carácter poderoso de la ejemplaridad»³⁸.

Este poder, que se deriva de la habitud de la «comuni3n», est1 enraizado en la misma realidad humana, que supone una apertura a los dem1s. Esa apertura tiene diversas dimensiones. En primer lugar est1 la filiaci3n. Cada persona se abre a la vida gracias a sus padres.

Sin embargo, ese pertenecer los dem1s a la estructura del s3 mismo, no tiene solamente un car1cter diacr3nico seg1n el cual procede de sus progenitores. Esto es as3 pero no es s3lo eso. La persona, tambi3n sincr3nicamente considerada, lleva dentro de s3 a los dem1s. En primer lugar a sus padres, porque la filiaci3n es una relaci3n que adem1s de significar el origen establece lazos perdurables. Pero adem1s de los progenitores, est1n las relaciones que cada persona establece por propia iniciativa. Y en esas relaciones libremente establecidas la persona tiene una determinada forma seg1n la cual se comporta. Ah3 se puede descubrir una nueva dimensi3n intr3nseca de la apertura personal. En efecto, cada persona es algo m1s que hijo. Es tambi3n padre o madre, al menos como posibilidad.

38. *Ib3dem*, p. 322.

Se recoge aquí lo que Zubiri denomina como constitución filética del hombre: el hecho de que la persona pertenezca a un *phylum*, a una especie. Esas relaciones son posibles debido a una estructura constitutiva que configura a la persona desde su raíz.


Siendo el objetivo de este trabajo el profundizar en estructura ontológica de la condición sexuada cobra una especial importancia el ámbito familiar. En efecto, las relaciones peculiares entre varón y mujer son las que dan inicio a la compenetración familiar. La comunión de personas que se establece en la familia descansa en primer lugar en la comunión de personas que se establece en el matrimonio entre un varón y una mujer.

Pues bien, las relaciones familiares forman un abanico de relaciones alrededor de la conyugalidad que van desde la paternidad y la maternidad hasta la filiación y la fraternidad. Todas ellas se entretajan combinandó la diferencia entre varón y mujer. En efecto, no es exactamente lo mismo ser madre que padre, ni las relaciones madre-hijo o madre-hija, padre-hijo o padre-hija, hermano-hermana.

Entre varón y mujer hay diferentes tipos de relación familiar o de amistad. Entre ambos se da una relación fundamental que tiene siempre la misma estructura y cuya estructura nos interesa descubrir. ¿Cómo denominar esta relación básica que subyace a todas las relaciones varón-mujer? Aquí voy a denominarla relación sponsal, tomada en un sentido genérico³⁹. Esta


39. De un modo similar a como en las Audiencias de Juan Pablo II se habla de un modo genérico al significado sponsalicio del cuerpo humano, que tiene fundamentalmente dos manifestaciones: 1) el ser capaz de expresar el amor y 2) la capacidad y la profunda disponibilidad para la afirmación de la persona. Cfr. el prólogo a las Audiencias de Juan Pablo II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, o.c., pp. 19-21.

relación estructural no se identifica con la relación conyugal sino que se especifica en multitud de relaciones. No es lo mismo el amor conyugal, que el maternal o paternal, que la filiación, la fraternidad o la amistad, y todos estos ámbitos están modulados por la feminidad o la masculinidad, cuando los protagonistas de esa relación son un varón y una mujer.



La apertura estructural que tiene cada persona a los demás en una primera dimensión podría denominarse **filiación**. La persona humana no es sola porque procede de otros. Históricamente, al menos en los tiempos medievales, la apertura de la persona se consideró desde la perspectiva diacrónica, es decir, desde el punto de vista del origen: la persona recibe la naturaleza de otros. Recuérdese la definición de persona aportada por Ricardo de San Victor.

Rescatando algunas de las sugerencias que Zubiri abre a la antropología, citamos el siguiente texto: «Tratándose de los entes finitos es fácil observar que todos los hijos de todas las generaciones reproducen no sólo la unidad abstracta de su especie, sino en cierto modo la unidad concreta de su común progenitor. Por esto, en virtud de ser, cada ser vivo está triplemente unificado: ser es unidad ante todo consigo mismo, el ser es en definitiva intimidad metafísica; ser es además unidad de relucencia con su progenitor, es unidad de origen; ser



es, finalmente, unidad de todos los individuos de su especie y hasta en su generación; **por su propio ser cada ente está en comunidad**. En esta articulación entre *intimidad, originación y comunicación* estriba la estructura metafísica última del ser. El ser es el ser de *sí mismo, el ser recibido y el ser en común*»¹.

En efecto la persona además de ser incomunicable por tener un núcleo sustantivo que le pertenece en propiedad, eso es lo Zubiri denomina **intimidad**, o **sí mismo**, es a la vez una **realidad originada**. En este sentido su realidad es recibida. La persona humana en una de sus dimensiones constitucionales más profundas es hijo. Con otras palabras se puede decir que tiene una estructura familiar. Estructura familiar porque recibe su realidad de unos progenitores, en plural, que son su padre y su madre. Cada persona dice en sí misma otras dos personas: aquellas que le han traído a la realidad. En tercer lugar se halla la apertura a los demás, la **comunicación** con el resto de las personas con las que está en comunidad.

Una mayor profundización en el aspecto intrínsecamente relacional de la persona y en la condición sexuada reclama, por tanto, un mejor conocimiento de las relaciones familiares que tienen su anclaje en estructuración misma de la persona. El profesor Polo viene diciendo desde hace un tiempo que la filiación es una característica transcendental de la persona. Ser hijo es algo que configura a la persona en su más íntima radicalidad².


Sin embargo descubrir la filiación como consti-

1. ZUBIRI, Xavier, *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, en *Naturaleza, historia y Dios*, o.c., p. 475.

2. POLO, Leonardo, *El hombre como hijo*, en CRUZ CRUZ, J. (Ed.), *Metafísica de la Familia*, Eunsa, Pamplona 1995, pp. 317-325.


tutiva del ser-con humano, no habla aún de una diferencia sexual dentro de la realidad misma, porque en cuanto hijos varones y mujeres no se distinguen. Todos igualmente proceden de sus padres. Lo que es evidente es que la persona humana no se agota en la consideración de la filiación. La persona humana es hijo, pero es algo más que hijo. Ahí entraría la diferenciación sexual. Ahora bien, esa diferencia intrínseca habrá que abordarla desde esa otra perspectiva.

Sin embargo es indudable que la diferencia sexual está relacionada con la filiación porque todo hijo hace referencia a un padre y a una madre. Y la paternidad y la maternidad también son dimensiones constitutivas de la relacionalidad de la persona.



La persona humana es algo más que hijo. Y en ese algo más tiene también una estructura familiar. La persona humana, además de ser hijo tiene a su vez la posibilidad de transmitir la vida. En ese caso tiene la capacidad de ser padre o madre. La apertura del *phylum* tiene una distinción que está enclavada en la misma apertura de la persona hacia los demás. La apertura que supone la transmisión de la vida supone una diversidad en las aportaciones originantes. La vida no se transmite en solitario. Se transmite siempre en colaboración con otro. Y ese otro es, tiene que ser, relativamente diferente a uno mismo: sólo la complementariedad surgida de esa diferencia produce la fecundidad.

Esta relación entre dos personas que en común transmiten la vida a una nueva persona tiene que ver con la apertura fundamental humana que lleva a la acción en común. En el fondo ontológico más íntimo del ser humano se articulan la *incomunicabilidad* y la co-



municación. Esa incomunicabilidad se plasma en la propiedad en que cada ser tiene de su propia realidad. Y la comunicación, también ontológica, supone una apertura íntima de colaboración, que ha de tener su plasmación de alguna manera en las estructuras ontológicas. Dicho con las palabras de Zubiri que acabamos de citar, la estructura metafísica última de la persona humana «estriba en la articulación entre *intimidad*, *originación* y *comunicación*».

Después de haber hablado de la comunión de personas parece conveniente abordar la cuestión del amor entre varón y mujer, que tiene como fruto la fecundidad, una fecundidad que se apoya en la comunión de personas, porque como ya se ha constatado que la comunión de personas se realiza fundamentalmente en el ámbito del amor sexual.

Si en el amor sexual se da una comunión de personas, esto supone que la unión entre un varón y una mujer no se realiza sólomente ni fundamentalmente en la relación genital, sino en el ámbito personal. La sexualidad humana requiere la unión de las personas en el amor.

■ 1. Amor sexual y amistad

Existe una diferencia entre el amor sexual y la amistad. La amistad puede que una a dos personas que lleguen a compartir sus vidas, pero ordinariamente los amigos muy a su pesar quizás, por tener vidas con derroteros diferentes, se tienen que separar. Esto pasa entre hermanos y también entre padres e hijos, muchas veces. En efecto, el destino de los amigos y el de los hijos no es común. Sin embargo en una de las formas del amor sexual, aquel que acoge por definición la ex-

presión corporal específica de la sexualidad, el amor conyugal, se comparte por definición la vida.

Por otra parte habría que hacer una diferencia entre la amistad entre dos varones o dos mujeres y la amistad, difícil pero posible, entre un varón y una mujer. En todas las relaciones varón-mujer hay que considerar el papel que juega la estructura íntima de la persona misma, del sí mismo. Es evidente que dos amigos no tienen por qué tener una estructura personal diferente. En efecto, la amistad puede ser y es la mayor parte de las veces, entre dos varones o entre dos mujeres. El problema se plantea fundamentalmente cuando la amistad o el amor se plantea entre varón y mujer, también entre paternidad y maternidad, donde la persona, además de tener una esencia filética común tiene también sus diferencias.

Ahora nos preguntamos: ¿éstas diferencias de la condición sexuada de la persona humana tienen alguna repercusión? Desde luego entre varón y mujer es posible una unidad mayor que la que se da entre personas del mismo sexo. Una unidad mayor en el sentido de que de esa unidad se puede derivar una fecundidad que sólo es posible entre personas heterosexuadas. Esto, que se puede trasladar también a otros ámbitos, está claro en el terreno de la procreación. La procreación supone el juego de dos personas, de dos cuerpos, que en parte son distintos.

■ 2. El juego de la diferencia

Estas diferencias se pueden ilustrar fenomenológicamente observando el modo diferente de ejercitar la paternidad y la maternidad. Esa relación que hay entre ellos que tiene sus manifestaciones en todos los cam-

pos, en la generación se hacen «visibles» porque tienen una expresión corporal¹.

La maternidad, por ejemplo, es una articulación peculiar y singular de la generación. Se trata de una relación distinta pero inseparable de la paternidad. La maternidad está unida a la feminidad como la paternidad lo está a la masculinidad. En los dos casos se trata de una relación recíproca. Pero así como la relación feminidad-masculinidad no parece decir en sí misma relación a un tercero, maternidad-paternidad son relaciones indisolublemente unidas a la filiación. No hay padre ni madre sin hijo.

La paternidad y la maternidad humanas son algo más profundo que el puro proceso biológico. Pero en

1. Hay también otras actividades que por tener también una expresión corporal manifiestan gráficamente la igualdad unida a la diferencia. Un ejemplo plástico se da en el deporte, en concreto, en el patinaje artístico por parejas. Ahí se ve como los dos son iguales, hacen los mismos ejercicios, los mismos movimientos, además al unísono y en perfecta sincronización, aunque los modos de moverse sean en algo distinto. Pero llega un momento en el patinaje que sus movimientos son diferentes: el varón pone al servicio del arte su fuerza —que es mayor que la de la mujer—, y ésta aporta su flexibilidad —que es mayor que la del varón—. De la conjunción de ambos surgen una serie de actuaciones mucho más complicadas y bellas que los que puede realizar cada uno por separado, en la que cada uno aporta hasta las últimas implicaciones de su diferencia dentro de la igualdad. Entonces sus movimientos son distintos, pero ambos forman en cierto modo una unidad, y además son mutuamente dependientes, porque uno es la posibilidad del otro. La mujer sin que el varón le aporte su fuerza no tendría impulso para lanzarse por el aire, y si éste no la recogiera al final podría caer. La fuerza del varón sin impulsar la flexibilidad femenina quedaría infrutilizada.

Otro ejemplo es el de las voces de un coro. De los cuatro tonos en los que son posibles cantar al ser humano, tres los pueden interpretar las mujeres y tres los hombres, pero de tal manera que el tono más alto sólo es posible a la mujer y el tono más bajo al varón. Por eso la armonía perfecta surge de la acción conjunta de varones y mujeres. Pero aún en las dos voces en las que ambos coinciden ambos cantan el mismo tono con distintas voces, una es masculina y otra femenina, y aunque hagan lo mismo se distinguen, porque son dos modos distintos de hacer lo mismo.

su manifestación biológica, quizá por aquello de que el cuerpo es expresión de la persona, reflejan lo oculto de sus relaciones. Paternidad y maternidad son dos poderes. Ambos son activos y aportan al embrión la misma carga cromosómica. Pero para darla se relacionan entre ellos de un modo complementario. Actúan de un modo diferente cada uno, pero conjuntados en una acción común.

El varón al darse sale de sí mismo. Saliendo **de él** se entrega a la mujer y se queda **en ella**. La mujer se da pero sin salir de ella. Es apertura pero acogiendo **en ella**. Su modo de darse es distinto al del varón y a la vez complementario, pues acoge al varón y a su amor. Sin la mujer el varón no tendría donde ir. Sin el varón la mujer no tendría que acoger. La mujer acoge el fruto de la aportación de los dos y lo guarda hasta que germine y se desarrolle. Durante este proceso el varón está al margen.

Posteriormente la mujer es apertura para dar a luz un ser que tendrá vida propia. A través de la mujer y con ella el varón está también en el hijo. El varón está en la mujer y está en el hijo, pero como fuera de él. La mujer, sin embargo, es sede, **casa**. El varón está en la mujer. El hijo, cuando ya está fuera de su madre, en cierto modo, sigue estando en ella. También la mujer está en el hijo, pero fundamentalmente ellos están en ella.

Y no sólo en el proceso primero de la generación sino también después, la diferencia se puede contemplar en el modo de abrirse a los demás que tiene el varón y la mujer, en concreto en la apertura a sus hijos.

La versión a los demás supone una vinculación. Pues bien, esto se puede considerar desde dos perspectivas. Por una parte desde lo recibido: el modo de darse de la madre al hijo y el modo de vincularse a él, es dife-

rente a como lo hace el padre. Por tanto el hijo recibe de modo distinto de la madre y del padre: se relaciona diferente con los dos, aunque para designar esas dos relaciones el lenguaje utilice una misma expresión: la filiación.

Por otra parte, se puede considerar la versión a los demás desde quien la da: en este caso el padre y la madre. Dan, a veces lo mismo, pero dan de modo diferente. Para indicar este distinto modo de vincularse al hijo sí hay vocablos distintos: la paternidad y la maternidad.

¿En qué consiste esta diferencia en el modo de vincularse a los demás que tienen el varón y la mujer? Esto se advierte con claridad en la versión hacia los hijos. Es distinta, sobre todo al principio de la vida, la relación que la madre tiene con su hijo, de la relación que tiene el padre.

El niño desde el primer momento tiene una peculiar relación con la madre. Antes de que el niño se de cuenta de su intervención, su madre y su padre han intervenido en su vida, en primer lugar transmitiéndosela. Y han intervenido de modo diferente. La paternidad y la maternidad son dos modos diferentes de estar vertidos a los demás.

Antes de alcanzar el nivel metafísico de esta diferencia es preciso detenerse, de nuevo, en descripciones fenomenológicas.

Hablando de la paternidad, por ejemplo, Lévinas afirma que la fecundidad biológica es sólo una de las formas de paternidad, pero que la paternidad como tal trasciende las dimensiones del tiempo². En su opinión

2. «Es necesario remontarse hasta la paternidad sin la cual el tiempo es sólo imagen de la eternidad. Sin ella, sería imposible el tiempo necesario a la manifestación de la verdad detrás de la historia visible (pero que sigue siendo tiempo, es decir, que se temporaliza con relación a un presente situado en él mismo e identificable). **Se trata de la paternidad de la cual la fecundidad biológica no es más que una de las formas** y que, en tanto que efec-

es necesaria una filosofía de lo biológico que descubra las categorías irreductibles que establece³. «Lo que permanece inadvertido —afirma—, es que lo erótico —analizado como fecundidad— divide la realidad en relaciones irreductibles a las relaciones de género y especie (lógicas), de la parte y del todo, de acción y pasión, de verdad y error; que, por la sexualidad, **el sujeto entra en relación con eso que es absolutamente otro** —con una alteridad de un tipo imprevisible en lógica formal— **con lo que permanece otro en la relación sin convertirse jamás en “mío”**, y que sin embargo esta relación no tiene nada de estática, porque lo patético de la voluptuosidad está hecho de dualidad»⁴.

En la paternidad se entra en relación con el otro, que no se identifica nunca con el yo personal: son relaciones que no destruyen la alteridad. Y además son relaciones por así decirlo triádicas, pues ponen en relación al padre, a la madre y al hijo.

tuación original del tiempo, **puede**, entre los hombres, apoyarse en la vida biológica, pero **vivirse más allá de esta vida**». LÉVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, M. Nijhoff, La Haye, 1961; trad. esp.: Daniel E. Gillot, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, en Sígueme, Salamanca 1977, p. 261.

3. «¡Cosa curiosa! La filosofía de lo biológico mismo, cuando deja atrás el mecanicismo, recae en el finalismo y en una dialéctica de la parte y el todo. Que el impulso vital se propague a través de la separación de los individuos, que su trayectoria sea discontinua —es decir, que suponga los intervalos de la sexualidad y un dualismo específico, en su articulación— no es considerado seriamente. Cuando, con Freud, la sexualidad es abordada en el plano humano, es rebajada al rango de una búsqueda del placer sin que jamás la significación ontológica de la voluptuosidad y las categorías irreductibles que establece, sean al menos sospechadas. Se toma el placer como hecho acabado, se razona a partir de él» LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, o.c., pp. 284-285.

4. LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, o.c., pp. 284-285.

■ 3. La diferencia en el amor

En el caso del amor sexuado la dualidad se advierte porque es la relación entre dos personas, que se unen sin perder su identidad. Pero lo que se busca es determinar la diferencia que se da entre ambas. En sus manifestaciones biológicas la paternidad y la maternidad reflejan lo oculto que hay en ellos. Varón y mujer tienen dos modos de amar diferentes, aunque el amor es darse en ambos casos. Se trata de una diferencia relacional que es a la vez complementaria.

Esta misteriosa relación (diferenciá) del amor, es algo que, hasta ahora, sólo se ha advertido desde el lenguaje poético o simbólico. Así, por ejemplo, en un drama literario: *Esplendor de paternidad*. Su autor, Wojtyla, expresa la diferencia entre la paternidad y la maternidad humana y su diversa relación con el hijo. Ahí aparecen las siguientes palabras al hijo en boca de la madre: «No te vayas. Y si te vas, recuerda que permaneces en mí. En mí permanecen todos los que se van. Y todos los que van de paso, hallan en mí un sitio suyo; no una fugaz parada, sino un lugar estable. En mí vive un amor más fuerte que la soledad (...) No soy la luz de aquellos a quienes ilumino; soy más bien la sombra en que reposan. Sombra debe ser una madre para sus hijos. El padre sabe que está en ellos: quiere estar en ellos y en ellos se realiza. Yo, en cambio, no sé si estoy en ellos; sólo les siento cuando están en mí»⁵.

Como se advierte en estas palabras la relación de la madre con el hijo se extiende a la relación con todas las demás personas, cuando afirma: «en mí permanecen todos los que se van. Y todos los que van de paso,


5. WOJTYLA, K., *Esplendor de paternidad*, ed. BAC, trad. del polaco: Rodon Klemensiewicz, Anna, adaptación literaria: Parera Galmés, Bartolomé, Madrid, 1990 pp. 171-172. Tít. or.: *Promieniowanie ojkostwa*.

hallan *en* mí un sitio suyo; no una fugaz parada, sino un lugar estable».

En el misterio escondido tras la diferencia varón y mujer y sus relaciones recíprocas, en concreto, la fecundidad, se esconde el misterio del ser o de la realidad, en su más íntima estructura. Hay que plantear que la realidad humana en su mayor intimidad es *diferencia*, no monismo. En la realidad personal humana se hace necesaria —así— la transcendentalidad de los dos modos de ser persona. En este sentido afirma Lévinas que la fecundidad debe erigirse en categoría ontológica, pues quiebra la unidad eleática del ser, es decir, rompe el monismo, descubriendo en su seno una pluralidad que no rompe la unidad⁶.


La fecundidad plantea las relaciones ontológicas padre-hijo, consideradas en sentido amplio, pues como es evidente en la relación de filiación interviene la paternidad y la maternidad. Por eso las relaciones de filiación suponen antes la fecundidad de las relaciones varón-mujer, que sin aislarlos dan lugar a un tercero.

6. «Conviene analizar la relación erótica como característica de la **ipseidad misma del yo, de la subjetividad del sujeto. La fecundidad debe erigirse en categoría ontológica.** En una situación como la paternidad, el retorno del yo hacia el sí que articula el concepto monista del sujeto idéntico se encuentra totalmente modificado. El hijo no es solamente mi obra, como un poema o un objeto. No es tampoco, mi propiedad. Ni las categorías del poder, ni las del saber, describen mi relación con el hijo. La fecundidad del yo no es ni causa, ni dominación. No tengo mi hijo, soy mi hijo. La paternidad es una relación con un extraño que al mismo tiempo que es el otro —“le dices en tu alma: quién ha puesto a éstos en el mundo, ya que soy estéril y solo” (Isaías 49)— *es* yo: una relación del yo consigo que sin embargo no es yo. En este “yo soy” el ser no es más la unidad eleática. En el existir mismo hay una multiplicidad y una transcendencia. Transcendencia en la que el yo no se transporta, porque el hijo no es yo; y sin embargo *soy* mi hijo. **La fecundidad del yo, es su transcendencia misma.** El origen biológico de este concepto, no neutraliza en modo alguno la paradoja de su significación y perfila una estructura que deja atrás lo empírico biológico»: LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, o.c., p. 285.



Al hablar de la apertura al *phylum* se han constatado ya los diferentes modos de apertura que la madre y el padre tienen con respecto al hijo. Sin embargo en este trabajo nos queremos detener en la diferencia varón-mujer, que es más amplia que la concreción que se da entre la paternidad-maternidad. Como ya dijimos el estudio de la sexualidad nos proponemos hacerlo en el amplio marco de la condición sexuada como fue nuestro punto de partida.

En efecto, el dimorfismo sexual no connota solamente un tipo de actividad: la generativa. Hay muchas relaciones entre personas de distinto sexo que están al margen de la relación sexual o genital —aunque en todas esas relaciones esté abierta esa posibilidad—; bastaría recordar la inmemorial prohibición del incesto de la que hablan los antropólogos. La diversidad sexuada al marcar al hombre en todas sus dimensiones genética,



morfológica, hormonal, fisiológica, psicológica, etc...
 tiñe por así decir todo el ser y el actuar humano.

Pues bien, hay una estructura básica en todas las relaciones varón-mujer, que hemos llamado esponsalidad, que se expresa en todas sus relaciones ya sean paterno-filiales, conyugales, genitales, de fraternidad o de amistad. Las relaciones varón-mujer siempre tienen una misma estructura, que es la que intentamos focalizar. Para hacerlo es preciso seguir el camino fenomenológico de la descripción.

■ 1. Diferencia en la apertura a los demás

El varón al darse es como si saliera de sí mismo. Saliendo de él se entrega a la mujer y se queda en ella, hemos dicho.

Una de las penetrantes observaciones de Lévinas cuando habla de la diferencia de la alteridad, podría ayudar a explicitar esto: «La alteridad, la heterogeneidad radical de lo Otro, sólo es posible si lo Otro es otro con relación a un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, servir de *entrada* a la relación, ser el Mismo no relativamente, sino absolutamente. *Un término sólo puede permanecer absolutamente en el punto de partida de la relación en tanto que Yo*»¹.

Ese ser punto de partida de la relación, podría ser una caracterización de la **masculinidad**. Para que surja la intimidad parece que el Otro ha de ser no el idéntico sino el diverso en algo. Se le podría describir con el término: el complementario. En ese sentido **la feminidad**

1. LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, o.c., p. 60.

se podría considerar como la condición necesaria para que sea posible la intimidad.

Utilizando una metáfora espacial la mujer sería el lugar donde se llega, en el que se reposa, en el que se permanece; en definitiva el lugar de la intimidad. Eso supone no tener delante al semejante, sino **estar en** alguien. Eso supone la presencia de alguien sumamente discreto, no de quien está frente a mí, sino de aquel en quien me encuentro².

En opinión de Lévinas esa presencia, que es recibimiento hospitalario, y que posibilita la intimidad, es precisamente la mujer. En términos de acogimiento y de intimidad es como describe a la mujer: «Y el otro, cuya presencia es discretamente una ausencia y a partir de la cual se lleva a cabo el recibimiento hospitalario por excelencia que describe el campo de la intimidad, es la Mujer. La mujer es la condición del recogimiento, de la interioridad de la Casa y de la habitación»³. Por otra parte para este autor el otro, en su relación originaria, no es simplemente el otro, el interlocutor, sino la apertura característica que se da entre el varón y la mujer, la alteridad femenina.

De esta misma opinión era Feuerbach, maestro de Buber en cuanto al principio dialógico, como él mismo

2. Algo de esto se describe fenomenológicamente en las siguientes palabras: «Pero ¿cómo pueden producirse frente al otro la separación de la soledad, la intimidad? La presencia del otro ¿no es ya lenguaje y transcendencia? Para que la intimidad del recogimiento pueda producirse en la ecumenicidad del ser, es necesario que la presencia del Otro no se revele solamente en el rostro que perfora su propia imagen plástica, sino que se revele, simultáneamente con esta presencia, en su retirada y su ausencia. Esta simultaneidad no es una conciencia abstracta de la dialéctica, sino la esencia misma de la discreción» LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, o.c., p. 172.

3. LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, o.c., pp. 172-173.

reconoce⁴, cuando afirma: «Donde no hay un tú no hay yo. Pero la diferencia de yo a tú (la condición fundamental de toda personalidad y de toda conciencia) es una diferencia tan real y vital como lo es la diferencia de hombre y mujer. **El tú entre hombre y mujer tiene un eco muy distinto que el monótono tú entre amigos**»⁵.

En este sentido, y como afirmación de la que habría que sacar todo el significado ontológico que puede encerrar, afirma que «el reconocimiento del individuo es, necesariamente, el reconocimiento de dos individuos»⁶. Es decir, esta afirmación parece sugerir que el ser humano está internamente diferenciado en dos tipos de individuos que forman en sí una unidad. No es posible reconocer al individuo humano, sin reconocer a los dos.

■ 2. La apertura de la mujer

En opinión de Lévinas la alteridad femenina comporta una **posibilidad nueva e irreductible**. Se trata

4. En efecto, Buber afirma: «A mí mismo me ha proporcionado él (Feuerbach), ya en mi juventud, el estímulo decisivo» BUBER, M., *Dialogisches Leben. Gesammelte philosophische und pädagogische Schriften*, Zürich 1947, pp.365-366.

5. FEUERBACH, Ludwig, *La esencia del Cristianismo*, ed. de W. Bodin und Fr. Jodl, *Gesammelte Werke*, VIII, Stuttgart-Bat, p. 110. Es sorprendente encontrar una afirmación —en nuestra opinión muy certera— en un autor y en una obra, que tienen una gran diferencia con la concepción cristiana de la vida, de la antropología y del amor.

6. La cita entera dice así: «Sigue a los sentidos...! Como hombre te encuentras necesariamente en relación con otro yo, o con otro ser, es decir, con la mujer. Si yo, por tanto, te quiero reconocer como individuo, tengo que, más allá de ti, extender también mi reconocimiento hacia tu mujer. El reconocimiento del individuo es, necesariamente, el reconocimiento de dos individuos». FEUERBACH, L., *La esencia del Cristianismo en relación a «El único y su propiedad»*, o.c., pp 301-302.

de una estructura ontológica que, incluyendo todas las posibilidades de las relaciones con el otro, tiene además unas características peculiares por las que es diferente del varón, y por las que se diferencia de la relación entre dos varones: «Esta alteridad se sitúa en un plano distinto al lenguaje y no representa en ningún modo un lenguaje truncado, balbuciente, aún elemental. Todo lo contrario, la discreción de esta presencia, **incluye todas las posibilidades de la relación transcendente con el otro.** Sólo se comprende y ejerce su función de interiorización sobre el fondo de la plena personalidad humana pero, que, en la mujer, puede reservarse precisamente para abrir la dimensión de la interioridad. Y aquí hay **una posibilidad nueva e irreductible**, un desfallecimiento delicioso en el ser y una fuente de la dulzura en sí»⁷.

A la apertura de la mujer, recibiendo en ella, es lo que Lévinas denomina «ser morada» y, en su opinión, es el inicio de la familiaridad. La familiaridad permite el morar⁸. La familiaridad incluye la intimidad con alguien. Esa familiaridad se forma en el modo peculiar del recibir femenino: «La familiaridad del mundo no resulta sólo de hábitos formados en este mundo, que le quitan sus rugosidades y que miden la adaptación del viviente a un mundo del cual goza y del cual se nutre. La familiaridad y la intimidad se producen

7. LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, o.c., p. 173.

8. «Morar es un recogimiento, una ida hacia sí, una retirada hacia su casa como a una tierra de asilo, que corresponde a una hospitalidad, a una espera, a un recibimiento humano. Recibimiento humano en el que el lenguaje que se calla sigue siendo una posibilidad esencial. Estas idas y venidas silenciosas del ser femenino que hace resonar con sus pasos los espesores secretos del ser, no es el turbador misterio de la presencia animal y felina cuya extraña ambigüedad se complace en evocar Baudelaire». LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, o.c., p. 173.

como una dulzura que se expande sobre la faz de las cosas. No es sólo una conveniencia de la naturaleza a las necesidades del ser separado que, de entrada, las goza y se constituye como separado —es decir, como yo— en ese gozo; sino también la dulzura proveniente de una amistad con este yo. La intimidad que ya supone la familiaridad es una *intimidad con alguien*. La interioridad del recogimiento es una soledad en un mundo ya humano. El recogimiento se refiere al recibimiento»⁹.

La mujer es apertura para acoger y posteriormente es también apertura para dar a luz a una realidad que tendrá vida propia. A través de la mujer y con ella el varón está también en el hijo. *El varón está en la mujer y está en el hijo, pero como fuera de él*. El varón se proyecta.

Cuanto se ha expresado respecto al amor como ex-taxis, salida de sí y estar fuera de sí, es una visión del amor en cuanto masculino. El amor visto desde la feminidad hay que describirlo como intimidad.

La intimidad parece que es más propia del conocimiento, pues lo conocido está en el cognoscente, mientras que por el amor uno sale de sí. Pues bien, el amor visto desde la feminidad es más parecido al conocimiento, porque los demás están en ella.

Esta misteriosa relación la ve, por ejemplo, Lévinas, cuando al hablar de la casa la compara poéticamente con lo femenino: La casa «es poseída, porque es, desde un comienzo, hospitalaria para su propietario. Lo cual nos remite a su interioridad esencial y al habitante que la habita antes que todo habitante, al que

9. LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, o.c., p. 172.

recibe por excelencia, al recibir en sí: al ser femenino»¹⁰.

Como se advierte la esencia de lo femenino, en este pasaje, remite «al habitante que habita antes que todo habitante, al que recibe por excelencia, al recibir en sí». Eso parece que es la definición de la feminidad: el recibir en sí, el sentido mismo de la morada. Para Lévinas la función original de la casa es permitir que el «yo» se recoja para habitar en lo de sí¹¹.

3. El esse-ad de las relaciones sexuales

Teniendo en cuenta las descripciones que hemos recogido de autores como Lévinas, Buber, Feuerbach en las que recogen la diferencia entre masculinidad y feminidad, sobre todo en lo que tienen de visible en cuanto a la paternidad y la maternidad, se ha concluido que ambas suponen una apertura, pero en el varón esa apertura implica **dirección hacia** y en la mujer **acogida**. Estas diversas direcciones, que no tienen nombre de substancia sino de relación, se podrían conceptualizar con proposiciones, correspondiendo al varón la preposición **DESDE** y a la mujer la preposición **EN**.

Pasando del plano fenomenológico al propia-

10. LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, o.c., p. 175.

11. La cita completa dice así:

«La función original de la casa no consiste en orientar el ser por la arquitectura de la edificación, en descubrir un lugar, sino en romper lo pleno del elemento, en abrir en él la utopía en la que el "yo" se recoge al habitar en lo de sí. Pero la separación no me aísla, como si fuera simplemente arrancado a estos elementos. Hace posible el trabajo y la propiedad» LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, o.c., p. 174.

mente filosófico se podría decir que la estructura relacional propia de la persona misma está internamente diferenciada. Se trata de una relación que no es accidental sino que configura desde dentro el talante de la persona misma. La persona humana se diferencia en dos tipos de persona. La diferencia entre ellas es de carácter relacional. La diferencia entre ambas estriba en una relación. Pero se trata de una relación constitutiva en la que se tiene en cuenta sólomente el *esse-ad*¹².

Si siguiendo la antropología zubiriana hemos caracterizado la comunidad y la comunión de personas como hábitos (hábitos entitativos) que forman parte de la estructura de la persona y que comportan determinados poderes; la peculiar comunión que se establece entre varón y mujer se podría caracterizar, desde el punto de vista esencial (o talitativo en el lenguaje zubiriano) como una peculiar hábitud que incluye una relación ontológica. La sexualidad humana, en su dimensión más profunda, vendría a ser una relación constitutiva y complementaria en el seno de una hábitud, un modo de enfrentarse con el otro que es o varón o mujer. La condición sexuada humana configuraría, pues, al varón y a la mujer como personas diferentes en virtud de esa relación recíproca y complementaria, que posibilita una de las compenetraciones personales más importantes y plenas que se pueden dar en el orden personal.

De este modo podemos concluir que esa relación intrínseca diferencial de la condición sexuada, confi-

12. Cfr. ZUBIRI, Xavier, *Respectividad de lo real*, en «Realitas» III-IV (1979) pp. 14-22, donde describe la diferencia que hay entre los distintos tipos de relación que se han forjado en la tradición: relación categorial, relación constitutiva y relación transcendental.

guraría dos tipos de persona, o la persona masculina o la persona femenina. Se podría decir que son personas complementarias. No quiere decir esto que sean personas incompletas sino que entre ellas forman una más amplia unidad.

XI. EN TORNO A LA DIFERENCIA VARÓN-MUJER

Centrándonos ya en lo que podríamos llamar una antropología diferencial, el modelo de configuración de dichas relaciones que más raigambre ha tenido en nuestra tradición cultural es el que, afirmando la **inferioridad de la mujer**, ha tipificado la feminidad de un modo negativo. Esto lo han mantenido desde Aristóteles hasta Hegel, pasando por Santo Tomás, Freud o Darwin. Bastaría recordar que en la línea hegeliana, el varón es racional, activo, dominante y, en oposición a él, la mujer es sentimental, pasiva, entregada. La **pasividad**, en concreto, ha sido considerada como algo genuino de la mujer, frente a la actividad, que se ha presentado como propiedad cuasi-exclusiva del varón.

Por tanto, mantener que varón y mujer son personas igualmente y personas distintas requiere abordar la cuestión de si se corresponden verdaderamente masculinidad-feminidad con los parámetros actividad-pasivi-

dad. Podría resultar contradictorio afirmar de alguien que es persona, negándole a la vez sus características propias.

■ 1. ¿Actividad-pasividad?

¿Realmente se puede decir que el varón es activo y la mujer pasiva? Indudablemente la pasividad comporta negatividad e inferioridad respecto a la actividad. Manifiesta falta de impulso propio y, en última instancia, falta de libertad. ¿Es la mujer —en cuanto tal— menos libre que el varón? ¿Su personalidad tiene menos fuerza precisamente por ser femenina? No parece claro. La **experiencia** demuestra que el hecho de que alguien sea pasivo o perezoso no se corresponde con el ser varón o mujer, sino con un defecto de una determinada persona.

Quizá sea la observación de la conducta humana fuente de datos ilustrativos. En efecto, hay **descripciones fenomenológicas** que pueden resultar sugerentes. Al varón, por ejemplo, en el marco de las relaciones humanas, se le ha atribuido siempre el papel de tomar «oficialmente» la iniciativa. Esto se ha manifestado de un modo especial en el enamoramiento. En el caso —no infrecuente— de que fuera la mujer la primera en enamorarse, no parecía propio de la feminidad adelantarse. Ella había de esperar, pues al varón le correspondía «declararse». Sin embargo, la espera no tenía por qué ser inactiva. Ella podía ingeniárselas para atraerle, para conseguir que él tomara la iniciativa. Realmente en ese proceso es difícil saber quien es realmente el que se adelanta.

Julián Marías ha escrito deshaciendo el prejuicio de la pasividad femenina: «recordemos a Aristóteles,

según el cual Dios, suprema actividad, acto puro sin mezcla de pasividad, mueve el mundo “como el objeto del amor y del deseo”, mueve sin ser movido. Es la forma máxima de actividad, que podemos llamar la atracción. Es lo que corresponde a la mujer, que “atrae” al varón, lo “llama”, ¿hay algo más activo?»¹.

En efecto, el modelo descrito en estas relaciones pone de manifiesto dos modos diferentes y complementarios de apelación-respuesta. Dicho con otras palabras describe dos modos diferentes de ser activos.

2. Modos de apelación-respuesta

Sin embargo, el esquema varón-actividad/mujer-pasividad sigue estando vigente en los estudios teóricos. Y a nivel práctico, para paliarlo, sólo se ha arbitrado la «imitación». Para que a la mujer no se le tachara de pasiva se ha visto obligada, muchas veces, a actuar «al modo de» el varón.

Esta situación se debe, en parte, a un deficiente desarrollo del pensamiento antropológico, que no ha desenmascarado las contradicciones encerradas en esos desarrollos. También habría que señalar que el ser humano —sobre todo el varón— tiende a tratar a las personas como **objetos**, dominándoles como si fueran cosas. Y esto indudablemente ha influido poderosamente en el pensamiento.

En nuestra cultura se ha afirmado con nitidez que el ser humano trasciende la Naturaleza. El pensamiento cristiano ha defendido siempre que es superior al mundo material. Y la modernidad, aunque haya de-

1. MARÍAS, J., *La mujer en el s. XX*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 71; y *La mujer y su sombra*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 76.

sembocado en un generalizado materialismo, se caracteriza por **distinguir entre Naturaleza y Libertad**.

Sin embargo, y, a pesar de las intuiciones de los pensadores dialógicos, en occidente se sigue conceptualizando al ser humano con paradigmas cosmológicos.

En concreto, la relación actividad-pasividad, empleada en las explicaciones de la antropología varón-mujer, expresa un esquema perteneciente a los fenómenos físicos. En efecto, esas categorías se han obtenido en el estudio del Cosmos. En el campo de la física, una potencia activa es eficiente frente a una potencia pasiva, que es modificada: el fuego quema la madera. En el mundo material toda acción se relaciona con una pasión.

Este patrón es válido también en las relaciones del ser humano con la Naturaleza en las que —en virtud de su superioridad—, aquél domina y dirige las causas naturales: enciende el fuego que quemará la leña.

Pero cuando nos referimos al ser humano, en el que su ser es libertad, los términos físicos han de usarse analógicamente, pues se ha entrado en una órbita superior². En efecto, en las relaciones humanas nos hallamos en un terreno regido fundamentalmente por la actividad. En los actos propiamente humanos la pasividad va perdiendo campo. Así, por ejemplo, a la actividad docente de un profesor corresponde la actividad discente del alumno; si no hubiera alguien que atendiera y aprendiera no habría docencia; sería —literal-

2. Como ha puesto de relieve Leonardo Polo, el hombre no es la réplica del universo. Llama al hombre la «segunda criatura», para distinguirla del Cosmos y como tal, tanto la esencia como el *esse* humanos son superiores a la esencia y al *esse* físico. cfr. POLO, Leonardo, *La coexistencia del hombre*, a.c., pp. 33-48.

mente—, predicar en el desierto. Profesor-alumno se relacionan con una actividad, recíproca y complementaria, que enriquece a ambos.

Tomando otras descripciones del ámbito de la comunicación, no tendría sentido el diálogo, por ejemplo, si alguien no escuchara. Pero escuchar no es pasividad. A veces requiere incluso mayor actividad. Si se presta atención se puede entender hasta más de lo que se oye, pues si se va al fondo de lo que se quiere expresar, se puede captar aún lo que no se ha llegado a decir. Escuchar es otro modo de comunicar que el hablar, su contrapartida necesaria. Así se constituye una verdadera comunicación, que puede dar como resultado la comunión personal.

En resumen, la aplicación simétrica de la relación actividad-pasividad al mundo antropológico —todavía al uso— es un trasvase inadecuado generador de sofismas.

Sin embargo, en el campo de la antropología filosófica existen actualmente también indicios alentadores que interesaría proseguir. Parecen muy enriquecedores, por ejemplo, los planteamientos que se hacen desde lo que se ha llamado «la hermenéutica del don», donde los términos opuestos de la relación son dar y recibir, y al recibir se le atribuye la misma categoría activa del dar.

Describiendo la diferencia relacional entre varón y mujer, anteriormente se ha dicho que el varón al darse **sale de sí mismo**. Saliendo **de él** se entrega a la mujer y se queda **en ella**. La mujer se da pero sin salir de ella. Es apertura pero acogiendo **en ella**. Su modo de darse es distinto al del varón y a la vez complementario, pues acoge al varón y a su amor. Aquí se advierte que el amor, que es siempre apertura, no siempre supone salir de sí. También el acoger es otro modo de amar.

En este sentido hablaba Buber de la importancia del «entre» en las relaciones Yo-Tú: «El amor no se adhiere al Yo como si tuviese al Tú sólo como “contenido”, como objeto, sino que está *entre* Yo y Tú. Quien no sepa esto, quien no lo sepa con todo su ser, no conoce el amor, aunque atribuya al amor los sentimientos que vive, que experimenta, que goza y exterioriza. El amor es una acción cósmica. A quien habita en el amor (...) a ése los seres se le aparecen realmente y como un Tú, es decir, con existencia individualizada, autónoma, única y erguida; de vez en cuando surge maravillosamente una realidad exclusiva, y entonces la persona puede actuar, puede ayudar, sanar, educar, elevar, liberar. El amor es responsabilidad de un Yo por un Tú: en esto consiste la igualdad de todos los que se aman»³.

En el amor complementario entre dos personas, y en concreto, en el que se da entre la persona varón y la persona mujer no parece que se correspondan con las categorías actividad-pasividad, sino más bien con dos modos activos y complementarios de ser activos.

3. BUBER, Martin, *Yo y tú*, o.c., pp. 20-21.

X. AUTOCONOCIMIENTO DE LA CONDICIÓN SEXUADA

Comenzamos constatando que las personas consideradas en su singularidad son siempre o varones o mujeres y proponiendo la hipótesis de que la dualidad sexual diferencia a la persona, configurando una persona masculina diferente a una persona femenina, en la línea defendida por Julián Marías desde que escribió su *Antropología filosófica*. Nuevamente es Marías quien aporta una nueva intuición que permite proseguir nuestras consideraciones: el autoconocimiento de la propia sexualidad se produce frente y gracias al sexo contrario. Feminidad y masculinidad son imprescindibles cada una para el autoconocimiento del otro. En este sentido afirma: «El hombre y la mujer se son recíprocamente *espejos* en que se descubre su condición. Hay un elemento de asombro, condición de todo verdadero conocimiento. (...) El encuentro con otra forma de per-

sona —no ya con otra persona— muestra el contorno de la realidad personal»¹.

Es evidente que la teoría antropológica necesita avanzar, profundizando conjuntamente en las nociones de naturaleza-persona-relación para dilucidar esta problemática. Hoy se advierte, desde muchos ángulos, la necesidad de una síntesis antropológica que dé razón cumplida de la multitud de datos que tenemos provenientes de las ciencias empíricas, empezando por la Genética o la Psicología. A la espera de esta solicitada síntesis mi propósito aquí es hacer un *excursus* al plano simbólico, hoy altamente cotizado en los ambientes intelectuales.

■ 1. Aportación del simbolismo

Es conocido en este sentido la diversa posición que tienen Heidegger y Ricoeur en torno a las relaciones entre filosofía y poesía o lenguaje simbólico. Según Heidegger la filosofía enmudece ante la poesía, que siempre tendrá la última palabra. Ricoeur, sin embargo, opina que donde acaba la poesía comienza el trabajo filosófico, intentando desentrañar su sentido. En lo que todos están de acuerdo es en reconocer que el lenguaje simbólico es el único capaz de ilustrar las cuestiones difíciles que carecen de unos conceptos ontológicos satisfactorios².

En palabras de Heidegger: «Entre los dos, pensa-

1. MARÍAS, Julián, *Mapa del mundo personal*, o.c., p. 34. Este autor describe la situación pero no profundiza en su estructura metafísica.

2. Cfr. RICOEUR, Paul, *La metáfora viva*, ed. Cristiandad, Madrid 1980. Trad. esp. Agustín Neira. Tít. or.: «La métaphore vive», ed. Seuil, Paris 1975. Especialmente cap. VIII: Metáfora y discurso filosófico», pp. 384, 418-425.

miento y poesía, reina un parentesco profundo, pues los dos se entregan al servicio del lenguaje y se prodigan en él. Sin embargo, entre los dos persiste al mismo tiempo un abismo profundo, porque ambos “morán en los montes más separados”»³. Por su parte Ricoeur mantiene que: «Aquello en que la verdad “tensional” de la poesía nos hace pensar, representa la dialéctica más originaria y más disimulada: la que reina entre la experiencia de pertenencia en el conjunto y el poder de distanciamiento que abre el espacio del pensamiento especulativo»⁴.

Mi posición está más cercana a la de Ricoeur. La poesía y el lenguaje simbólico son un reto a la filosofía. Pero mientras no esté desarrollada ésta es preciso acudir como inspiración a aquella.

El marco que he escogido es el «del principio», es decir, la narración simbólica que subyace en nuestra cultura, que habla del origen del ser humano. No me refiero, en este caso, al andrógino platónico, sino al relato del Génesis 2 donde aparece la mujer procediendo de la «costilla» del varón⁵.

Como se ha afirmado ya, toda una tradición filosófica y psicológica que han intentado trazar las coordenadas de la relación masculinidad-feminidad, de un

3. Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Was ist das-die Philosophie?*, 1965, p. 45.

4. RICOEUR, Paul, *La metáfora viva*, o.c., p. 425.

5. Gen. 2, 7-24, en este segundo relato de la creación, más primitivo en el tiempo aunque aparece en segundo lugar, relata que Dios creó al hombre (Adam) del barro de la tierra. Después dice que plantó un vergel en Edén para colocar allí al hombre. Después de creado el vergel tomó al hombre y lo puso en el Edén para que lo cultivase y guardase y le dio el precepto de no comer de uno de los árboles de ese Paraíso. En el v. 18 relata:

«Díjose Yahveh Dios: “No es bueno que el hombre esté solo; le haré una ayuda semejante a él”».

modo reiterativo, se han apoyado en la actividad-pasividad como centro de gravedad de la diversidad de operaciones que se establecen entre ambos⁶. En este sentido ha sido interpretado muchas veces el citado pasaje bíblico. Para iluminar las relaciones humanas, que en un primer momento podrían responder al esquema actividad-pasividad, deseo desentrañar en él dos aspectos íntimamente relacionados: *la necesidad de llegar al plano de la persona en el autoconocimiento y el papel que la reciprocidad varón-mujer desempeña dicho autoconocimiento personal*. Sin ánimo de agotar el tema solo pretendo buscar en el terreno simbólico luz que alumbre y facilite el camino filosófico.

Soy consciente de las dificultades que presenta el contexto escogido. En efecto la hermenéutica de este pasaje, es controvertida⁷ y es posible que la verdad que encierra permanezca aún velada en la oscuridad⁸. Me

Inmediatamente después Dios conduce ante el hombre a todos los animales del campo y todas las aves del cielo para que les pusiera nombre. Y añade el texto:

«más el hombre no encontró ayuda semejante a él. Y Yahveh Dios infundió un sueño sobre el hombre, quien se durmió; entonces tomóle una de las costillas, cerrando su espacio con carne, y luego con la costilla que había cogido del hombre fabricó Yahveh Dios una mujer y la llevó al hombre. Entonces el hombre exclamó: “¡Esta si que es hueso de mis huesos y carne de mi carne!. A ésta se la llamará varona, porque de varón ha sido tomada”».

6. Un ejemplo se puede ver en la obra ya citada de BUYTENDIJK, F.J.J., *La mujer. Naturaleza, apariencia, existencia*, donde sigue manteniendo el esquema actividad-pasividad para diferenciar al varón de la mujer.

7. Cfr. MERODE, M. (de), «Une aide qui le corresponde». L'exégèse de Gen 2,18-24 dans les écrits de l'Ancien Testament, du judaïsme et du Nouveau Testament», in *RevThéolLouv* 8 (1977) 329-352.

8. AUBERT, J.M., «L'exil féminin. Antiféminisme et christianisme», *Cerf*. París, 1988, pp. 99-113. BORRESEN, Kari E. «Immagine di Dio e modelli di genere nella Tradizione cristiana», en “Maschio-femmina: dall'uguaglianza alla reciprocità”, CISF, ed Paoline, Milano 1990, 113-125.

atrevería a afirmar que subyace desfigurada por una interpretación «antigua»⁹. Hasta ahora se ha venido haciendo, la mayor parte de las veces, una interpretación directa, en cierto sentido literal, de ese texto. Esto ha dado lugar a una exégesis androcéntrica, en la que el varón es creado antes que la mujer, es él el único que actúa, mientras que la mujer es pasiva, etc...¹⁰. No se ha tenido en cuenta que está en relación con el primer relato de la Creación que, posterior en el tiempo, no en vano aparece en primer lugar. No se ha reparado en que consiste en un desarrollo de lo ya dicho en Génesis 1¹¹ y, por tanto, es preciso leerlos juntos, o, más bien, leer el segundo a la luz del primero¹². En efecto, en el primer relato varón y mujer aparecen creados simultáneamente, en un solo acto, y a ambos se les encomienda

9. La interpretación de Génesis 2 que se ha hecho cultura, justifica la subordinación y en ocasiones también resulta misógina. Dependiente de la exégesis rabínica del Antiguo Testamento, no recoge la «novedad evangélica». La sorprendente pervivencia de esta interpretación, que está aún sin superar de un modo definitivo, puede tener su explicación en que la exégesis «antigua» ha dejado su huella, incluso, en algunos pasajes neotestamentarios. A este respecto es de notar las siguientes palabras de Juan Pablo II: «Encontramos diversos textos en los cuales los escritos apostólicos expresan esta “novedad”, si bien en ellos se percibe aún lo “antiguo”, es decir, lo que está enraizado en la tradición religiosa de Israel, en su modo de comprender y explicar los textos sagrados, como, por ejemplo, el de Génesis 2». cfr. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, n. 24 (15.VIII.88). A partir de ahora se citará con las iniciales MD.

10. Las referencias bibliográficas son abundantes. Por referirme a las más recientes cfr. MEDINA, Fr. X., *La base en el mito. Pautas de división sexual*, en Actas del V Congreso de Antropología en Granada, XII.90. Ahí son citados FRAZER, J.G., *El folklore en el antiguo testamento*, FCE, México 1986; GIAVINI, G., *L'uomo nell'Antico Oriente: Semántica di un modo di esistere*, en Atti del Simposio della associazioni biblica Italiana: «L'uomo nella Biblia e nelle culture ad essa contemporanee», Brescia, Paideia, 1975.

11. Gen, 1, 27-28: «Creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó. Y los bendijo Dios y les dijo: “Creced y multiplicaos y henchid la tierra y sojuzgarla, y dominad en los peces del mar, y en las aves del cielo, y en todo animal que se mueve sobre la tierra”».

12. Cfr. Juan Pablo II, MD, n. 6.

una misión común. La procedencia desde esta perspectiva se puede ver como una relación no-causal entre las personas de Adán y Eva, que las constituye en iguales y distintas simultáneamente¹³.

Trasladémonos, pues, al «principio», al momento en el que despertándose Adán, Dios le entrega a la mujer que ha sacado de él mientras dormía, y Adán exclama emocionado: «¡Esto si que es carne de mi carne y huesos de mis huesos!» (Gen. 2, 18).

A primera vista, y según la interpretación directa, parece que «el encuentro con Eva viene a ser como el encuentro de Adán consigo mismo, hecho posible porque en cierto modo su sí mismo ha sido puesto fuera de él y ante él», afirma Choza¹⁴. La procedencia de Eva con respecto a Adán se entendería en este caso como un desdoblamiento del hombre-varón. Antes de que Eva fuera sacada de él, Adán no se podía objetivar porque todo él estaba en sí mismo. Pero, al ser puesta frente a él y fuera de él su «sí mismo», en Eva Adán se ve a sí mismo.

Por otra parte, de la consideración de que fue Adán quien puso nombre a Eva: «Ella será llamada varona, porque del varón ha salido» (Gen 2,23), se ha concluido, en ocasiones, que es el varón el que realiza una actividad nominativa y cognoscente, mientras que la mujer es simplemente nominada y conocida: «el modo que tiene Adán de ponerse nombre a sí mismo (conocerse) es ponérselo a Eva (conocerla). Y el nom-

13. Cfr. mi trabajo *Igualdad y diferencia entre varón y mujer*, en Rev. Atlántida, n. 6 (1991) 168-169 y el más extenso *¿Fue creado el varón antes que la mujer? Reflexiones en torno a la antropología de la creación*, en «Annales Theologici», Edizioni Ares, Roma, vol. 6 (1992/2) 319-366.

14. CHOZA, Jacinto, «Theia mania». *La culminación del eros, en La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid 1990, p. 297.

bre que le pone es el de él mismo: tú te llamarás *la mía, la yo*»¹⁵.

Esta visión resulta cuando menos unilateral, pues el planteamiento del autoconocimiento se hace exclusivamente desde el varón. Simone de Beauvoir la rechaza porque no recoge la reciprocidad: «ella es la Naturaleza elevada a lo traslúcido de la conciencia, es una conciencia naturalmente sumisa. En la mujer se encarna positivamente la carencia que el varón lleva en su corazón, y, tratando de encontrarse a través de ella, es como él espera realizarse»¹⁶.

En efecto, quien aparece como poseedor mediante el acto de autoconocimiento es él y no ella. Se señala solamente la actividad de uno.

Pero, además de incompleta, esta interpretación resultaría claramente deformada y falsa si de ahí se dedujera que «ella es el sí mismo de él y no a la inversa». Con ello no sólo se afirmarí­a que al varón le pertenece conocer y conocerse, sino que es el único al que le pertenece esa actividad.

2. Persona humana y donación

Recordemos que para desentrañar adecuadamente el carácter simbólico del segundo relato del Génesis, es preciso no perder de vista el primer pasaje de la creación, donde varón y mujer aparecen simultáneamente en la existencia, destinatarios de una misión común.

Pues bien, en Génesis 2 la mujer aparece sencillamente como el otro «yo» en la humanidad común, que es dado por el Creador al varón, para que le ayude (Gen

15. *Ibidem*.

16. BEAUVOIR, S., (de), «Le Deuxième Sexe», o.c., p. 167.

2,18). De esta constatación bíblica voy a detenerme en dos aspectos: en que la mujer **es dada**, como **ayuda**.

Es importante no pasar por alto esa sucinta expresión «para que le ayude» (Gen. 2,18). La mujer es dada con una misión concreta: ser ayuda. Nos podríamos preguntar cuándo recibió la mujer este encargo divino. Juan Pablo II afirma que «Dios confía de un modo especial el hombre, es decir, el ser humano a la mujer, en razón de su feminidad, y ello decide principalmente su vocación»¹⁷. Si esta tarea constituye su vocación, la respuesta emerge con nitidez: esa tarea es precisamente lo que le hace ser como es, lo que le hace persona femenina. El encargo, por tanto, fue dado desde el principio: a la mujer se le encomienda al varón, más en general, a la persona humana. Por tanto, cuando la mujer es entregada por Dios al varón, **es dada a quien se le ha confiado**.

Si consideráramos con literalidad el simbólico relato —sin otro interés que hacer más gráfica la idea— se podría decir que a Eva, al recibir el ser, le es confiado Adán y después es dada a él. Eva mira a Adán antes de que él se haya percatado de su presencia. Cuando Adán todavía no había despertado, Eva **ya sabía** que ella debía ayudarlo. Podríamos decir —aunque todo sea simultáneo— que el encargo que la mujer recibe de ayudar al hombre antecede a su donación («es dada»). La mujer es dada a quien con anterioridad ya es suyo.

La descripción de la mujer como quien es dada podría corroborar la atávica pasividad atribuida a la feminidad. Sin embargo, esa donación que hace Dios de la mujer no tiene por qué comportar pasividad. La Teología afirma que Dios no «fuerza» la naturaleza que ha

17. MD, n. 30.

dado a sus criaturas. Si a un ser lo ha hecho libre, siempre respeta su libertad. La mujer «al principio» es dada en libertad. Es esclarecedor en este sentido recordar que «no es lo mismo ser mirados o ser queridos que **dejarse mirar o dejarse querer**. Lo primero es algo propio de quien mira o quiere, y sólo algo pasivo en el objeto. Dejarse querer o dejarse conocer supone, como bien sabemos por experiencia, un no echarse atrás, y por eso **requiere una postura activa**»¹⁸. Ser dada, por tanto, no significa necesariamente pasividad. La mujer, en el relato del origen, es dada y, podríamos decir, **se deja dar**.

Por otra parte, siguiendo Génesis 2, la esencia específica de la masculinidad se presenta, en un primer momento, como «la aceptación de la persona que le es dada». La mujer es «acogida» por el varón, como **don**: «La mujer **está confiada** “desde el principio” a sus ojos, a su conciencia, a su sensibilidad, a su “corazón”»¹⁹. El varón también recibe, pero el recibir no es algo pasivo. El recibir supone apertura ya que no hay **don** si no hay quien **lo reciba como tal**. Por tanto, el varón y la mujer son dos personas confiadas por Dios una a la otra.

Del análisis de la «entrega» hecha por Dios de uno al otro, tal y como aparece en Génesis 2 —donde **aparentemente** el varón es el primero que recibe y la mujer la primera que es dada, aunque ambos son dados y recibidos simultáneamente—, se desprende una diferencia que hay entre ellos en el dar y el recibir. Puesto

18. RUIZ-RETEGUI, A., *La Ciencia y la fundamentación de la Ética. I: La dignidad humana. II: La pluralidad humana*, en LOPEZ MORATALLA, Natalia (dir), *Deontología Biológica*, Universidad de Navarra 1987, p. 43.

19. JUAN PABLO II, Audiencia General, 6.II.80, n. 6, en *Varón y mujer*, o.c., p. 122.

que el ser dado y el recibir son simultáneos, no se está haciendo una descripción temporal, sino la descripción ontológica del ser de cada uno. La donación hecha por Dios de uno al otro, marca ontológicamente su mismo ser personal, haciendo que se configuren radicalmente en una relación complementaria en cuanto al dar y al recibir. Esta apertura recíproca se manifiesta posteriormente en la actividad.

■ 3. La actividad de Eva

En este contexto sería interesante saber qué hizo y que conoció Eva en el Paraíso, a pesar de que, en el relato bíblico, guardó silencio. Sería interesante hacer una exégesis del Génesis desde Eva. Esto esclarecería que en el autoconocimiento personal es preciso llegar hasta el nivel de la persona misma.

Retomando el tema del autoconocimiento habría que preguntar qué es lo que Adán conoció en Eva cuando la vio ante sí. ¿Lo que conoció fue su propia naturaleza? Parece que es eso lo que se afirma cuando se dice que Adán al ver a Eva se ve a sí mismo. En efecto, Adán en Eva podía conocer la naturaleza humana, que es igual que la suya.

Sin embargo, el ser humano es persona y la persona no es lo mismo que la naturaleza. El autoconocimiento ha de penetrar no sólo en su naturaleza sino que ha de llegar hasta la irreductible hondura del ser personal. Habrá que investigar, por tanto, cómo se conoce el ser humano en cuanto persona. En concreto habría que preguntar si en el Edén Adán se conoció a sí mismo como persona, y si ese conocimiento lo obtuvo a través de Eva.

Este sería el momento de preguntarse también por

qué los varones dicen que se conocen en la mujer. Esto lo afirman todos los poetas. «Entonces sé que soy yo» declaraba Hölderlin al advertir la proximidad de Diotima²⁰. Este, entre otros, es el sentido del símbolo del «espejo» tan a menudo empleado por los grandes poetas al referirse a la mujer²¹. Pero en ese autoconocimiento ellos señalan algo importante, dicen que se conocen en la mujer amada que les corresponde.

Si lo más íntimo de la persona consiste en amar, en darse, en vivir para otro, en ser para la comunicación, en primer lugar, es preciso decir que Adán cuando vio a Eva lo que hizo fue conocerla a ella, reconocerla como persona. En ese momento Adán no se estaba conociendo a sí mismo, sino que más bien estaba saliendo de sí, alejándose de sí. Y ese salir de sí mismo consistía precisamente en reconocer a otro ser personal, de las mismas características que él.

En este primer momento no se puede decir que Adán se conozca a sí mismo. El autoconocimiento es un conocimiento reflexivo y, por tanto, requiere cierta vuelta sobre un acto de conocimiento anterior.

Y además habría que añadir que su sola actividad no hubiera bastado para que él se conociera a sí mismo. En efecto, el conocimiento recíproco es el encuentro de dos conocimientos. Si Adán en un primer momento salía de sí mismo para conocer a Eva, Eva en un primer acto de conocimiento conocía a Adán. Y Adán al conocer a Eva, que le está conociendo a él, se encuentra a sí mismo en el conocimiento que ella tiene de él.

Habría que preguntarse qué hubiera pasado en el

20. Citado por VON LE FORT, Gertrud, *La Femme éternelle. La femme dans le temps. La femme hors du temps*, trad. es., *La mujer eterna*, Rialp, 1957, p. 69.

21. *Ibidem*.

Paraíso suponiendo que Eva no hubiera «actuado» y hubiera sido realmente pasiva frente a Adán. En ese caso, ¿Adán se hubiera conocido a sí mismo? Más bien parece que entonces es cuando Adán hubiera estado realmente sólo, siendo además plenamente consciente de su soledad. Habría estado sólo, sin saber quien era, aunque ya existía Eva y la naturaleza humana estaba completa (como se puede estar solo en medio de una muchedumbre para quienes uno resulta indiferente).

Si Adán se conoció en el Paraíso fue gracias a la actividad de Eva. Adán se ve en Eva porque ella le está conociendo a él. Eva no es un puro espejo pasivo ante la mirada de Adán. Eva es también activa, con una actividad similar a la de Adán: se ha abierto al conocimiento del otro. Conociendo a Adán, Eva le está posibilitando que al conocerla a ella se encuentre a sí mismo, porque en ella está él.

Vistas así las cosas se podría afirmar que Adán, al conocer a Eva, en el Paraíso no sólo conoció su naturaleza, que era en ella igual a la de él, sino que se conoció a sí mismo en cuanto persona, en su más radical irreductibilidad y singularidad. Al mirarla a ella se conoció, porque ella le estaba mirando a él, le conocía; él estaba en ella.

Parece que para conocerse a uno mismo es necesario ser conocido por otro. Y ese otro ha de ser tan radicalmente activo como el ser que se autoconoce.

Adán conoce a Eva y Eva conoce a Adán, y cada uno se autoconoce en el otro, cuando se abre desinteresadamente a él. Adán se reconoce precisamente porque no se mira a sí mismo. Se conoce indirectamente, como sin pretenderlo, al darse, porque justamente se da a alguien que actúa tan desinteresadamente como él. Y lo mismo Eva.

Supongamos ahora que Eva, desde el primer mo-

mento, hubiera conocido a Adán y le hubiera amado, pero él no le hubiera reconocido a ella como persona. En ese caso, la actividad unilateral de Eva no hubiera tenido efecto en él. El conocimiento que Eva tenía de Adán no le hubiera llegado, y él no se habría conocido a sí mismo. Para que Adán se autoconozca en el conocimiento que Eva tiene de él, ha de anteceder un reconocimiento por parte de Adán hacia Eva, como persona.

Por otra parte Eva solo puede conocerse a través del conocimiento que Adán tiene de ella. Si Adán no la hubiera conocido como persona, tampoco le hubiera sido posible a Eva conocerse a sí misma. Sólo se conoce a sí misma cuando es conocida por él. Aquí hay una actividad recíproca. **En el autoconocimiento, como en el amor, es fundamental la reciprocidad.** El autoconocimiento es una actividad bilateral, que sólo se logra en el seno de una actividad interpersonal.

Por tanto, si se distingue entre el plano de la naturaleza y el plano de las personas, es posible descubrir la actividad de Eva, por los efectos que produjo en Adán. Si se lee entre líneas, a través de Adán se puede descubrir a Eva, aunque en el relato bíblico permanezca en silencio. El silencio, en este caso, no es inactividad. Si se profundiza en lo que significa ser persona, es fácil advertir que es imposible que en una relación interpersonal a una actividad le corresponda una pasividad. Se trata, más bien, de una actividad recíproca: el encuentro de dos actividades complementarias.

4. Una específica reciprocidad

Sin embargo, una actividad complementaria se da también entre varón y varón, o entre mujer y mujer. Anteriormente se han considerado los ejemplos de ha-

blar y escuchar, de enseñar y aprender. En este camino hay que llegar más lejos, hasta el autoconocimiento de la propia condición sexuada. En este campo hay que observar la específica reciprocidad varón-mujer.

Nos habíamos preguntado por qué el varón afirma que se conoce en la mujer, y hemos visto que Adán se conoció gracias a Eva y Eva se conoció gracias a Adán. Pero aún habría que dar un paso más: ¿Adán hubiera conocido lo mismo de él si su compañero en el Edén hubiera sido otro varón? ¿Hay alguna diferencia entre el conocimiento que le llega a través de Eva del que le hubiera venido de su mejor amigo? Y Eva, ¿se hubiera conocido a sí misma, del mismo modo, a través del conocimiento de otra mujer? Es decir, ¿es igual el conocimiento que se recibe de una persona independientemente de que sea varón o mujer?

Estos interrogantes nos llevan a otros: ¿en qué consiste el diverso tipo de actividad que pueda haber entre varón y mujer? Si ambos son personas igualmente, pero son personas distintas, quizá en su mutuo conocimiento —y no me estoy refiriendo solamente a una relación conyugal—, se aporten algo peculiar que sólo el varón puede conocer en la mujer y sólo la mujer puede conocer en el varón.

En este sentido es preciso destacar las aportaciones de Juan Pablo II, que es uno de los pensadores actuales que más ha reflexionado en este tema. Señala en concreto que «la feminidad, en cierto sentido, se encuentra a sí misma frente a la masculinidad, mientras que la masculinidad se confirma a través de la feminidad»²². Y añade que: «en el ámbito de lo que es humano, es decir, de lo **humanamente personal**, la mas-

22. Audiencia General, 21.XI.79, n. I, en *Varón y mujer*, o.c., p. 78.

culinidad y la feminidad se distinguen, y a la vez, se complementan y se explican mutuamente»²³.

También Marías aporta esta misma visión. El autoconocimiento de la propia sexualidad se produce frente y gracias al sexo contrario. Feminidad y masculinidad son imprescindibles cada una para el autoconocimiento del otro. En este sentido afirma: «El hombre y la mujer se son recíprocamente *espejos* en que se descubre su condición. Hay un elemento de asombro, condición de todo verdadero conocimiento. (...) El encuentro con otra forma de persona —no ya con otra persona— muestra el contorno de la realidad personal»²⁴.

Por tanto, parece que el varón posibilita a la mujer que se conozca a sí misma en cuanto mujer y el varón se conoce en sí mismo en cuanto varón gracias a la mujer. Uno a través del otro llega al conocimiento de lo más profundo de su «yo», es decir, hasta el conocimiento de su condición sexuada.

Si volvemos, de nuevo, a la armonía del Paraíso el relato de Génesis 2 describiría el momento consciente en que ambos se reconocen mutuamente como personas, en el que cada uno advierte que el otro le está confiado, y se da a él. Ese encuentro recogería el momento del descubrimiento del sentido de la vida de cada uno puesta al servicio del otro.

El varón al aceptar como persona, a quien le es dada, se da a sí mismo en correspondencia. «La donación por parte del varón, en respuesta a la de la mujer, manifiesta la esencia específica de su masculinidad que de este modo alcanza la íntima profundidad de “la po-

23. MD, n. 25.

24. MARÍAS, Julián, *Mapa del mundo personal*, o.c., p. 34. Este autor describe la situación pero no profundiza en su estructura metafísica.

sesión de sí” gracias a la cual es capaz tanto de darse a sí mismo como de recibir el don del otro»²⁵.

Cada uno recibe como tarea el cuidado del otro. Ambos son recíprocamente confiados en cuanto personas. Cada uno reconoce que el otro le necesita, porque de recibir su persona como don depende que el otro llegue a conocerse en profundidad. Por otra parte, al don de sí que hace el otro, no puede corresponderse mas que con la donación de la propia persona. Y dándose al otro cada uno alcanza la plenitud de sí.

La masculinidad y la feminidad, que se manifiestan corporalmente —porque el cuerpo es una dimensión esencial de la persona humana—, son algo más que la fuerza de la corporalidad, que obra casi por instinto. La misteriosa atracción que existe entre ambos radica en el diverso modo de dar y recibir, en el modo —característico de cada uno— de amar y ser amado. Ser mujer y ser varón en cuanto personas distintas son también dos maneras de acumular tiempo y espacio, dos maneras de integrarlo en dos interioridades que a su vez se articulan entre sí. «Dicho de otra manera se puede afirmar que varón y mujer no solamente son complementarios en tanto que organismos biológicos, sino, más radicalmente, son complementarios en cuanto personas, en cuanto subjetividades»²⁶.

Esta específica complementariedad no abarca solamente el entorno de la pareja o el matrimonio —que es su dimensión primera—, sino que se extiende a todos los ámbitos de las relaciones humanas en la familia y en la sociedad. «Se trata de algo más universal en el

25. JUAN PABLO II, Audiencia General, 6.II.80, n.6, en *Varón y mujer*, o.c., pp. 122-123.

26. CHOZA, Jacinto, *Antropología de la sexualidad*, Rialp, Madrid 1991, p. 134.

conjunto de las relaciones interpersonales, que de modo diverso estructuran la convivencia y la colaboración entre las personas, varones y mujeres»²⁷. Sería ilustrativo desarrollar, por ejemplo, el papel que tiene en las relaciones hijo-madre o hija-padre, o en la convivencia entre hermanos-hermanas. En palabras de Rainer María Rilke «...la gran renovación del mundo quizás consista en que el varón y la muchacha, liberados de todos los sentires erróneos y las desganadas, no se buscarán como opuestos, sino como hermanos y vecinos, y se reunirán como personas»²⁸.

Si no se confunde condición sexuada y sexualidad se puede explicar que las personas que por vocación personal viven la virginidad o el celibato desarrollan su personalidad en la masculinidad y en la feminidad. Los poetas de todos los tiempos han intuido que, incluso desde el punto de vista sobrenatural, «el varón no se alza si no es por la mujer»²⁹. Algo similar se puede decir desde la feminidad, aunque lo que aporte la masculinidad a la feminidad no sea «simétrico» respecto a lo que recibe de ella, en lo que tiene de diferente.

La condición sexuada humana tiene mayor magnitud que en el animal y adquiere su sentido más profundo al configurar el «yo» en masculino o femenino. La experiencia demuestra que se trata de dos modos de


27. MD, n. 29.

28. RILKE, Rainer María, *Cartas a un joven poeta*, Trad. José M^a Valverde, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 50.

29. Esto lo decía San Bernardo refiriéndose a la Virgen: «Vir non erigatur nisi per feminam». (Hom. sup. «Missus est», II, 3; PL 183, 62). Una vez más se pone de manifiesto que es preciso explicitar la peculiar complementariedad de las personas, que también se encuentra en el plano sobrenatural, en el que la feminidad, encarnada en la Virgen María, ofrece esa específica reciprocidad, que constituye una mediación en cierto modo necesaria.



ser y de actuar, plenamente humanos ambos y, por tanto, plenamente activos. Sin embargo, todavía no se ha desarrollado una antropología que de razón del estatus ontológico de la **condición sexuada**. Una explicación de la diferencia, dentro de la igualdad de la persona-varón y de la persona-mujer podría explicar satisfactoriamente esa peculiar complementariedad, que se manifiesta en dos modos diversos de actividad. En el siguiente capítulo expondré un posible camino para el avance de la antropología de la persona.




Comenzamos constatando que las personas consideradas en su singularidad son siempre o varones o mujeres y proponiendo la hipótesis de que la dualidad sexual diferencia a la persona, configurando una persona masculina diferente a una persona femenina. Esta es la posición defendida por Julián Marías desde que escribió su *Antropología filosófica*.

Si la persona humana tiene una dimensión constitutiva relacional de dos extremos, que son complementarios, cada uno de ellos dará razón del otro, pues uno no es sin el otro.

Es evidente que la teoría antropológica necesita avanzar, profundizando conjuntamente en las nociones de naturaleza-persona-relación para dilucidar esta problemática.

Esto supone profundizar también en las dimensiones transcendentales que tienen las características radicales de la persona.



1. Hacia una Antropología transcendental

En este sentido nos parece oportuna la propuesta de Leonardo Polo de hacer una ampliación del orden transcendental para poder expresar adecuadamente al ser humano¹. En efecto, no es lo mismo la realidad transcendental en el cosmos que en las personas. Como afirma también Zubiri, las categorías cosmológicas se quedan muchas veces cortas para explicar el mundo de lo humano.

Así, una de las consecuencias que tienen las relaciones entre personas es que encierran una causalidad diversa a las de las cuatro causas naturales de las que hablaba Aristóteles. ¿Qué tipo de causalidad tiene, por ejemplo, un consejo, o un acto de complacencia en un ser querido? Zubiri lo plantea con claridad: «Aristóteles ha entendido por causa aquello que produce una entidad distinta. Cuando quiere explicar la causalidad de la causa introduce la distinción ya clásica de las cuatro causas: eficiente, final, material y formal. Ahora bien si consideramos desde este punto de vista por ejemplo el consejo que una persona da a otra, no se ve con claridad en cual de los cuatro tipos de causa entra este hecho. Nos parece claro que un empujón, siendo todo lo modesto que se quiera, cae dentro de la causalidad eficiente. En cambio si tratamos de aplicar la idea de las cuatro causas a un acto de complacencia con un amigo nos asaltan graves dudas sobre el tipo de posible causalidad de la complacencia. Esto nos advierte ya que la célebre teoría aristotélica de la causalidad está rigurosamente plasmada de las realidades “naturales”. La teoría aristotélica de la causalidad es una teoría de la

1. POLO, Leonardo, *Presente y futuro del hombre*, o.c., pp. 149ss.

causalidad natural. A mi modo de ver junto a ella ha de introducirse temáticamente con todo rigor una teoría de la *causalidad personal*. (...) La causalidad personal es de tipo muy diferente a la causalidad natural. Con lo cual los dos tipos de causalidad no son unívocos sino a lo sumo análogos. En su virtud hay que introducir la teoría de la causalidad tanto natural como personal, dentro de una concepción más amplia, la funcionalidad de lo real en tanto que real»².

Al recoger el breve recorrido histórico acerca de la noción de persona se ha constatado que las personas se diferencian de las cosas no tanto en sus propiedades o notas, sino en la categoría de su realidad en cuanto realidad, o en su ser en cuanto ser, es decir, en el nivel transcendental.

En este sentido es necesario distinguir entre diversos niveles en el orden transcendental³. Si se distingue un nivel transcendental específico para lo humano, éste puede tener sus transcendentales característicos⁴. En el caso del hombre los transcendentales antropológicos, según la propuesta de Polo podrían ser: el ser-con, la persona, la libertad, la inteligencia, la donación o efusión, la filiación.

2. Los transcendentales disyuntos

Pero todos esos transcendentales antropológicos hablan solamente de la igualdad entre las personas hu-

2. ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia y razón*, en o.c., p. 238.

3. Sobre esto cfr. lo que he escrito en *Consideraciones en torno a la diferencia en el orden transcendental*, en Cuadernos de Metafísica, Universidad Complutense, Número *in memoriam* del prof. Adolfo Arias, Madrid 1995 (en prensa).

4. Cfr. POLO, Leonardo, *Libertas transcendentalis*, en «Anuario filosófico» 25 (1993/3) 703-716.

manas. Hablar de persona masculina y de persona femenina supone conceptualizar transcendentamente también la diferencia.

Dando un paso más aún en el conocimiento del orden transcendental para conceptualizar adecuadamente el estatuto ontológico de la persona masculina como diferente de la persona femenina en el orden transcendental, sería necesario hablar de transcendentales en un sentido diverso a los clásicos transcendentales de verdad, bondad, belleza, e incluso de los otros transcendentales antropológicos como podrían ser la inteligencia, la libertad y la donación.

En este sentido parece de una enorme fecundidad la terminología que Zubiri rescata de Escoto que habló de otros transcendentales diferentes a los clásicos, a los que llamó transcendentales disyuntos. En efecto, Escoto pensaba que esos transcendentales disyuntos eran otros transcendentales diferentes a los clásicos (que él caracterizaba como simples), compuestos por parejas de contrarios no atribuibles a un ser más que disyuntamente. Necesario-posible, infinito-finito, son ejemplos escotistas de transcendentales disyuntos⁵. Estas disyunciones, en opinión de Escoto están jerarquizadas, es de-

5. En efecto, Duns Escoto distinguía entre dos grupos de propiedades del ente o transcendentales (*passiones entis*): aquellos que correspondían a los **transcendentales clásicos**, y que son convertibles con el ser, que eran transcendentales convertibles simples (*passiones convertibiles simplices*); y otros que, compuestos por parejas de contrarios, no son atribuibles a un ser más que disyuntamente: estos son los **transcendentales disyuntos** (*passiones disjunctae*): necesario-posible; infinito-finito, etc. En opinión de Duns Escoto las propiedades de este segundo grupo no son menos transcendentales que las del primero, porque no son determinaciones genéricas. Todo lo que es finito, se expresa en un género cualquiera, pero la «finitud» no es ella misma un género del ser sino una modalidad. Por ello Duns Escoto afirma:

«utrumque membrum illius disjuncti est transcendens, quia neutrum determinat suum determinabile ad certum genus» *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q.3, a.2, n. 19; t. 1, p. 606.

cir, hay un extremo que es superior o más perfecto que el otro⁶. Según Escoto a partir del término inferior de estas parejas es posible demostrar el otro término, lo cual era su método preferido para demostrar la existencia de Dios. Desde lo imperfecto se puede deducir lo perfecto pero no al contrario.

Zubiri se refiere a los transcendentales disyuntos en varios momentos y sentidos. En su opinión, cercana a la de Escoto, la existencia de estos transcendentales disyuntos se debería a la limitación de la realidad. Es decir, sólomente acontecen en el ámbito de lo finito⁷.

6. Para Escoto las parejas de transcendentales disyuntos son muy diferentes a los transcendentales convertibles con el ser, porque se componen, como la de «posible-necesario» de dos términos, el uno fuerte, el otro débil, y son tales que, si se coloca el término débil, se puede inferir el término fuerte, pero no a la inversa. Por ejemplo, si hay ser contingente, hay ser necesario, pero de que haya ser necesario no se podría concluir que hubiera ser contingente. En otras palabras, lo imperfecto supone lo perfecto, pero lo perfecto no supone lo imperfecto.

Como afirma Gilson recogiendo el pensamiento de Escoto, en «necesario-contingente», que son propiedades disyuntas del ser, del término inferior se puede deducir el superior, pero no a la inversa: si hay un ser finito, hay también uno infinito; si hay uno contingente, hay también otro necesario, pero la inferencia inversa no es nunca buena. En todo caso lo imperfecto postula lo perfecto, pero lo perfecto no postula jamás lo imperfecto, a menos, que se trate de dos términos correlativos como los de «causa» y «efecto». Pero ese no es el caso de lo necesario y lo contingente, donde el primero no postula al segundo. Cfr. GILSON, Étienne, *Jean Duns Scot*, Vrin, Paris 1952, pp. 97, 314 y 317.

7. Cfr. mi trabajo doctoral: *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, ed. Rialp, Madrid 1996 cap. V, en el que se abordan algunos aspectos de la concepción zubiriana del orden transcendental. Zubiri, en un primer momento, considera el «mundo» como un transcendental de este tipo para distinguirlo de Dios que sería una realidad extramundana e irrespectiva. Más tarde parece que esta fórmula pierde validez. Sin embargo sigue utilizando el concepto de transcendental disyunto, desde otro ángulo, para aplicarlo a los transcendentales que anteriormente había calificado como «conjuntos»: la verdad, el bien, la belleza. En su opinión existe lo verdadero y lo falso, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo. Como ocurría en Escoto estos transcendentales están jerarquizados y hay una cierta preeminencia del bien sobre el mal, de lo bello sobre lo feo, de lo bueno sobre lo malo.

Sin embargo para poderlos aplicar a la antropología personal estos transcendentales disyuntos han de ser transformados dotándoles de unas características diferentes de las que les atribuyeron Escoto y el mismo Zubiri. En nuestra hipótesis habría que trasladar la disyunción del plano de la limitación al plano de la perfección. Partiendo de la idea de Zubiri según la cual «una disyunción completa que concierne a lo real en cuanto tal es *eo ipso* una disyunción transcendental»⁸, habría que plantear la posibilidad de situar la disyunción en el terreno de la perfección porque permite explicar la diferencia y, por tanto, la pluralidad. En efecto, la disyunción no explica toda pluralidad, pero sí explica la de la dualidad (algo diverso del dualismo). En nuestra opinión explica la riqueza ontológica de la diáda, que dejaría de ser manifestación de imperfección o de negatividad, como ocurre en Platón, para significar mayor diversidad y riqueza de la realidad. Esto se ha aplicado fundamentalmente al plano humano, donde todas las personas están teñidas por una diferencia que abarca todos sus ámbitos, es decir lo femenino y lo masculino. Y a su vez todo lo humano es disyuntamente o femenino o masculino.

Esto supone hablar de lo transcendental en un sentido diverso a lo que se ha hecho en el discurso tradicional de los transcendentales. Aplicar la disyunción al nivel transcendental humano supone que el transcendental radical —el Ser en la tradición, la Realidad según la concepción zubiriana—, es un Ser o una Realidad internamente diferenciada por una relación constitutiva en la que sólomente se tiene en cuenta el *esse-ad*. El Ser sería así disyuntamente o **SER-CON-DESDE** o

8. ZUBIRI, Xavier, *Sobre la esencia*, o.c., p. 431.

SER-CON-EN. En este sentido se podría decir que en el Hombre es transcendental el DOS, de un modo análogo a como Tomás de Aquino afirmaba que el número TRES en Dios era transcendental⁹.

Este sería el fundamento para hablar de persona masculina como diferente de persona femenina. Venrían a ser ambas personas complementarias, porque de la unión de ambas se derivaría una unidad de un rango superior: un rango familiar. Sin embargo es preciso entender bien la complementariedad. Complementariedad no en el sentido de dos mitades, donde cada uno aporta lo que al otro le falta. Las personas por propia definición no son incompletas. Cada una tiene una naturaleza en cierto modo completa —aunque no la agote—, capaz de vivir todas las virtudes. La complementariedad de las personas es de otro orden. Se trataría de una complementariedad *relativa*, de dirección hacia el otro. El varón es dirección hacia, la mujer reposo, acogida.

Por tanto, transcendentalmente la diferencia sexual implicaría una diferencia interna en el Ser mismo. La realidad humana sería, como hemos dicho, disyuntamente o SER-CON-DESDE o SER-CON-EN. Ahí radicaría la principal diferencia entre varón y mujer, en ser dos tipos de personas distintas, que se abren entre sí de un modo respectivo diferente y complementario. En este

9. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 30, a. 3: donde se pregunta «Si los términos numerales ponen algo en Dios». Después de explicar la diferencia entre el número como medida de la cantidad, y el número de las formas opuestas de la cual se deriva la multitud transcendental, responde: «Nosotros decimos que los términos numerales, según los atribuimos a Dios, no se derivan del número que es una especie de la cantidad (...) sino que se toman de la multitud transcendental. Ahora bien, la multitud transcendental tiene, con las múltiples cosas de las que se dice, la misma relación que el uno que se confunde con el ser».



sentido el Ser humano sería también más rico que el Ser del cosmos, en el que el transcendental por antonomasia sería el UNO (no el DOS, como en el ser humano, ni el TRES como en el ser divino) ni estaría internamente diferenciado.

La diferencia sexual humana se trataría, entonces, de una diferencia en el mismo interior del SER. Y teniendo en cuenta que **el ser humano es personal**, sería una diferencia en el seno mismo de la persona. En efecto, lo distinto a la persona —en su mismo nivel— tiene que tener el mismo rango, no puede ser, por tanto, sino otra persona.

Afirmar que la diferencia varón-mujer es una diferencia en la persona supone, por otra parte, haber anclado la diferencia definitivamente en la igualdad. Varón y mujer, cada uno es persona. Tienen la misma categoría; la diferencia entre ellos posee el mismo rango ontológico. La diferencia no rompe la igualdad.

SU LINEA DIRECTA CON LAS CIENCIAS PARA LA FAMILIA

RIALP Y EL ICF LE OFRECEN CON LOS DIF UN TRIPLE SERVICIO:

- Una documentación interdisciplinar rápida y accesible sobre la persona y la sexualidad humana y sobre la temática matrimonial y familiar con la garantía científica del Instituto de Ciencias para la Familia.[]
- Un instrumento informativo, de máxima calidad, para estar constantemente al día en su trabajo profesional y para completar sus estudios, sus investigaciones o su formación y capacitación.
- Una línea directa de comunicación, a través del Instituto de Ciencias para la Familia, que le da la oportunidad de establecer un contacto personalizado, extraordinariamente fecundo, con los autores de los DIF, formulando consultas, solicitando aclaraciones o ampliaciones bibliográficas, intercambiando experiencias o sugiriendo nuevas temáticas para futuros DIF.

La Línea Directa de los DIF es de sencillo manejo:

1. Si Vd. se ha suscrito a la Colección DIF puede utilizar la línea directa cuantas veces lo desee. Basta con dirigir su consulta al Instituto de Ciencias para la Familia (Edificio Los Nogales, Universidad de Navarra, 31080 Pamplona, España, Fax 948 / 10 56 40) indicando, en su fax o carta, su nombre completo, dirección postal o número de fax, su número de suscriptor y el DIF al que se refiere su consulta. Inmediatamente, el servicio DIF del Instituto le acusará recibo y gestionará la respuesta.
2. Si Vd. no es suscriptor de la Colección DIF, puede utilizar la línea directa cada vez que adquiera un DIF. Diríjase en tal caso al Instituto de Ciencias para la Familia cumplimentando la ficha de Línea Directa que contiene cada DIF en su última página. El servicio DIF del Instituto le acusará recibo y gestionará la respuesta del autor.

FICHA LINEA DIRECTA

Apellidos

Nombre

Profesión

Dirección / Calle

Población Cód. postal

Provincia País

¿Es Ud. suscriptor DIF?

(Sí) Indique nº de suscriptor

(No)

Datos del DIF sobre el que formula su pregunta:

Nº de DIF Autor

Título

Consulta:

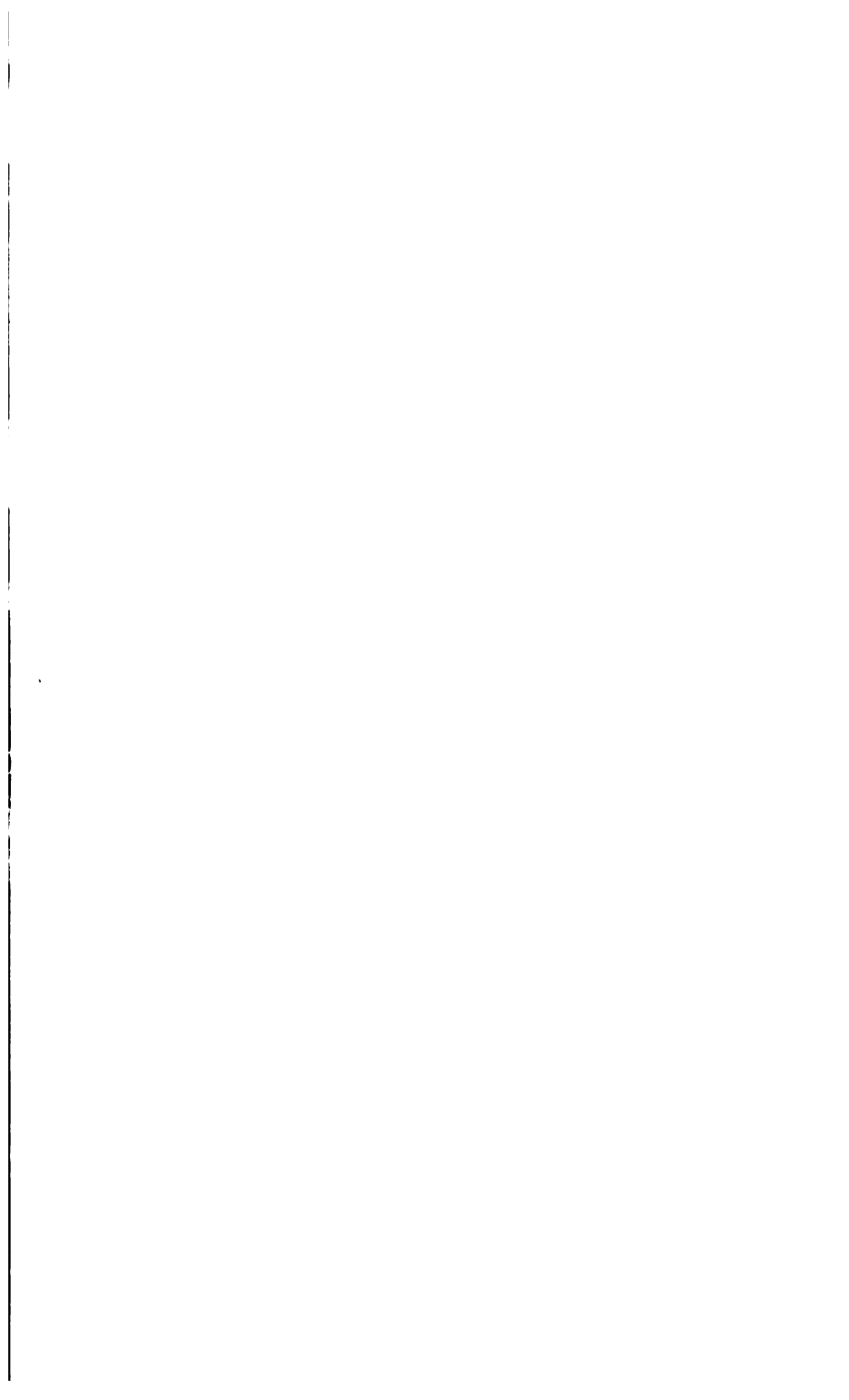
Remitir a: INSTITUTO DE CIENCIAS PARA LA FAMILIA.
Edificio Los Nogales. Universidad de Navarra.
31080 Pamplona (España). Fax (948) 10 56 40.



DOCUMENTOS DIF

1. *El pacto conyugal* (3.ª ed.). Pedro-Juan Viladrich.
2. *La sexualidad a la luz de la antropología y de la Biblia* (3.ª ed.). Carlo Caffarra.
3. *Educación de la sexualidad* (3.ª ed.). Víctor García Hoz.
4. *Madurez personal y amor conyugal* (3.ª ed.). Aquilino Polaino-Lorente.
5. *Libertad, naturaleza y compromiso en el matrimonio* (2.ª ed.). Javier Hervada.
6. *Comunicación hombre-mujer* (2.ª ed.). Enrique Martín López
7. *Drogodependencia y crisis conyugales* (2.ª ed.). Julio Bobes.
8. *Claves de la inmadurez para el matrimonio* (2.ª ed.) Enrique Amat.
9. *Padres light* (2.ª ed.). Enrique Martín López.
10. *Sexualidad humana y sacramentalidad* (I). Claudio Basevi.
11. *Sexualidad humana y sacramentalidad* (II). Claudio Basevi.
12. *¿Qué es el embrión humano?* Jérôme Lejeune.
13. *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis* (2.ª ed.). Blanca Castilla y Cortázar.
14. *La familia ante el fisco*. Eusebio González García.
15. *Las bodas: sexo, fiesta y derecho*. Joan Carreras.
16. *Derecho a la vida y derecho a la muerte*. Andrés Ollero.
17. *Sangre y libertad. Sistemas de parentesco, diversidad cultural y modos de reconocimiento personal*. Antonio Moreno.
18. *Inventar la sexualidad: sexo, naturaleza y cultura*. Jorge V. Arregui y Carlos Rodríguez Lluetsma.
19. *Embarazo y maternidad en la adolescencia*. Aquilino Polaino-Lorente y Pedro Martínez Cano.
20. *La familia como primera realidad económica. Familia y estructura de la población europea: un análisis económico*. Jean-Didier Lecaillon.
21. *Diagnóstico sobre el Derecho de Familia*. Carlos Martínez de Aguirre.
22. *Persona femenina, persona masculina* (2.ª ed.). Blanca Castilla y Cortázar.
23. *El envejecimiento de la población en la Unión Europea*. Dolores López de Heredia y Carolina Montoro.

24. *La familia. Documento 40 ONG's.* Pedro Juan Viladrich.
25. *La Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer.*
José Manuel Casas Torres.
26. *El embrión humano. Estatuto biológico, antropológico y jurídico.* Livio Melina.
27. *Cómo mejorar la comunicación conyugal. Principales errores psicológicos que la dificultan.* Aquilino Polaino-Lorente.
28. *La palabra de la mujer.* Pedro-Juan Viladrich.
29. *El acogimiento familiar. Aspectos jurídicos y sociales.*
Neus Caparrós e Iván Jiménez-Aybar.
30. *Matrimonio y mediación familiar. Principios y elementos esenciales del matrimonio para la mediación familiar.*
Javier Escrivá-Ivars.
31. *El modelo antropológico del matrimonio.* Pedro-Juan Viladrich.
32. *La sacramentalidad del matrimonio y su expresión canónica.*
Tomás Rincón-Pérez.
33. *El ser conyugal.* Pedro-Juan Viladrich.
34. *El significado esponsal de la sexualidad humana.*
José María Yanguas.
35. *La institución del matrimonio: Los tres poderes.*
Pedro-Juan Viladrich.



Han pasado más de cincuenta años desde que Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* se preguntó ¿qué es una mujer? Desde entonces este interrogante sigue sin resolverse. Hoy, al caer los estereotipos clásicos que diferenciaban a los varones de las mujeres, no se sabe con certeza qué es ser varón y qué es ser mujer. La diferencia sexual es el tema de nuestro tiempo.

¿Hay una persona masculina y otra persona femenina? O más bien ¿hay un modo masculino y otro femenino de ser persona? ¿Cuáles son los caracteres diferenciales entre el varón y la mujer? ¿Cuánto hay de cultural y cuánto de biológico en la diferenciación sexual? ¿Es compatible la igualdad con la diferencia? ¿Qué papel juega la modalización sexual en el matrimonio y en las relaciones familiares: filiación, paternidad, maternidad? La autora elabora una sugerente hipótesis en la que enraíza sexo y persona dando respuesta a los interrogantes planteados.

Blanca Castilla de Cortázar. Doctora en Filosofía y Teología y Master en Antropología. Ha sido Profesora de Antropología y Ética en diferentes Centros dependientes de la Universidad Complutense. Ha colaborado con diversas Universidades Españolas y Americanas en docencia e investigación. Actualmente da clases en el Pontificio Instituto Juan Pablo II en Madrid y desde el 2001 es la Secretaria General de la Real Academia de Doctores de España. Es autora de 6 libros –entre otros un amplio estudio sobre la persona en Xavier Zubiri–, y de más de 50 artículos en revistas especializadas. En muchos de ellos aborda desde distintos ángulos temas de Antropología diferencial. En este ensayo profundiza en el conocimiento ontológico de la condición sexuada.

BIBLIOTECA
INSTITUTO DE CIENCIAS
PARA LA FAMILIA

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

ISBN 84-321-3121-0



9 788432 131219



EDICIONES
RIALP