

En el marco de una cuestión tan problemática parece necesario considerar el Género desde una perspectiva filosófica

Laici.va

Si el ser humano se construye a sí mismo, si el género ¿independizado del sexo? es elegible, si ya no hay ni varón ni mujer ¿porque todo es intercambiable?, no se puede hablar con propiedad de matrimonio, ni de familia, ni de persona, ni de vida que sea respetada: sería el final de una cultura de relativismo y muerte, que todo lo ha devastado

Sumario:

I. El poder de una pregunta

- 1. ¿En qué consiste ser mujer?*
- 2. Apuesta por la igualdad*
- 3. Afirmación de la diferencia*

II. Un “iter” filosófico

- 4. Desatando nudos*
- 5. Diferencia entre naturaleza y persona*
- 6. Transversalidad de la diferencia sexuada*

III. Género y estructura personal

- 7. La Persona fin en sí misma*
- 8. La relacionalidad personal*
- 9. ¿Una estructura esposa en la persona?*

En el marco de una cuestión tan problemática, espinosa y de tanto alcance para la vida personal y globalizada, parece necesario considerar el Género desde una perspectiva filosófica. Esta temática sumerge en un océano de cuestiones de gran calado, porque los radicales en los que se basa son Persona, Naturaleza y Cultura, cada uno de los cuales ha hecho correr mucha tinta. Ante tan arduo discurso, que sobrepasa a cualquiera, pido indulgencia por barajar de nuevo cosas ya señaladas, tratando de entender los lados fuertes de cada postura, en un respetuoso intento de avanzar en el conocimiento de la identidad personal.

Metodológicamente iré avanzando interrogativamente, señalando los problemas, repasando la solvencia de las soluciones propuestas y las tareas pendientes, intentando buscar la síntesis, yendo desde la cultura a la estructura personal. Tras revisar el planteamiento, que he titulado “el poder de una pregunta” —pues una de las varias que formularé se convertirá en el hilo conductor—, la segunda parte bordeará el núcleo filosófico de la cuestión, esbozando finalmente en forma de hipótesis una posible salida que dejará el discurso abierto.

I. El poder de una pregunta

En anteriores aportaciones, la Prof. Elósegui muestra que esta categoría de análisis social permite distinguir —no necesariamente desde un punto de vista cronológico—, al menos tres modelos de género, es decir, tres modos de organizar privada y socialmente las relaciones entre varón y mujer[1]. Por tanto, hablar de género no es necesariamente hablar de ideología, sistema cerrado de ideas en orden a una transformación social. Sin embargo, la Prof. Peteers observa que uno de estos modelos de género ejerce una fuerte presión —solapadamente a veces, otras de modo patente—, para imponerse en la sociedad globalizada, presentándose como el único compatible con la libertad. Lo hace aprovechándose de la noción de género, utilizándolo en su sentido premeditadamente ambiguo, señala la Prof. Adolphe.

Ante esta constatación me pregunto: ¿por qué uno de estos modelos ha monopolizado una herramienta de análisis científico? ¿Por qué se está convirtiendo el género en una noción absoluta y por qué otros lo “demonizan” incluyendo en él incluso la igualdad? ¿Por qué parece que arrasa la concepción ideológica de género, que cuestiona la identidad humana, el matrimonio y la familia, y cuyas consecuencias están comprometiendo el futuro de la humanidad? ¿Qué es lo que le confiere apariencia de legitimidad? ¿Cuál es el nudo gordiano que habría que desatar en las mentes de los hombres y las mujeres de buena voluntad, que desean defender su identidad en medio de este envolvente, turbulento y deliberadamente enmarañado clima cultural?

Son diversos los interrogantes que se abren ante la tesis del género y su evolución[2]. Nos hallamos dentro de una revolución en las estructuras de parentesco, ante unos vínculos humanos frágiles y convulsos —«líquidos» en boca de Bauman[3]—, ante el “orgullo gay”. Si el ser humano se construye a sí mismo, si el género —independizado del sexo—, es elegible, si ya no hay ni varón ni mujer —porque todo es intercambiable—, no se puede hablar con propiedad de matrimonio, ni de familia, ni de persona, ni de vida que sea respetada: sería el final de una cultura de relativismo y muerte, que todo lo ha devastado.

La ambigüedad y confusión creada en torno a la noción de género viene a ser resultado de la confluencia de diversos factores, entre los que se cuentan el poder de la técnica y los intereses económicos (sean farmacológicos o médicos,...). Sus premisas se apoyan en presupuestos de posturas postmodernas como el existencialismo de Sastre, el pansexualismo de Freud, la dialéctica marxista, el debate naturaleza-cultura, el darwinismo —en el que se apoya la teoría del “cyborg”—, el deconstructivismo de Derrida y Foucault, la separación género-sexo proveniente de la psiquiatría —Money—, el hedonismo y el materialismo, los movimientos gay, la revolución de Mayo del 68,... La ideología de género no es una cuestión sólo de mujeres. Viene a ser más bien el resultado de avances científico-técnicos y de retrocesos de la cosmovisión occidental, que ha perdido su visión unitaria y que —desde la atomización de la ciencia—, desarrollando unilateralmente nuevas evidencias parciales, se halla en un estado de perplejidad e impotencia, complejidad y paralización; en un estado de desajuste, por decirlo con palabras de Maalouf[4].

Sin embargo, en la situación en la que nos encontramos instalados —caracterizada por un pensamiento débil—, que hunde sus raíces en la Ilustración y en la Edad Moderna, no todo son inconvenientes. También hay ventajas que pueden ayudar a salir del laberinto. Así, uno de sus pilares es la confianza en la Ciencia y —superado su crédito absoluto—, es indiscutible que las verdades científicas contribuyen al avance de la antropología, rebatiendo con sus evidencias postulados filosóficos de gran influencia en la historia de las ideas. Por ejemplo, Damasio desde la neurociencia rebate el letal dualismo cartesiano cuerpo-alma[5].

Respecto a la cuestión que nos ocupa, a finales del siglo XIX, ante el descubrimiento de los gametos y la fecundación, cae como por ensalmo el supuesto apoyo científico a la concepción de la mujer como pasividad,

como mera tierra fecunda, que desde Aristóteles la había justificado[6]. Lo cierto es que esa y otras evidencias científicas, no han sido integradas en adecuadas concepciones antropológicas, por lo que no han ayudado de hecho a superar viejos clichés erróneos e injustos[7], lo que favorece el surgir de ideologías que se presenten como antídoto a las deficiencias y errores de antropologías del pasado[8].

Haciendo un poco de historia, el giro antropológico de la filosofía moderna, comenzado por Kant o tal vez por Feuerbach, que situó al hombre en el centro de la reflexión filosófica, termina en Sartre si no lo hubiera hecho ya en Nietzsche. Entre otras causas de mayor calado[9], tampoco es menor que la antropología filosófica del s. XIX se haya centrado en la consideración abstracta y asexuada de la naturaleza humana, sin considerar que en la realidad solamente existen varones o mujeres. Han tratado del «hombre» en general —en esto coinciden con las exposiciones griegas y escolásticas—, y sólo ligeramente han rozado a la persona hasta la aparición del Personalismo en el s. XX[10]. Un estudio del ser humano en estos términos podría fundamentar la igualdad esencial, pero no dice apenas nada acerca de su distinción. Ya Ortega y Gasset advirtió a Husserl que su teoría del Otro era asexuada y, por tanto, no valía para el conocimiento concreto de las personas, y menos, cuando el Otro era una mujer[11]. Derrida ha hecho la misma observación respecto a Heidegger[12]. Y Julián Marías confiesa[13] que hasta su libro de Antropología Metafísica no encontró en ningún otro el tratamiento de la condición sexuada insertado en un contexto sistemático[14].

Entrado ya el s. XX, y por obra fundamentalmente de Freud[15], la sexualidad —que hasta entonces había sido considerada bien como un simple accidente[16], —por el cual el hombre se asemeja a los animales—, o bien se había encerrado maniqueamente en la negatividad de la materia y la oscuridad de las pasiones—, se pone en el centro de la antropología. Pero, según el certero diagnóstico de Marías, este magno descubrimiento se malogra por el reduccionismo naturalista del psicoanálisis, que toma la parte por el todo[17]. En el post 68 Foucault exclama que la sexualidad “es un invento reciente”[18]. Lo cierto es que nos hallamos ante un nuevo tema de investigación, en torno al cual se han centrado tanto las ciencias experimentales como las humanas[19]. No tardará el momento en el que desde la filosofía —que va siempre con cierto retraso—, Luce Irigaray afirme: «Cada época, según Martín Heidegger, tiene un tema que pensar. Uno solamente. La diferencia sexual es el tema de nuestro tiempo»[20].

También durante la segunda mitad del siglo XX, desde las ciencias humanas — socio-culturales—, hemos visto emerger nuevos enfoques de la «cuestión antropológica», entre los que cabe destacar la «perspectiva de género». El marco donde germina el binomio sexo-género es el debate entre naturaleza y cultura arrastrado desde el s. XVIII y, aunque sea difícil precisar cuándo[21], lo cierto es que desde 1975 la noción de género se agrega al léxico antropológico, para señalar los aspectos culturales de la diferencia sexuada, distinguiéndolos así de los datos biológicos[22]. Esta perspectiva de género, como se ha dicho, no sólo es legítima, sino necesaria. Se trata de una herramienta de análisis social que ha contribuido a promover una sociedad más justa y puede seguir haciéndolo, si se utiliza dentro del ámbito que le corresponde: el de las ciencias humanas.

Hemos constatado, sin embargo, que esa categoría se ha hecho omnipresente y se ha convertido en una ideología, que ya parece imparable. Nos hallamos ante una doctrina complicada, construida con retazos de otras muchas —ya periclitadas y de demostrada insolvencia—, que se presenta como atractiva para promover la libertad sexual cuestionando la identidad de los sexos, con la aspiración de implantarse globalmente, a través de la ONU y otros Organismos Internacionales[23]. Retomando la pregunta de por qué esta ideología aparece con visos de verdad, ¿no será —habría que preguntarse— porque se apoya en verdades que no han sido ni reconocidas ni integradas, y en preguntas que siguen sin responder?

1. ¿Qué es ser mujer?

Remontémonos a mediados del siglo pasado, al corazón de una Europa destrozada, recién salida de la 2ª guerra mundial. Durante la contienda, en las filas del existencialismo se está gestando un estudio que aparece por primera vez en 1949, un texto de gran envergadura, unas 1000 páginas, que recoge casi todas las referencias posibles en torno a una cuestión. Me estoy refiriendo al Segundo sexo, de Simone de Beauvoir[24]. Los datos aportados —y sus justificaciones simbólicas—, sobre las situaciones en las que las mujeres se han visto obligadas a desarrollar las funciones de hija, esposa y madre son incuestionables, tanto que han hecho reconocer al pensador tomista Lobato, que su denuncia es una proclama sobre los derechos humanos, que constituye un avance en la

conquista de la verdad. Estas son algunas de sus afirmaciones: Beauvoir «ha querido llevar las cosas al extremo, sin medias tintas, sin reparos. Su lenguaje es duro, tajante, molesto muchas veces, batallador. Su pensar es radical (...) La unidad de su proyecto liberador le da su fuerza. Defiende una gran causa y lo hace con originalidad y con amplitud que la honran. Se trata de crear conciencia de que la mujer es un ser humano, con dignidad, libertad, responsabilidad. Es una verdad elemental, pero muy olvidada. Con ello se inserta en la gran tradición del pensamiento occidental. Descubrir el rostro humano de la mujer era una necesidad imperiosa para nuestro tiempo. Su obra tiene valor por haber tocado fondo. Lo humano merece toda defensa. (...) A pesar de que hay muchas cosas discutibles en su decir y muchas cosas inaceptables, su contribución original, su valioso decir no puede menos de ser oído»[25].

La filosofía, la literatura y la historia constatan que —lejano ya el contexto de la mujer en el tiempo de las catedrales[26]—, tras la restauración napoleónica del derecho romano, la condición femenina es progresivamente subordinada hasta la asfixia. La Sra. Wollstonecraft señaló (1792) un déficit en los ideales de la Revolución francesa, la no consideración de las mujeres como ciudadanos a pie de igualdad, pidiendo para ellas, sin conseguirlo, el reconocimiento de derechos como la educación superior[27].

De Beauvoir escribe una obra decisiva en las próximas décadas, de notable éxito y difusión, con una influencia que todavía hoy se hace notar. Un libro escrito en torno a una pregunta, pregunta que me temo está aún pendiente de responder: ¿qué es ser mujer? No me propongo aquí contestar esta pregunta buscando la concepción de la feminidad implícita en el pensamiento de los filósofos. Recuerdo aún los Cursos de Doctorado de la Prof. Amorós[28] en la Universidad Complutense, estudiando desde esta perspectiva a Platón, Rousseau o Kierkegaard[29], y los malos ratos que pasaba al comprobar el nihilismo que encontraba en sus respuestas: si el varón es considerado como el Ser, su diferente habría de ser el No-Ser, es decir, la Nada; si el varón es actividad, la pasividad sería lo propio de la feminidad. De Aristóteles a Hegel y Freud, salvo raras excepciones, encontraría negatividad o misoginia[30].

Respecto a los filósofos sólo querría resaltar que cuando los varones han pensado a las mujeres, o bien las han idealizado poniéndolas más arriba o las han subordinado, o bien las han considerado simultáneamente sus musas y sus esclavas. Otras veces las han puesto detrás o quizá delante, pero raramente las han colocado a su lado, en su mismo nivel. ¿Por qué? La cuestión cobra aún más fuerza si se repasan las alternativas ensayadas por las mujeres para afirmar su identidad. Sus propuestas se pueden resumir en tres: o bien imitar al varón, o bien tras afirmar su diferencia competir con él para suplantarlo, o bien trivializar o anular la diferencia. Tanto en ellos como en ellas se advierte en el trasfondo una constante dialéctica entre dicotomías bipolares y antagónicas, organizadas jerárquicamente, que impiden salir de posiciones como minusvalorar, imitar, rivalizar o negar a uno para poder afirmar al otro. ¿Cuál es la razón de esta coincidencia? ¿Existe algún impedimento en la cosmovisión de la filosofía occidental que impida pensar un DOS al mismo nivel ontológico? ¿Por qué las mujeres, tras diagnosticar la existencia del Patriarcado, no han sido capaces de superarlo? ¿Cuáles son las causas que impiden integrar igualdad y diferencia? ¿Es que hay algún fallo en el planteamiento global del pensamiento, que se encuentra en callejón sin salida para responder a cuestiones de vital importancia como la que hoy nos ocupa? ¿Será ésta la razón de los duros ataques a la filosofía occidental de Nietzsche —que, amante de la vida la encontraba disecada en los posos del idealismo—, y de que el deconstructivismo quiere deshacerlo todo para volver a empezar?

Ahora bien, ¿cuál es la verdad de la identidad humana, en cuanto sexuada? ¿Hasta dónde llega la igualdad y hasta dónde la diferencia? Esta es la cuestión. En el mundo contemporáneo sólo son significativos los datos científicos o los socio-culturales, que se debaten en la tensión entre cierto determinismo biológico y la libertad, entre naturaleza-cultura. Tanto en una como en otra se apoyan los defensores de la diferencia y de la igualdad. Por ello, y sin pretender un análisis pormenorizado por otra parte bien conocido[31], al hilo de algunos ejemplos representativos y volviendo a la interrogación sobre qué es ser mujer, parece necesario recordar los planteamientos, partiendo de la cultura rumbo a la estructura de la identidad personal.

2. La apuesta por la igualdad

Ante la secular vigencia de la sujeción de la mujer, la primera necesidad es afirmar la igualdad, tanto teórica como práctica. Y para establecer una igualdad de derechos es necesario mostrar las situaciones que no cumplen ese requisito, como la visualización de la situación de las mujeres[32], primer logro indiscutible del Feminismo. Sin

embargo, este reconocimiento ha sido, y sigue siendo, una realidad difícil de explorar, interpretar y aceptar, tanto a nivel práctico —privado o jurídico y social—, como a nivel teórico[33]. Repasaré algunos hitos de este iter hacia la igualdad[34].

Tras sus documentados análisis históricos, sociológicos y culturales, De Beauvoir concluye que ser mujer —lo que se ha considerado como ser tal: un ser inferior, sin derechos propios—, es un constructo cultural, una cosmovisión que le educa para obedecer y ser dependiente de los varones de su familia, hasta en las decisiones más comunes, como tener una cuenta corriente, viajar, ser testigo en un juicio o hacer testamento. Y ciertamente tiene razón: el modelo de género generado en el jerárquico Patriarcado es cultural. La pregunta y la denuncia de De Beauvoir son legítimas y su rebeldía justa, ante los reduccionismos y empobrecimientos que la feminidad ha sufrido y sufre.

Desde su experiencia humana elemental no se reconoce como un ser pasivo, ni está dispuesta a vivir encerrada en el ámbito privado, reprimida y descontenta renunciando a la vida de la inteligencia. Como le corresponde, quiere ser libre, respetada y considerada como tal, independiente para pensar y decidir por sí misma y aspira a tener relaciones de igualdad con los varones. Hasta aquí la propuesta es impecable. Sin embargo, aunque en ocasiones la intuye, De Beauvoir carece de una antropología adecuada y desde su trasfondo existencialista concluye considerando la feminidad como historia, mero producto cultural, que despoja a la mujer de la independencia y dignidad propias de un sujeto humano. Es entonces cuando declara que no quiere ser mujer.

Pero realmente ser mujer ¿es eso?: ¿una humillación, una caricatura, un ataque a la dignidad humana no sólo de ella, sino de quien así le ha sometido? Su planteamiento no llega hasta ahí; de hecho, no trasciende el plano cultural. ¿Y cuál es su alternativa? Al considerar que sólo siendo varón se puede ser sujeto libre, su propuesta inevitable es imitar al varón y actuar como tal. Desde este momento, no sólo pierde la diferencia, sino que la cascada de despropósitos es inevitable: detesta su cuerpo femenino, elimina todos los roles que han caracterizado a la mujer, el de esposa, pues el matrimonio —en su opinión—, no es una institución diseñada para vivir la igualdad, al convertirla según descripción de Viladrich, en «una doméstica sometida y sin sueldo»[35] y, sobre todo, evita la maternidad: una trampa y un obstáculo para realizarse en el terreno profesional.

Así, la imitación hace que Simone pierda para siempre la pregunta planteada por la diferencia. Sin embargo, no quiero dejar de señalar que la causa que hace más problemática la propuesta de Beauvoir no es tanto la imitación sino qué entiende por ser varón o mejor por ser humano. Para ella, que se apoya en Sartre, el hombre se reduce a existencia y ésta a libertad. Todo se funda en la libertad, pero ésta se queda sola, sin norte ni guía, sin conexión ni hacia arriba ni hacia abajo. Primero hubo de morir Dios para que el ser humano fuera libre, la naturaleza se retira ahora para que reine la libertad. Y la libertad en el aire, queda abocada a fundarse en sí misma. Cada libertad autónoma, desgajada de cualquier vínculo, camina en soledad, con temor y temblor. La mujer, liberada del varón y al igual que él, sin ayuda mutua y sin posibilidad de ir más allá de sí mismos, han de auto-realizarse entre el riesgo y la aventura, sin saber a dónde ir. ¿Será ésta la verdad del ser humano?[36]. Ciertamente uno de los radicales antropológicos más importantes es la libertad, pero no parece que sea el único[37].

Volviendo al culturalismo preguntamos por qué para afirmar la igualdad se ha de negar y perder la diferencia. Nos hallamos ante una igualdad entendida como igualitarismo, que rechaza cualquier tipo de diferencia recibida. De entrada, se oponen al biologicismo determinista, que une inevitablemente subordinación y diferencia, radicadas en su opinión en leyes meta-sociales, determinaciones innatas ancladas en la naturaleza biológica[38]. Para rechazar esa jerarquización supuestamente “natural” y una sumisión unilateral de la mujer, sostiene que las diferencias son sólo culturales. Tendría razón si lo que afirmase fuera que la injusta sumisión de la mujer es un desarrollo cultural. Pero diferencia no tendría por qué ser necesariamente injusta. El constructivismo culturalista apuesta por la igualdad, pero no se separa de la tesis que quiere rebatir: es decir, que la diferencia está indisolublemente unida al subordinacionismo. Por tanto, para rechazar éste como injusto, pendularmente pasa a negar la diferencia. No es que el culturalismo inicialmente identifique subordinación y diferencia[39], la objeción básica que se le puede hacer es que acepte como verdadera esa identificación inicial determinista.

Pasemos, ahora, a considerar cómo y a qué precio la afirmación de la igualdad se torna programa político.

Tras largos esfuerzos sufragistas las mujeres consiguieron derechos secularmente denegados —como la plena participación, el poder, la voz y el voto—, el mayor de los cuales ha sido el acceso a la educación superior. Pero la praxis igualitaria en el ámbito laboral empezó a manifestar fracturas, al difundir, siguiendo a De Beauvoir, que para poder triunfar profesionalmente la mujer había de renunciar a ser madre y a tener familia.

Betty Friedan, que en 1963 escribe *La mística de la feminidad*[\[40\]](#) —interpretada recientemente 2003 en la pantalla por Julia Roberts en *La sonrisa de la mona Lisa*—, tras veinte años de impulsar la puesta en marcha de políticas de igualdad, advierte que resulta demasiado alto el precio que hay que pagar si el éxito profesional supone renunciar al amor, hijos, familia y hogar. En la segunda etapa[\[41\]](#), Friedan expone que si la mística femenina definía a las mujeres sólo como seres relacionales —en cuanto esposas, madres y puntales del hogar—, la mística “feminista”, tras afirmar a la mujer como ser humano, parece olvidar la innegable e irrenunciable dimensión relacional y familiar de la persona, lo que no viene a ser un mal menor. El igualitarismo se torna individualismo solitario, otra trampa en la que no es posible ser feliz: la propia vida privada de De Beauvoir lo pone de manifiesto, pues la insoportable soledad a la que le condujo su turbulenta ración con Sartre, le llevó a adoptar una hija que le hiciera compañía. La experiencia humana, pues, muestra, con más claridad aún en el caso de la mujer, que la persona, hecha para el amor, no se realiza sin familia —“lugar al que se vuelve” [\[42\]](#)—, fuera de un hogar y sin la preocupación por los demás, empezando por los suyos.

Haciendo caso omiso a esta constatación, para responder la pregunta propuesta por De Beauvoir se han ido ensayando otras alternativas. Tras la liberación sexual[\[43\]](#), la visión igualitarista ha desembocado, en aras de una libertad absoluta, en la postura de defender que no es significativo ninguno de los sexos. Así argumentan las posiciones más elaboradas intelectualmente, por ejemplo la de Judith Butler[\[44\]](#), según la cual el género puede ser destruido y cada uno puede elegir el sexo que quiera, liberándose de la biología, pues todo puede ser de otra manera y todo tiene el mismo valor: da lo mismo heterosexualidad, bisexualidad u homosexualidad y todas sus derivas, agrupadas en torno a la llamada “Teoría Queer”[\[45\]](#).

En definitiva, la sexualidad es planteada como una necesidad biológica o un modo de conseguir placer, siendo indiferente el modo de conseguirlo. Para Butler el único valor es la libertad y, reconociendo que sus libros son oscuros y farragosos, se admira de que sean leídos, atribuyendo su éxito a que defiende “que todo es posible”, cosa que a la gente le gusta escuchar. Sin embargo, omitiré extenderme en este punto, pues sobre el género como ideología se ha tratado ya en otros capítulos y en literatura reciente[\[46\]](#).

Pasemos a considerar los lados débiles de la apuesta por la igualdad, señalados también, desde el punto de vista teórico, incluso dentro de sus propias filas. Así, en su estudio *El uno es el otro*, Elisabeth Badinter, tras constatar la revolución que esas ideas provocan en las relaciones entre varón-mujer, expone la incertidumbre generada pues «el cambio de modelo —afirma— no sólo pone en tela de juicio nuestros comportamientos y valores, sino que afecta a nuestro ser más íntimo: nuestra identidad, nuestra naturaleza de varón o mujer. Por esta razón la inquietud reviste formas de verdadera angustia existencial —afirma—, que obliga a plantear la gran pregunta metafísica: ¿Quién soy yo? ¿Cuál es mi identidad (...) de varón o mujer? ¿Cómo nos distinguimos el uno del otro? (...) La cuestión del SER da vértigo —continúa diciendo—. Descartes tenía razón. Y la respuesta a esas nuevas cuestiones no la encuentro escrita en ningún libro»[\[47\]](#).

Badinter reconoce experiencialmente como necesaria para conocer la propia identidad, saber cuál es la diferencia entre varón y mujer, más allá de concretos desarrollos culturales. Teóricamente considera conveniente -incluso hasta necesario- cuestionar la identificación entre subordinación y diferencia. La complementariedad —consecuencia de la diferencia— parece propia de la humanidad —afirma—, mientras que la supremacía masculina es una forma, entre otras, de vivir esa complementariedad y por ello hay que plantear que diferencia y dominación sean un binomio que no necesariamente ha de ir unido[\[48\]](#). Su vida lo pone de manifiesto, pues aunque intelectualmente se considera discípula de De Beauvoir, cuestiona vitalmente sus principios pues además de ser una profesional de prestigio, ha contraído matrimonio y ha querido voluntariamente ser madre y tiene familia numerosa, por la sencilla razón —ha afirmado en una reciente entrevista—, de que está muy enamorada de su marido. Por otra parte, examina hasta sus últimas consecuencias la angustia generada por los principios del constructivismo, ante el que «tan sólo la utopía del futuro -aparición de un nuevo hombre- reconforta contra el pesimismo de la historia»[\[49\]](#).

Quizá sea esa desorientación vital la que provoque que, pocos años más tarde, la utopía se proponga abiertamente como posible, sosteniendo que la humanidad está a las puertas de un nuevo salto evolutivo basado en la manipulación de sus genes y en las de la simbiosis hombre-máquina. En opinión de Haraway, los Cyborgs son la solución para la supervivencia humana[50]. Pero aquí no nos interesa tanto esta deriva del problema, como la propuesta de Badinter de vivir la igualdad en la diferencia y su comprobación de que la diferencia de los sexos recalca directamente en la cuestión del SER, y no precisamente en un SER abstracto o lejano. No, la pregunta es bien concreta, se trata de mi propio SER, de mi SER más íntimo: ¿quién soy yo? ¿Cuál es mi identidad como mujer?, se interroga.

Llegados a este punto podemos preguntar si sólo desde la cultura y desde el género es posible llegar a saber qué es ser mujer. Badinter señala que se trata de una pregunta metafísica. Por otra parte, De Beauvoir no incurre de entrada en un culturalismo relativista, en cuanto tendencia que pretende que todo lo cultural, por el hecho de serlo, sea legítimo. En ese sentido su crítica —como la de otros feminismos—, se plantea como una ética, como un deber ser, que se levanta frente a seculares usos injustos.

Ahora bien, si la cultura necesita, en ocasiones, ser purificada, lo será en virtud de unos principios que no pueden ser culturales. Pero si todo es cultural ¿desde qué instancia puede hacerse dicho dictamen? Sin duda, el género se construye en la historia, pero si todo es cultural ¿cómo es posible que un determinado modelo de género pueda ser juzgado ilegítimo?

En el caso de De Beauvoir, para su filosofía existencialista el único presupuesto humano pre-cultural es la LIBERTAD, lo cual es indudable. No obstante, la suya es una libertad errante, que se realiza en la historia sin ninguna orientación ni guía. Desde esta óptica cualquier desarrollo cultural tendría que tener el mismo valor. Lo mismo se podría decir de las plataformas y los manifiestos divergentes: si defienden la libertad de elección y que todo es elegible, ¿en virtud de qué critican otra construcción de género diferente a la que ellos quieren, hablan de “fobias” y se sienten odiados por quienes no piensan como ellos? ¿No será que quienes no consiguen experimentar la plenitud proyectan en los otros su constante insatisfacción?

Parece que la pregunta ¿qué es ser mujer? no puede ser contestada apelando únicamente al género. El planteamiento de De Beauvoir, así como otros Feminismos de la igualdad, pierde la diferencia por la que inicialmente pregunta, por no reconocer la falacia de la fusión entre diferencia y subordinación[51]. El culturalismo manifiesta insuficiencia e incoherencia interna, evidencia que su respuesta no es ni acertada ni suficientemente radical, a la vez que se torna insolvente para criticar otras posturas.

Sin embargo, no sería suficiente con hacer una crítica del constructivismo desde la sociología o la cultura, denunciando la fusión entre dominación y diferencia como única causa de su insolencia antropológica, aunque éste sea uno de sus límites. Eso significa que han puesto al descubierto un problema y lo han solucionado mal. Pero no parece suficiente señalar la causa de la mala respuesta. Parece preciso seguir buscando una respuesta adecuada a la pregunta qué es ser mujer, haría falta llegar a una respuesta adecuada. Hoy en día ya muchos consideran injusto que una mujer no pueda salir de los roles tradicionales, y se ha demostrado falso que no tenga condiciones para hacer cabeza en una empresa o en una institución cultural o política. Sin embargo, esa consideración se formula dentro del plano social o cultural aunque no se puedan definir a priori las concreciones de la vida personal o social[52], no se trata sólo de una praxis social, se trata sobre todo de una cuestión teórica pendiente de resolver.

Volvamos, pues, a preguntar como al inicio: ¿por qué la ideología de género aparece con visos de verdad? ¿Cuáles son sus lados fuertes? ¿No será, como afirma Badinter, que la pregunta por la identidad es una pregunta por el SER y no se encuentra contestación en ningún libro? ¿No será la falta de respuestas adecuadas lo que da pie a la ideología de género a presentarse engañosamente como la única vía de liberación?

3. La afirmación de la diferencia

Corresponde, por último, hacer referencia una tercera alternativa de respuesta: afirmar lo peculiar, sobre todo

la maternidad, señalar los valores de la feminidad y potenciarlos. Ciertamente gracias a lo hecho en este sentido lo femenino tiene hoy bastante prestigio. Pero ha sido una constante en quienes querían conseguir la igualdad, tachar de "esencialista" a quien defendiera alguna diferencia extra-cultural. Como ha señalado Nubiola, en la polémica entre culturalismo y diferencia sexual la acusación de "esencialismo" ha sido frecuente, para desautorizar las posiciones opuestas a la tradición dominante en los Women's Studies, de modo que tachar de "esencialista" se torna insulto descalificador del adversario, como puede serlo el epíteto "fundamentalista" en las sociedades democráticas o lo fue "fascista" en las comunistas[53].

Ahora bien, ¿qué se entiende por esencialismo? En una primera aproximación parece significar el reconocimiento de una diferencia de los sexos recibida con la naturaleza, pero en realidad, viene a ser un cajón de sastre en el que caben tesis contrarias, pues son tenidos por tales tanto aquellos que sostienen que la esencia humana común anula o torna meramente accidentales las diferencias sexuadas, como quienes reconocen una diferencia natural que daría razón de los géneros. Entre éstos estarían aquellos que consideran que esa diferencia corresponde al plano esencial y que el intuido "eterno femenino"[54] se identificaría con una "esencia de mujer". Por ello, citando a Diana Fuss no hay, por así decir, una "esencia del esencialismo" sino que sólo podemos hablar en plural de esencialismos, que en cuanto tales se definirían solamente por su contraste con el constructivismo. Aunque esta misma autora advierte que a pesar de la frontal oposición entre esencialismo y constructivismo «la barrera entre esencialismo y constructivismo no es en modo alguno tan sólida e infranqueable como suponen los defensores de ambos lados», sino que ambos «están profunda e inextricablemente coimplicados el uno con el otro»[55].

Respecto a los "esencialismos", interesaría preguntarse si realmente la feminidad y la masculinidad son esencias, si el llamado "eterno femenino" y su correspondiente arquetipo de la masculinidad serán dos "formas" o "ideas" que se tornan "esencia" en los individuos. La identificación entre diferencia y esencia ha dado lugar a múltiples y variados resquemores y aversiones[56]. Pero reconocer una diferencia innata quizá no sea lo mismo que hablar de una esencia. Eso parece afirmar Victoria Camps, que afirmando la diferencia niega no habla «de una esencia de lo femenino, pues me repelen los 'esencialismos'», declara[57]. Es decir, ¿será la diferencia sexuada una idea?, asunto de momento en el aire, que retomaremos más tarde.

En esta línea Luce Irigaray comenzó el llamado Feminismo de la diferencia que se desarrolla en Francia y en Italia. Focalizar la diferencia es ciertamente la gran cuestión. Janne Haaland Matláy afirma que el «eslabón perdido» del feminismo es «una antropología capaz de explicar en qué y por qué las mujeres son diferentes a los varones»[58]. O también al revés.

No hay lugar, sin embargo, para detenerse en las aportaciones de la misma Irigaray[59], que se plantea con profundidad la cuestión de la dualidad[60], ni en las de Murano[61], ni en la defensa que hacen de la maternidad Rich[62] o Sylviane Agacinski[63], polaca afincada y renombrada en Francia. No obstante, la propuesta de afirmar la diferencia con parecer obvia al sentido común, y necesaria a la antropología, no deja de tener inconvenientes, algunos ya experimentados como su ya señalada consideración jerárquica. Aquí me voy a referir a otras dos dificultades.

La influencia de la dialéctica marxista ha contribuido a que una vez afirmada la diferencia respecto al varón se luche con él para suplantarlo y conseguir la supremacía. La diferencia se torna lucha de poder y el varón el enemigo a abatir, lo que da lugar a un nuevo libro de Badinter: Por mal camino, en el que con un innegable sentido común viene a decir que nada bueno es posible con la violencia que destruye[64]. Haciendo un breve inciso, no quiero omitir que, predominando el igualitarismo, Badinter, madre no sólo de hijas, se interesa por la Identidad masculina, dedicando a su hijo varón otro estudio, esta vez titulado: XY, que termina apostando por un mundo más armónico entre varones y mujeres[65]. Sin embargo, esta armonía corre el peligro de naufragar por la senda que toma el Feminismo de la Diferencia.

Badinter denuncia algunos sectores que hacen hincapié en la diferencia se han encastillado en una postura victimista. Una desviación que les ha llevado por la vía tiránica de un absurdo enfrentamiento convirtiendo a los varones en enemigos irreductibles, al partir del prejuicio ideológico y dogmático de que ella es la víctima por naturaleza y él, un verdugo por definición. Planteamiento éste presente en algunas políticas en torno a la "violencia de género". En opinión de Badinter esta ruta desemboca en el caos, en el descrédito de las mujeres y

en perder la batalla de la igualdad.

Un segundo riesgo de la filosofía de la diferencia, que me limitaré a señalar, proviene también de la dialéctica, esta vez a nivel teórico. La dialéctica funciona simplemente con opuestos contradictorios en que uno es la negación del otro. Una vez afirmado el SER, su contrario es el NO-SER, con el peligro ineludible de caer en el nihilismo. Todo esto hace pensar que el principio de no-contradicción que, con ser real, no agota la existencia. Una reflexión teórica que contara sólo con este principio empobrecería la realidad, que no sólo es blanco o no-blanco, ni sólo la inmensa gama de grises existente entre blanco y negro. También la constituyen la aún mayor cantidad de colores que contiene el color blanco. Una realidad así, empobrecida, se tornaría también inmovilista, pues si algo deja fuera del principio de no contradicción es justamente el tiempo[66].

Aquí sería pertinente también preguntar por qué el nihilismo parece inevitable en el pensamiento occidental. ¿Se explica suficientemente apelando a la mala voluntad de una opción intelectual? El peligro nihilista hace conveniente el estudio de unas relaciones de posición, no tanto de oposición, donde uno de sus términos permita la afirmación del que está frente a él, en la línea del sentir del libro del Eclesiástico, que refiriéndose a la perfección de seres, alude a que «todos son dobles, uno frente a otro (...). Uno confirma la bondad del otro».

El siguiente paso de la presente reflexión sería poner de relieve la importancia de las diferencias constatadas por la biología y la neurociencia. Junto a ellas habría que mostrar cómo un cierto determinismo —presentándose como biología y naturaleza—, lucha por sus fueros frente a la libertad. En un legítimo intento de mostrar que en el ser humano hay algo más que libertad, lo distinto a ella es concebido como un sometimiento a leyes e impulsos —algunos desconocidos como los enclavados en el subconsciente—, que le dominan sin poder oponerles resistencia[67]. Sin embargo, la evidencia científica de datos pre-culturales tendría que ser compatible con la libertad. El ser humano es algo más que libertad pero, sobre todo, tiene y es libertad. La autodeterminación es innegable a la hora de proponerse y alcanzar logros, de dirigir y redirigir lo natural hacia su perfección.

Con objeto de seguir avanzando concluiré esta revisión del planteamiento diciendo que ni en los roles culturales, ni en los datos de la biología se resuelve la pregunta de qué es ser mujer. Ciertamente ambos terrenos aportan referencias, algunas incuestionables y clarificadoras, que deshacen con su evidencia prejuicios seculares. Elementos que, quienes defienden una ideología cerrada, intentan silenciar o manipular si no coinciden con sus intereses. Lo cierto es que una explicación teórica que resulte plausible tanto a varones como a mujeres ha de superar conjuntamente el subordinacionismo, el igualitarismo y la concepción victimista de la diferencia. Además, la antropología presenta a la filosofía la insuficiencia del principio de no-contradicción para el estudio de la realidad personal.

Nos preguntábamos al comienzo por el nudo gordiano que complica y oscurece el ámbito de la identidad. ¿Por qué la noción de género se ha convertido en un absoluto? ¿Por qué otros “demonizan” no sólo esa noción sino que incluso el hablar de igualdad? Desde la perspectiva de los fundamentos, preguntamos: ¿Será que la pregunta por el ser de la mujer es irresoluble? ¿O será ms bien una formulación incompleta, insuficientemente formulada? ¿O estará mal formulada porque solicita definir lo que no tiene definición? ¿Cuál será —más allá de la biología y la cultura—, el estatuto ontológico de la diferencia sexuada? ¿El plano simbólico? [68] ¿O tal vez el metafísico, como señala Badinter? Viene a mi memoria el humor y la genialidad de Spielberg que, en su trilogía “Regreso al futuro”, pone en boca de su protagonista, un chiflado inventor que —tras desistir en su intento de desentrañar “el misterio del tiempo”—, decide dedicarse en adelante a investigar en “el segundo misterio que tiene la humanidad: la mujer”. Para el humor de un cineasta no está mal, ahora bien, ¿se trata solamente del “misterio de la mujer”?, o dicho en otros términos, ¿la pregunta aislada de “qué es ser mujer”, está bien enunciada? Cuestión que como se va viendo no es fácil de contestar y puede sospecharse incluso que no esté bien formulada.

II. Un “iter” filosófico

Para ir deshaciendo el nudo de dificultades expuestas y vislumbrar una respuesta, esta segunda parte se dedica a contestar cuestiones previas y, tras analizar la diferencia entre naturaleza y persona, a rastrear la posibilidad de que la persona misma tenga una estructura esponsal, más allá de su esencia —constituida por la biología, la mente y la cultura—, que de razón ontológica a la cuestión de la radicalidad antropológica del género.

4. Desatando nudos

Son aún frecuentes los prejuicios, sobre todo intelectuales —quizá por los profundos surcos de una tradición construida desde “la dureza del corazón humano” —, que impiden avanzar en esta cuestión a personas que podríamos llamar bien-pensantes. En torno a ello he realizado un particular trabajo de campo del que aportaré algunos datos. Cuando empecé a interesarme por esta cuestión, dejé mis primeros papeles a un pensador honrado. Tras leerlos con atención me dijo que estaba francamente interesado en saber cómo se experimenta una mujer en cuanto mujer, pues él, confesó, “nunca se había pensado a sí mismo en cuanto varón”. Su sincera respuesta me confirmó, entre otras cosas, en que no es posible saber qué es ser mujer sin saber a la vez qué es ser varón.

El misterio humano parece abarcar una doble pregunta: ¿qué es ser mujer? y ¿qué es ser varón? Podríamos decir con Julián Marías que el varón y la mujer se son recíprocamente espejos para descubrir su condición. Hay un elemento de asombro, condición de todo verdadero conocimiento (...), en el encuentro con otra forma de persona —no ya con otra persona—, en el que se muestra el contorno de la realidad personal[69]. Marías explica esta constatación experiencial con el ejemplo de las manos, de la mano derecha respecto a la mano izquierda; si no hubiera más que manos izquierdas —constata—, no serían izquierdas sino simplemente manos; la condición de izquierda —afirma—, también en lo político, le viene a la izquierda de la derecha[70]. De lo que parece deducirse que lo que distingue al varón y a la mujer viene a ser una relación.

Y ésta es una observación oportuna, por varias razones. Señalaré al menos una: pone de relieve que no toda relación es necesariamente antagónica o contradictoria, de modo que la afirmación de un término implique la negación del otro, haciendo necesaria la negatividad para que sea posible el término relacional opuesto. Justamente al revés hay relaciones de oposición —mejor de posición—, en el que un término es la condición de posibilidad del otro, es decir, su afirmación. Es así en el de la mano izquierda respecto a la derecha. Y así parece ocurrir en el caso de la diferencia varón mujer. Si no hay mujer no hay varón y viceversa. Sin embargo, a este tipo de relaciones apenas —por no decir nada—, ha dedicado tiempo la filosofía y la antropología filosófica.

Confieso que el trabajo de campo lo he realizado frecuentemente entre intelectuales. He comprobado que, en ocasiones, existe un complejo de superioridad casi ingenuo en algunas mentes masculinas. Para hacerme entender relataré la conversación con otro ilustre filósofo, al que había preguntado ya por la diferencia sexuada. Tras decir que apenas la había pensado, de pronto un día dijo con convicción, como quien ya ha hallado una respuesta: —“las mujeres no saben jugar”. A pesar de mi sorpresa, sin inmutarse, continuó: —“Si, si, Dios juega con los hijos de los hombres, pero las mujeres no saben jugar”. —“No sé si entiendo bien, comenté, ¿me está diciendo que Dios juega, supongo que los varones juegan también, pero que las mujeres no saben hacerlo? ¿Qué se debe deducir de ahí, por ejemplo, que las mujeres, son “menos” imagen de Dios?”. Pero él, como pensando en alto proseguía: —“Si, las mujeres se toman las relaciones siempre muy en serio”. El asunto acabó bien, pues tras repasar en su memoria terminó encontrando ejemplos de mujeres que había conocido y que sabían jugar. Relato parte de aquel diálogo, como botón de muestra de que los prejuicios sexistas siguen vigentes en no pocas mentes de intelectuales reconocidos.

Un tercer elemento proviene esta vez de un profesor de lógica. Confesaba interesarle el tema, pero hacía reflexiones algo extrañas. En un momento le dije algo así como: “las mujeres somos iguales que los varones y a la vez distintas en todo”. Con cierto asombro exclamó: “¿Iguales y distintas a la vez y en todo? Eso contradice la lógica. Contradice las más elementales leyes de la gramática”. —“Puede ser, contesté, no lo niego, pero igual la lógica no es capaz de captar esa diferencia, que responde a la realidad”. Tengo que reconocer, que aquella observación de alguien que quería discernir la diferencia sexuada desde la lógica me hizo pensar.

El sabio físico-matemático de Spilberg, convendría en que la diferencia sexuada puede parecer un misterio porque no se advierte con los principios de la gramática y de la lógica, ni con los de la matemática. Por su parte, Julián Marías estaría de acuerdo con que la diferencia sexuada no tiene que ver con el principio de no-contradicción, al que se le escapan muchas cosas, no sólo los colores fuera del blanco y negro, sino sobre todo el devenir y el tiempo. Se trata no de una oposición contradictoria, sino de una relación de posición que sitúa frente a frente «al otro yo en la humanidad común», en expresión de Karol Wojtyła, que Marías describe como «una referencia recíproca intrínseca: ser varón es estar referido a la mujer y ser mujer significa estar referida al

varón»[71]. Diferencia, por tanto, consistente en una posición relativa que, justamente al revés a la negación, es afirmación respetuosa del otro polo con el que se relaciona.

Con objeto de seguir despejando incógnitas y después de haber afirmado que ni la cultura ni la biología tienen la clave de la diferencia sexual, ni tampoco la lógica, las matemáticas o la gramática, parece necesario volver a la metafísica y enlazar con los clásicos en su concepto de naturaleza. La fisis aristotélica, ante todo, es el principio de operaciones de los seres vivos. Sin embargo, en la época moderna por Naturaleza se ha entendido el Cosmos, y sus leyes impertérritas que se repiten siempre del mismo modo. Al detectar que el hombre es libre y que la libertad no forma parte del Cosmos, las ciencias humanas se consideraron Ciencias del Espíritu en contraste con las llamadas Ciencias de la Naturaleza. Desde modo que —refiriéndose al hombre—, por Naturaleza se entiende fundamentalmente Biología, y Naturaleza y Libertad, Naturaleza y Cultura resultan difícilmente armonizables.

Desde esta óptica es planteable la pregunta por si el hombre tiene o no naturaleza. Los existencialistas se denominan así, en parte, por contestar negativamente a esta controvertida cuestión, en la que no me voy a detener. Únicamente haré alusión a que, para enlazar con la riqueza de lo que los clásicos entendían por naturaleza humana no se pueden olvidar los hábitos, como parece que han hecho la mayoría de los modernos[72]. Los hábitos moldean la naturaleza que cada persona recibe en estado prematuro, refuerzan el punto de partida de las operaciones, aumentando las posibilidades y permitiendo la novedad imprevista. Por lo tanto, lo que se puede llamar naturaleza humana se distingue de la del resto de los seres vivos en que es capaz de hábitos, mientras que la de aquellos apenas da lugar al aprendizaje y siglo tras siglo presentan similares características. El ser humano, además de hábitos innatos, es capaz de hábitos operativos en el cuerpo y en el alma, hábitos deportivos, técnico-informáticos, mentales, como la adquisición de idiomas, hábitos morales, para hacer el bien y respetar los derechos de los demás o el hábito de la sabiduría. Y algunos de ellos son trasmisibles generacionalmente, como la ciencia, la técnica o la sabiduría de la vida. Por eso existe un progreso científico técnico que aumenta las posibilidades humanas edad tras edad, progreso que, ausente la sabiduría, deja de ser tal. Cada persona adquiere los hábitos en gran parte por decisión propia, es decir, gracias a su libertad. Libertad y hábitos no son lo mismo, pero están relacionados, y al menos los segundos se corresponden con la llamada naturaleza humana. Zubiri habla de esencia abierta, frente al sustancialismo escolástico[73]. La naturaleza humana, por tanto, y aquí es donde quería llegar, no es lo mismo que biología o neurología. Los científicos están de acuerdo en que la conducta humana no se puede entender sólo como una serie de reacciones fisicoquímicas. El cuerpo humano, milagro de coordinación y equilibrio, es inexplicable sin lo que llaman mente, raíz de la activación del cuerpo, de la inteligencia y de la voluntad[74].

Por su parte el avance de las bio-ciencias y el desarrollo de las biotecnologías, además de ampliar las posibilidades humanas hacen que la naturaleza orgánica se haya convertido en un ámbito sobre el que se puede intervenir. Esto plantea un problema antropológico inédito en la humanidad, para enfrentarse al cual no valen la mayor parte de categorías y discursos heredados[75]. El género como ideología, valiéndose de las posibilidades de la ingeniería genética propone un nuevo modelo de hombre, fabricado por sí mismo: los llamados Cyborgs. El gran reto que tiene por delante el pensamiento en el tercer milenio, es no tanto ético como antropológico: el debate entre el hombre como producto versus el hombre como proyecto[76].

Volviendo al discurso que nos ocupa, la mente ha recibido distintos nombres: los clásicos la denominan psique o alma[77], y la modernidad, los psicólogos y psiquiatras le llaman el "yo". Pues bien, la llamada naturaleza humana es cuerpo y alma conjuntamente, unión substancial según la metafísica aristotélica y capaz de hábitos. La naturaleza es una esencia, idea o forma individualizada en cada hombre. Y como toda forma se puede definir, por ejemplo, animal racional (Aristóteles) o animal social (Marx) o animal de realidades (Zubiri). Definiciones que sí las entiende la lógica. Ahora bien, el siguiente paso será preguntarse si la diferencia sexuada se puede explicar desde la naturaleza.

La metafísica, ciencia distinta de las experimentales, cimiento de todas ellas, aunque duramente criticada por el positivismo renace en cada época porque es compañera de camino de la vida, del sentido común y de la sensatez —frente a quienes han afirmado que es el tercer grado de abstracción—, como bien mostró Gilson al explicar la unidad de la experiencia filosófica[78]. De manera que si alguien quiere saber antropología a fondo, antes tiene que saber metafísica, columna vertebral que, aunque no sea visible, sostiene el mundo físico.

La olvidada metafísica busca conocer la estructura invisible de los seres y ha descubierto parejas de co-principios distintos y reales, sin los que apenas podríamos hablar como: substancia y accidentes, materia y forma, potencia y acto —todos ellos presentes en la Grecia clásica—, hasta alcanzar en el s. IV de la era cristiana la diferencia entre naturaleza y persona y en la Edad Media la diferencia entre la esencia o forma y el acto de ser. La metafísica ha llegado —más allá de la naturaleza, más allá de las ideas—, al SER. Sin embargo, apenas ha dicho nada sobre él. Heidegger habla del olvido del ser, que sólo se desvela de vez en cuando y que es difícil de atrapar conceptualmente, aunque santo Tomás ya había descubierto por qué, porque el SER no es una idea.

El SER es ACTO, perfección de las ideas que sin él no serían reales. El Ser hace reales las Ideas. Pero los filósofos no sólo han olvidado al SER sino que apenas han pensado el SER. Casi siempre lo han puesto entre paréntesis, aunque los verdaderos metafísicos han llegado a él y a algunas de sus propiedades, la unidad, verdad, bien y belleza que encierra. Pero, hay un pero: el ser de la metafísica es monolítico. Es uno y está solo. Por otra parte, la Metafísica del SER hasta ahora siempre se ha dado de bruces al plantearse la cuestión de Unidad y pluralidad[79]. La metafísica descubre el ser gracias a la noción de Acto, que es perfección y es Unidad, pero la multiplicidad no se encuentra en el mismo plano que la unidad. Si la Perfección del Acto es la Unidad, la pluralidad es sinónimo de imperfección, de descenso ontológico: multiplicación participativa de una Perfección que no se tiene en plenitud. Esa unidad de la que se habla es una Unidad monolítica, que situada en la cúspide del Ser hace que el DOS sea menos perfecto y ontológicamente subordinado. Este planteamiento presente en Platón se hace más radical en Plotino y aún no está suficientemente superado.

Desde el Uno monolítico se ha desarrollado la teología y la antropología. Desde esa cosmovisión la mujer tiene que estar subordinada al varón. A esto, la filosofía feminista le ha llamado el patriarcado. En antropología el UNO MONOLÍTICO es la causa teórica de los problemas y contradicciones que hemos encontrado en la sociedad y en la cultura. También han sido mujeres filósofas y teólogas las que han advertido que el pensamiento occidental es monolítico. Le debo este descubrimiento a Elisabeth Schuster Fiorenza, una mujer alemana, afincada en Harvard, concedora de la cultura y filosofía occidental, que lo ha puesto de relieve[80].

Preguntábamos al principio, por qué cuando los varones han hablado de la mujer, siempre o la han subordinado o la han mitificado. Seguíamos preguntándonos por qué las mujeres, cuando han querido afirmar su identidad sólo han conseguido o imitar o sustituir al otro para suplantarle. A esta altura del discurso se puede decir que la culpa en parte la tiene la metafísica y espero que entiendan a qué me refiero quienes han dedicado tantos esfuerzos a rescatarla tras su negación y descrédito[81]. Recuperar la metafísica es importante, imprescindible, pero ante la pregunta de si basta la metafísica para contestar a la pregunta sobre la identidad sexual, habrá que responder que no. Metafísica sí, pero como paso previo para poder entrar en otro orden ontológico[82]: el orden de la persona.

5. Diferencia entre naturaleza y persona

La persona tiene una categoría imponente y radical. Tomás de Aquino afirma que es «lo más noble que hay en el universo»[83]. «Esa gran realidad», la denomina Zubiri[84]. Desentrañando al aquinate, Forment ha clarificado que la persona no es ni el cuerpo ni el alma[85], es decir, no es naturaleza, ni principio formal y que la diferencia radical entre las cosas y las personas no está en el nivel de la esencia sino en el del ser, en el orden trascendental[86]. Por eso, aunque la persona esté en todo el hombre, cuerpo y mente, tampoco es el todo humano[87]. Sin embargo, aún no han calado estas distinciones, ni siquiera entre algunos personalistas.

Zubiri ha señalado que la persona es una realidad que los griegos no llegaron a pensar, careciendo hasta del término mismo[88], pues Prosopón que en griego significa máscara o careta no se utilizó en sentido filosófico. Fueron griegos posteriores, en el siglo IV, residentes en Capadocia, los que vislumbraron un nivel ontológico más radical que la substancia o naturaleza, al que denominaron subsistencia[89]. Terminológicamente distinguieron substancia y subsistencia, entre naturaleza e hipóstasis, que se tradujo al latín como persona.

Aristóteles en este aspecto nunca dejó de ser platónico, pues si se le preguntara cuál es la perfección más profunda de las cosas no dudaría en responder que la esencia, el acto formal, es decir, la idea. En el aristotelismo acto y forma podrían ser sinónimos[90]. Hicieron falta 18 siglos para que Tomás de Aquino distinguiera un acto

que no es formal, que no es esencial: el acto de ser, que actualiza pero no determina. Pero, como ha estudiado Forment[91], esa diferencia la perdió primer comentador de santo Tomás y el que mejor le entendía, por un problema de lenguaje. Capreolo, al no relacionar directamente los dos co-principios *essentia-esse*, distinguió entre de “*esse*”-*essentiae* y de “*esse*”-*existentiae*, multiplicando los “entes” sin necesidad, le podría haber dicho, con razón esta vez, Ockham. Y en ese error de expresión, que dio lugar a interminables y estériles disputas, se volvió a perder el descubrimiento del orden del ser. Han tenido que volver a pasar otros 7 siglos para que en el s. XX, alentados por el Magisterio, los tomistas volviendo a las fuentes, rescataran de los escritos de Tomás el descubrimiento de un orden diverso al predicamental —participación formal—, el orden del SER, el orden transcendental —participación en el ser—.

Para los interesados que no sean filósofos diré que la designación de transcendental no se le ha dado porque sea importante, aunque lo es, o más perfecto que el esencial, que lo es, sino por su característica transversal de hacer subsistir y pertenecer a todas las formas reales tanto substanciales como accidentales. El orden del SER es la clave que Kant no encontró para distinguir sus cien táleros pensados de cien táleros reales. El SER no es la Esencia, lo que las cosas son. Ser significa que son. El ser hace reales y activas las formas que es capaz de abstraer el pensamiento. ¡Cuántas veces repitió Polo que “una vaca pensada no da leche” y que “el yo pensado no piensa”!, rebatiendo los idealismos y enseñando la importancia de abandonar el límite mental.

Cuando advertí que para profundizar en la antropología había que conocer mejor el orden transcendental, Polo aún no había publicado su Antropología transcendental y el catedrático de metafísica, me dijo que de ese tema no conocía referencias bibliográficas. Siendo el que más libros había leído al respecto, me temí lo peor: que no estaban escritos, como dice Badinter, que tampoco los encuentra. Lo que sorprende es que aún la Filosofía llamada Realista que, a diferencia del Idealismo, está abierta al SER, todavía tiene ese ámbito por explorar. Cuestión difícil porque el SER no es una IDEA, no es una FORMA, no se puede DEFINIR, se escapa a la Lógica formal, pero esa es la cuestión, repetiríamos con Hamlet, Ser o No Ser. Si no hay Ser no hay cosas reales, no hay Nada.

Leonardo Polo ha hecho grandes descubrimientos en esta línea desarrollando una intuición inicial de cómo estudiar el SER, distinguiéndolo de la idea, que viene a ser el límite a abandonar para tan deseado conocimiento. Iniciando su andadura filosófica desde la diferencia tomista entre esencia y acto de ser, se propuso aplicarla a la antropología. Al llevarlo a cabo, como si la potente luz del SER penetrara en la gran retahíla de complicados problemas sin solución que albergaba la filosofía a mediados del s. XX, hace una serie de descubrimientos como en cascada, que vienen a cuadrar una tras otra las piezas de un rompecabezas: lo complicado se torna sencillo y desaparecen aporías, pues los problemas como sus soluciones están conectados en respectividad. Señalaré algunos concernientes al tema que nos ocupa.

Teniendo a la vista la distinción real entre ser y esencia, descubre una diferencia radical entre el Cosmos y el Hombre, advirtiéndole que todo el Cosmos goza de una fuerte unidad —acorde con los conocimientos ecológicos—, que en su opinión se explica porque todo él tiene un único acto de ser, del cual participan las sustancias inertes o vivas del universo... Si cada sustancia del universo tuviera su acto de ser ¿cuántos habría?: también ahora parece pertinente la recomendación ockhamista de no multiplicar los actos de ser sin necesidad. La distinción entre esencia y acto de ser está presente en el Cosmos. Pero el Cosmos, todo él tiene un solo acto de ser cuestión que Tomás de Aquino habría vislumbrado varias veces[92] y que también señala Zubiri, al afirmar que todo el Cosmos es una sola substantividad, mientras que cada persona es una substantividad[93]. Polo añade que el Hombre se distingue del Cosmos, tanto en la esencia como en el acto de ser, porque el acto de ser del hombre es libre y su esencia capaz de hábitos[94]. El acto de ser de cada hombre es su persona, única e inédita, otorgada por Quien es capaz de donar la vida y el Ser.

La noción de persona, descubierta en el ámbito teológico (s. IV) no tardó en aplicarse a la antropología. Los Capadocios distinguieron entre sustancia y subsistencia para señalar que mientras la sustancia aristotélica es fundamentalmente forma o esencia, la subsistencia señala el orden del SER, de lo que se podría deducir que descubrieron que la hipóstasis o persona está en el orden del ser. Sin embargo, la distinción entre Naturaleza y Persona que se manifestó tan fecunda a la hora de penetrar racionalmente en los misterios teológicos no se aplicó con propiedad a la antropología. Tomemos nota de algunos datos de interés.

La Teología describió la Persona divina como Relación, relación subsistente. Pero ¿qué pasó cuando Boecio aplicó esta noción al hombre? Aunque Boecio conocía el cambio terminológico de los Capadocios consideró más oportuno volver a la pureza aristotélica y a la subsistencia le volvió a llamar substancia. Fue consciente de este cambio, pero no advirtió su alcance. No parece que se percatara que el cambio de terminología —de substancia a subsistencia— hecha por los capadocios significaba la distinción entre el orden del ser como distinto de la esencia. Tanto es así que formuló una definición de persona, cuando el orden del ser no se puede definir, porque el SER no es idea susceptible de ser expresada por géneros y diferencias. El ámbito del ser, sólo se puede describir, con nociones no genéricas. También Boecio fue consciente de que su tan traída y llevada definición: «substancia individual de naturaleza racional»^[95] no servía para ser aplicada a Dios. Perdía así la analogía entre el Creador y el ser humano, creado a su imagen. Lo cierto es que en ella también está ausente la relacionalidad.

Por lo tanto, los dos elementos que la razón humana alcanzó como constitutivos de la Persona divina, subsistencia y relacionalidad, se pierden con Boecio y harán falta 15 siglos hasta que en el siglo XX renazca el Personalismo, que con bastantes reservas hacia la metafísica, pivote sobre las descripciones, en orden a distinguir entre cosas y personas. Ni siquiera santo Tomás que partió pacíficamente de Boecio corrigió esa falta de analogía entre persona divina y persona humana, hasta su pensamiento maduro, donde radicó la persona en el SER^[96] y en una de sus Cuestiones disputadas se puede leer que la persona es un “subsistente espiritual” ^[97], fórmula aplicable tanto a Dios como al hombre. Pero sólo recupera uno de los elementos anteriormente perdidos. Si a eso se une, que la clave de su pensamiento no se transmite a la posteridad, la filosofía posterior desconoce no sólo el SER como ACTO, sino también lo más importante del ser humano: LA PERSONA.

¿Cómo se desarrolló, entonces, la antropología en ese largo lapsus entre Boecio y el siglo XX? La filosofía del hombre no dejó de ser una ciencia segunda con respecto a la metafísica y el saber sobre lo humano se centró sobre la naturaleza humana y en su especificidad racional. Es significativo que las estériles polémicas que perdieron en la tardía escolástica todo rastro de la persona, se proponían hallar el “constitutivo formal de la persona” cuando la persona en cuanto persona, pertenece a un ámbito que no es formal. El constitutivo que hace peculiar a la persona y distinta de las cosas es un constitutivo ontológico, acto real pero no formal.

Tras la pérdida de la radicalidad de la persona, Europa se asienta sobre un Humanismo centrado en la naturaleza humana, planteamiento que dura hasta nuestros días. Hasta la terminología con la que habitualmente hablamos no se desprende del aspecto formal: es indigno del hombre lo que le desnaturaliza o va en contra de su naturaleza, la ley moral es designada ley natural, etc. Si bien es cierto que el Humanismo ha cosechado copiosos frutos —pues indudablemente la naturaleza humana es real y marca pautas verdaderas para el conocer y el obrar humanos—, no obstante, al no recoger lo más radical de lo humano, el pensamiento europeo carece de una filosofía adecuada para comprender la libertad. Lo que no deja de ser trágico, cuando en la Edad moderna se descubre el poder y la autonomía de la libertad, más allá del libre arbitrio y distinta de la esencia humana.

Por una parte, el pensamiento centrado en las ideas y cerrado al SER, se ha desprestigiado y en medio de muchas contradicciones se advierte la necesidad de una revisión de toda la filosofía. Por su parte, la filosofía rescatada de las eras clásica y medieval, aunque no cerradas al Ser, siguen ancladas en la naturaleza, incapaces de dar respuesta a las dimensiones humanas relativas al SER, como la libertad y el amor. Así, el amor desterrado de los tratados de Ética y Moral, el Romanticismo lo reduce a sentimiento y está ausente del planteamiento de las ciencias humanas^[98]. Por otra parte, los personalistas y todos los que son conscientes de la peculiar singularidad humana —siguiendo más o menos conscientemente los pasos de Kierkegaard—, reconocen que los parámetros metafísicos al uso son muy estrechos y asfixian la profundidad de la experiencia humana, por lo que mirando con sospecha la metafísica prefieren limitarse a recoger descripciones fenomenológicas. La peculiar ontología que reclama la antropología necesita no sólo abrirse de nuevo al Ser, sino pensar el Ser desarrollando el camino por el que, de hecho, la inteligencia humana capta también lo concreto, lo real aquí y ahora como se da en la experiencia^[99], y no sólo las esencia abstractas.

El pensamiento filosófico en torno a la persona, continúa preso en los lodos de las aporías a las que condujo la definición de Boecio. Por señalar al menos una, la persona no sólo es la concreción de la naturaleza humana. Existe una clara distinción entre persona e individuo, pues éste es un qué con naturaleza mientras que la persona es un quién irreductible. En este sentido Polo describe la persona como “Además”, los científicos descubren en la biología un PLUS^[100] o la pluralidad humana se descubre como una pluralidad de diferentes^[101]. La dimensión

última, irreplicable, convierte a cada sujeto de la especie humana en un quién personal único que trasciende a la especie misma, que no existe sólo en función de ella como el resto de las especies del universo. Con razón señala brillantemente Hannah Arendt que cada vez que un ser humano nace, «algo inédito aparece en el mundo»[\[102\]](#).

6. Transversalidad de la diferencia sexuada

Tras haber tratado del nivel ontológico propio de la persona y antes de entrar en su posible estructura sponsal es precisa otra consideración acerca de si la diferencia es o no siempre idea.

Partiendo del cuerpo humano, que manifiesta a la persona, en él se encuentran datos significativos. Entre ellos, la diferencia sexual —desde el punto de vista genético XX o XY— se calcula en un 3%, con una característica: que se halla presente en cada célula del cuerpo. Cada una es XX o XY de modo que todo el cuerpo es sexuado, no sólo unos órganos con una función concreta. Y también son sexuadas las percepciones, emociones y pensamientos de modo que esa diferencia tiñe toda la naturaleza humana, cuerpo y mente. Ahora bien, ¿qué estatuto metafísico u ontológico tiene? No parece un accidente, pero tampoco da lugar a una esencia distinta. Esa transversalidad, presente también en la acción, manifiesta que no parece que sea ni forma accidental ni forma substancial. ¿Cómo catalogarla, entonces, si no es forma ni “esencia”? Hay diversas tesis al respecto. Forment ha defendido la tesis de que la clave de la diferencia sexuada está en el alma pues la femenina está traspasada por la maternidad[\[103\]](#). Pero se trata de un argumento poco elaborado porque al ser preguntado si el alma masculina estaría traspasada por la paternidad, pareció no haberlo considerado. Por su parte, Jung observó que los sexos no sólo son complementarios entre ellos, sino que lo son también dentro de ellos, al advertir que los varones tienen dentro de su psique un “ánimus” que, en ocasiones tarda en desarrollarse y que ni no lo hace resultan personalidades extrañas y empobrecidas. De ahí que se pueda decir de un varón que sepa querer, que ama con corazón de padre y de madre. Jung tuvo que admitir en contrapartida que también las mujeres tenían potencialmente un “ánimus” dentro de ellas[\[104\]](#).

El Prof. Polo la explica como una tipicidad o reparto de las potencialidades de la esencia humana[\[105\]](#). Al considerar que la esencia humana tiene tanta riqueza de posibilidades que ningún individuo concreto podría tenerlas todas, o al menos desarrollarlas aunque sólo fuera por falta de tiempo. Algunas diferencias y semejanzas entre personas se clasifican por temperamentos, profesiones o caracteres que, agrupan a seres humanos con las mismas o muy parecidas características: se trata de los tipos humanos que, vendrían a ser como un reparto de las perfecciones de la naturaleza, de un modo similar a cómo Gardner habla de inteligencias múltiples, distinguiendo 9 tipos, y no todas las personas tienen los nueve[\[106\]](#). Pues bien, entre las diversas tipicidades, Polo señala que la principal —en cuanto reparto de la esencia— es la de varón-mujer. A primera vista la propuesta resulta convincente pues solamente si se tienen en cuenta masculinidad y feminidad conjuntamente se encuentra la humanidad completa. Pero si se repasa, por ejemplo, la caracterología, ser apasionado, colérico, flemático o melancólico no depende de la condición sexuada. Tampoco depende de ella tener inteligencia musical, emocional, creativa o naturalista. Los talentos son personales. En todos los tipos humanos hay varones o mujeres. Parece que esta transversalidad de la condición sexuada no es sólo tipicidad.

Otra tesis apunta a un reparto entre cualidades o virtudes femeninas o masculinas. ¿Corresponde a las mujeres la ternura y a los varones la fortaleza? Si el asunto se contempla de cerca, los hábitos y las virtudes pertenecen a la naturaleza y tanto el varón como la mujer tienen una naturaleza humana en cierto modo completa, a cuya perfección pertenece el cultivo de todas las virtudes que, como vasos comunicantes, se correlacionan entre ellas[\[107\]](#). Además existe una quinta opinión que, a partir del dato genético apuntado, desarrolla la modalización sexual según la cual varón y mujer son dos modos diversos de realizar la misma naturaleza. Así, las virtudes o los talentos cristalizan con matices diferentes en varones y en mujeres. Tener buena voz es un talento pero de los cuatro tonos de un coro, aunque haya dos comunes, sólo los varones alcanzan el más bajo y sólo las mujeres el más alto. La diferencia se presenta entonces, como un modo distinto de hacer lo mismo, dos modos distintos de solucionar problemas o incluso de ver y descubrir los problemas —hay cosas que ven los hombres y no tanto las mujeres, pero la inversa es completamente verdadera—, por lo que el concurso de ambas perspectivas se torna indispensable cuando un asunto quiere resolverse atendiendo a todas sus dimensiones.

Ante una diferencia tan escurridiza, filosóficamente hablando, sería el momento de retomar la pregunta que salía al paso a propósito del esencialismo: ¿la condición sexuada será realmente una esencia? ¿Cómo catalogar

esa transversalidad que se hace presente en el resto de las diferencias humanas? Que no se trata de una esencia ni pertenece a una esencia lo han advertido muchos, no sólo los que quieren distanciarse de cualquier tipo de esencialismo, sino, por ejemplo, quienes la han catalogado como un accidente[108]. Pero un accidente no deja de ser una forma, forma accidental. ¿Es posible que el dimorfismo sexual humano no sea una forma ni una esencia, en definitiva, que no sea idea? ¿Es posible que sea una diferencia de otro orden? ¿En un orden distinto que trasciende las esencias?

III. Género y estructura personal

Tras constatar que existen diferencias que no son ideas, preguntábamos en qué plano ontológico pueden estar. ¿Se trata de una diferencia sólo propia del ser humano o algo parecido puede encontrarse en el Cosmos? La respuesta no es sencilla. Ya se ha hablado de que la metafísica que no está cerrada al SER, vislumbró un acto diverso a la esencia: el acto de ser. El siguiente paso sería preguntarse si conocemos alguna otra diferencia en el plano estrictamente trascendental[109]. Abordaremos someramente la cuestión añadiendo algo más sobre la persona, partiendo del resumen que hace Zubiri de lo dicho en la tradición acerca de la persona: «en la articulación entre intimidad, originación y comunicación estriba la estructura metafísica última del ser» personal[110]. Estas tres dimensiones, en último término, se pueden reducir a dos, pues tanto la originación como la comunicación significan apertura. En otras palabras, la persona gira sobre los ejes de la subsistencia y de la relación.

7. La Persona fin en sí misma

Tras la pérdida de la noción de persona, el ser humano se reduce a simple individuo de la especie. Zubiri explica que la Modernidad tuvo que rehacer el camino perdido desde el “sujeto” (Descartes), al “yo”, hasta que Kant, aunque no precisa bien qué entiende por ello, vuelve a la “persona”. De algún modo Kant advierte su subsistencia peculiar, al afirmar que nunca puede ser considerada como medio sino siempre como fin. Los personalistas más preocupados por la ontología han tomado buena nota.

Entre ellos Zubiri, por los años 30 para explicar de algún modo en qué consistía ese “ser fin en sí misma” advirtió que ser persona tiene que ver con la propiedad. Pero no con la propiedad sobre bienes externos o sobre los propios actos, sino con la propiedad de la propia realidad. La persona es auto-propietaria de su propia realidad. Ha recibido un ser, pero para que sea suyo -de ahí que más tarde acuñó para designarla la noción de “suidad”. Ser propietario del propio ser habla de tener autonomía y libertad. Se puede decir, entonces, que la persona está constituida por un núcleo interior del cual nacen sus acciones, del cual ella es propietaria, y nadie más (excepto Quien es origen de su SER) tiene derecho de propiedad sobre ella. La persona es dueña de sí y nadie puede poseerla a menos que se entregue. Ahí radica su dignidad. En la estructura ontológica de la persona, hallamos una primera coordenada que ha recibido diversos nombres: subsistencia, transcendentalidad, autopropiedad, autonomía. A ella se referían los medievales con el nombre de incomunicabilidad[111].

Llegados a este punto habría que decir que sólo la dignidad personal, que nadie tiene derecho a violar, ni siquiera uno mismo, es el único criterio para advertir la legitimidad o no de un determinado desarrollo cultural, de un determinado modelo de género. De modo similar a como los ingleses consideraron ilegítimo que las viudas fueran incineradas en la India junto al cuerpo de su difunto marido, o los españoles que los Incas ofrecieran víctimas humanas a sus dioses, o todos los europeos a la vez, que Hitler exterminara judíos por no ser de raza aria, la misma razón —el respeto a la dignidad inviolable de cada persona—, hace que las mujeres consideren inhumano que se les considere esclavas o rechacen la costumbre de extirpar el clítoris a las niñas. No toda acción en el propio cuerpo o en el de los demás, aunque esté hecho en nombre de la libertad, puede estar respetando la dignidad propia o ajena. No se trata tanto de un argumento ético sino puramente antropológico.

Ser persona, a consecuencia de ese ser en propiedad, es ser ALGUIEN, querido por sí mismo, cuyas características peculiares son LIBERTAD, INTELIGENCIA, DONACIÓN, a las que Polo ha denominado trascendentales personales. El hombre, con su naturaleza, tanto en el cuerpo como en la mente puede TENER (bienes o virtudes), pero sólo en cuanto persona es capaz de DAR[112]. Ser persona es haber sido hecho libre, para conocer la verdad para amar y dar.

8. La relacionalidad personal

Refirámonos ahora, a la ampliación que la noción de persona necesita para acoger la dimensión relacional. Los personalistas del siglo XX han coincidido en afirmar que para la persona no es accidental la relación y han deseado articular una relación ontológica, pero en general, no han conseguido fundamentar sus intuiciones.

En quien he encontrado una mayor profundidad y claridad en la explicación sistematizada del ser personal es en Zubiri y en Polo, quien al aplicar la distinción real *essentia-esse* a la antropología la lee a la vez que la diferencia entre naturaleza y persona, de modo que en el hombre la naturaleza sería la dimensión formal y la persona el acto de ser. De este modo, al estudiar la persona en cuanto tal, el acto de ser de cada hombre es el enlace que le permite recuperar para la persona humana tanto la subsistencia como la relacionalidad en el orden trascendental. Si la esencia humana se forma a partir de la naturaleza recibida de los padres, cuerpo y alma, la persona es el acto de ser de cada hombre, distinto realmente de su naturaleza: uno e irrepetible, sólo para él y para que sea suyo, recibida —creada únicamente para él y para siempre. La persona es originada y donada a cada cual por Quien da la vida y el Ser. Por otro lado, el acto de ser del hombre se distingue del acto de ser del Cosmos en que es libre. Tener el ser en propiedad es otro modo de decir ser libre. La libertad sale entonces del cerco del libre arbitrio, anclado en la voluntad —facultad de la naturaleza (*voluntas ut ratio*), para situarse en el plano del SER. Este es el enlace adecuado para poder desarrollar el descubrimiento peculiar de la libertad hecho en la Filosofía moderna.

Por su parte el SER Personal no es SER a secas. Ya Heidegger al advertir la diferencia entre el hombre y el Cosmos, describía el Ser del hombre como un SER-CON y para Lévinas la persona es SER-PARA. Esta intuición, descrita con preposiciones —palabras con las que se designan las relaciones—, adheridas directamente al ser, pone de manifiesto que —aunque solo actualiza y no determina, porque solo determina la forma, idea o esencia—, al acto de ser no le es ajeno estar orientado o posicionado de una manera u otra. Esa orientación relacional es justamente la apertura del ser, bien por su relación de origen o bien por su modo de darse.

Polo denomina al acto de ser personal como co-existencia, otro modo de describir al SER-CON, un acto de ser que está abierto a otro. Co-existencia quiere decir ante todo que una Persona no puede existir sola, pues sería una desgracia. No podría comunicarse, ni hablar —al lenguaje lo llama Foucault, no sin razón, uno de los semi-transcendentales antropológicos[113]—, ni tendría a quien darse. Es decir, que donde hay una persona tiene que haber al menos dos, porque desde la dimensión de apertura cada persona, aun individualmente considerada, está diciendo otra.

Co-existencia quiere decir también que aún siendo la persona, por su categoría ontológica un FIN en sí misma, no tiene, sin embargo, el FIN en sí misma. La persona, capaz de dar, encuentra su plenitud en el don de sí a otro[114]. La persona no es una mónada leibniziana encerrada en sí misma, sin ventanas al exterior, ni como un sol de los que describe Nietzsche, incapaz de dar o de recibir luz de otro sol y condenado a vivir solitario[115], o entre seres inferiores a él. La persona es un Ser intrínsecamente acompañado que aunque, en cierto modo se puede decir, como lo hace Polo, no encuentre dentro de sí su propia réplica, lo que sí hace es decir desde sí a otro. Lo indiscutible es que la persona, siendo un ser en sí misma, puede darse sin perderse, es más, no se pierde porque se da. Siendo un Fin en sí misma, no es Fin para sí misma, o dicho con otras palabras, la persona ha nacido para amar.

Teniendo en cuenta que el núcleo personal del hombre es lo más interior y lo más perfecto y, que por su carácter de acto de ser pertenece a todas las características humanas, en cierto modo, se expresa en ellas comunicándoles su perfección. El cuerpo, cada cuerpo, informado por un alma, pertenece a una persona que le hace subsistir y la persona se expresa en el cuerpo. Esta es la tesis de otro gran personalista, Karol Wojtyła. Partiendo de que el cuerpo es expresión de la persona, que ya aparece en su obra *Persona y acción*[116], en su *Teología del cuerpo*[117] desarrolla que el carácter sexuado del cuerpo tiene un significado esponsal, directamente relacionado con el modo de amar. Si la masculinidad y la femineidad visibles en la corporeidad tienen un significado esponsal ¿cómo articular en el acto de ser personal, la esponsalidad que se advierte corporalmente?

9. ¿Una estructura esponsal en la persona?

Toca poner punto final, y aún no hemos podido responder a si tendrá la persona misma una estructura esponsal. Proliferan hoy los ensayos sobre si varones y mujeres proceden de planetas diferentes[118], pues por lo visto en Venus se habla mucho, se habla de Amor y no se olvida, ni se necesitan mapas[119] y parece que en el planeta Marte apenas hay ruido, pues casi ni se habla, ni se escucha, ni se recuerda nada[120]. La trivialización del asunto contribuye a que se vea como un tema menor o se evite abordarlo impidiendo ir, como propone Fabrice Hadjadj, a “la profundidad de los sexos” [121]. Cuestión no sencilla, como se habrá ido viendo.

Hasta aquí he intentado ir deshaciendo algunas dificultades del pensamiento humano, que a modo de nudo gordiano envuelven esta cuestión, para poder preguntar sin prejuicios: ¿sería posible distinguir una diferencia en el ámbito propio del SER, cuando lo suyo no es determinar? ¿Existe en la persona humana una relación nuclear, ontológica, constitutiva del propio acto de ser? ¿Es que la relación puede introducir diferencias en el SER? ¿Existe en algún nivel del SER una dualidad transcendental?

Bien podría ser ésta una brillante conclusión del planteamiento poliano, del hombre como ser dual, si se prosiguiera la antropología relacional implícita en la co-existencia[122], si se enlazara con las novedosas y geniales intuiciones de Wojtyla de varón-mujer, como una “Unidad de dos” [123], al mismo nivel ontológico, como una Uni-dualidad relacional complementaria[124]. Dos modos de ser persona, dos encarnaciones de la misma soledad metafísica, dos modos de amar estructurados de modo esponsal[125], que pueden formar una Unidad que incluya y respete la Dualidad[126]. No nos es posible abordar hoy esa Díada que no es pobreza como afirmaba Platón, sino Riqueza transcendental, amorosa y fecunda, porque el amor, don de sí, si es correspondido, siempre alumbra plenitud y novedad.

Blanca Castilla de Cortázar. Universidad Internacional de la Rioja

[1] Entre otras obras cfr. ELÓSEGUI ITXASO, María, *El derecho a la igualdad y a la diferencia. El republicanismo intercultural desde la Filosofía del Derecho*, ed. Ministerio de Trabajo, Madrid 1998. *Diez temas de género. Hombre y mujer ante los derechos reproductivos*, Eiunsa, Madrid 1999. *Las acciones positivas para la igualdad de oportunidades laborales entre mujeres y hombres*, ed. Centro de estudios constitucionales, Madrid 2003.

[2] Cfr. SCOLA, Ángelo, *Una nuova laicità*, ed. Marsilio Ed., Venecia, 2007. Trad. Cast.: *La nueva laicidad*, Encuentro, 2007. En concreto, cap.: *Hombre, mujer*, pp. 100-113.

[3] Cfr. BAUMAN, Zygmunt, *Liquid loved: on the frailty of human bonds*, Polity Press, 2003. Trad. Cast., FCE, 2009.

[4] Cfr. MAALOUF, Amin, *L dérèglement du monde. Quand nos civilisations s'épuisent*, Grasset & Fasquelle, 2009. Trad. Cast. Alianza 2009.

[5] Cfr. DAMASIO, Antonio R., *Descartes's Error. Reason and Human Brain*, Putman Book, New York, 1994/2006. Trad. Cast., ed. Crítica, Barcelona 2010.

[6] He tratado interrogativamente sobre el binomio ¿actividad-pasividad? aplicado a la diferencia varón-mujer, en *Persona femenina, persona masculina*, 2ª ed. Rialp, Madrid 2004, pp. 93-98; recientemente aparecido en HERNÁNDEZ SAN PELAYO, María (ed.), Siglo XXI. *El siglo de oro de las mujeres*, ed. Universitas (2011).

[7] La antropología en la década de los 70 del s. XX todavía sigue hablando de la mujer como pasividad, como

se puede constatar en autores que intentan presentar una alternativa al Segundo sexo de Beauvoir. Cfr. BUYTENDIJK, Frederick J. J., *La Femme, sa manière d'être, de paraître, d'exister*, Paris, Desclée de Br., 1967. Trad. Cast.: *La mujer. Naturaleza, apariencia, existencia*, Revista de Occidente, Madrid, 1970. (a pesar de sus prejuicios masculinizantes, consigue mostrar aspectos de la igualdad y diferencia entre varón y mujer).

[8] El fantasma de la pasividad sigue presente en las relaciones románticas en el siglo XXI. Las redactoras de la exitosa serie *Sexo en New York*, plantean que las relaciones que entablan las mujeres tomando la iniciativa —imitando a los varones—, no cuajan y buscan saber qué hace que una relación tenga futuro. Leyéndoles se intuye que, más allá de lo psicológico, existe una estructura en lo humano, que establece un marco universal en las relaciones entre varón y mujer. Vid. BEHRENDT, Greg and TURILLO, Liz, *He's just not that into you*, Simon Spotlight Entertainment, New York, 2004. Trad. Cast.: *¿De verdad está tan loco por tí?*, ed. Vergara, Madrid 2005.

[9] DE LUBAC, Henri, *El drama del humanismo ateo*, ed. Encuentro, Madrid (traza la semblanza espiritual de tres hombres decisivos para la cultura moderna: Comte, Feuerbach y Nietzsche. Humanismo positivista, marxista y nietzscheano son tres filosofías de la existencia social, política e individual, de influencia considerable sobre la vida, que coinciden en la negación de Dios y el aniquilamiento de la persona humana. Como contrapuesto presenta la visión antropológica de Dostoyevski).

[10] Cfr. BURGOS, Juan Manuel (ed.), *El giro personalista: del qué al quién*, Fund. E. Mounier, Madrid 2011.

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

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

[13] Cfr. MARÍAS, Julián, *La mujer y su sombra*, Alianza, Madrid 1987, p. 50

[14] Cfr. MARÍAS, Julián, *Antropología Filosófica*, Madrid, 1970, pp. 159-221; Alianza 1995, pp. 120-171.

[15] Existe un precedente en Feuerbach, descubridor del principio dialógico. Cfr. mis trabajos: *Feuerbach: la autonomía de la antropología filosófica*, en «Pensamiento» 55 (1999) 269-294 y *La antropología de Feuerbach y sus claves*, Eiunsa, Barcelona 1999.

[16] Cfr. GÓMEZ PÉREZ, Rafael, *Introducción a la Metafísica*, Rialp, Madrid 1978, p. 57: el sexo es considerado como un accidente, inseparable del sujeto.

[17] Cfr. MARÍAS, Julián, *Antropología Metafísica*, ed. Rev. de Occ., Madrid 1970, reeditado Alianza 1995, pp. 165-166: «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 (...). 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».

[18] Cfr. FOUCOULT, Michel, *Histoire de la sexualité*, Vol. I: *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976. Trad. Cast.: ed. Siglo XXI, Madrid 2006.

[19] Desde el punto de vista sociológico tuvieron un enorme impacto los Informes Hite, sobre la sexualidad femenina y años después sobre la sexualidad masculina elaborados sobre la base de miles (7.219, para el informe sobre los varones) de cuestionarios con casi 200 preguntas. Cfr. SHERE, Hite, *The Hite report on male sexuality*,

New York 1981. Trad. Cast.: *Informe sobre la sexualidad masculina*, ed. Plaza & Janes, Barna 1981. Incluye un extenso estudio sobre lo que es ser varón.

[20] IRIGARAY, Luce, *Éthique de la différence sexuelle*, Editions de Minuit, 1984, p. 13.

[21] ¿Quién es el primero en utilizar el término de género en antropología? Según la fuente que se consulte se puede uno remontar a WAGNER, Helmut, *Geschlecht und Gesellschaft* (Género y sociedad) (1928), al mundo de la psiquiatría con MONEY, John, *Hermaphroditism, Gender and Precocity in Hyperadrenocorticism*, in *Psychologic Findings, Bulletin of the John Hopkins Hospital*, 1955 o STOLE, Robert, *Sex and gender* (1968); o a la antropología con RUBIN, Gayle, (1975), antropóloga norteamericana. Como ya se ha señalado Feuerbach, utiliza habitualmente el término género con diversos sentidos, en antropología.

[22] 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 Anthropology of Women*, Monthly Review Press. New York. London, 1975.

[23] DURÁN Y LALAGUNA, Paloma *Sobre el género y su tratamiento en las Organizaciones Internacionales*, Eiunsa, 2007. Trata de desentrañar el contenido género y el trabajo que sobre ello han realizado algunas Organizaciones Internacionales.

[24] BEAUVOIR, Simone, (de), *Le Deuxième Sexe*, París, Gallimard, 1949. Trad. cast.: Juan García Fuentes, Aguilar, en obras completas, t. III, 890 pp. (Obra que sigue siendo un clásico de la cuestión, a pesar de sus deficiencias que se señalan en las siguientes obras: LILAR, Suzanne, *Le Malentendu du deuxième sexe*, París, 1969; y MÖELLER, Charles, *Literatura s. XX y Cristianismo*, 50ed., Gredos, Madrid 1970, t.5, pp. 182-264, entre otros.

[25] Son frases entresacadas de LOBATO, Abelardo, *La pregunta sobre la mujer*, ed. Sígueme, Salamanca 1976, pp. 100-101 (estudio sobre el pensamiento de Simone de Beauvoir, Simone Weil y Edith Stein).

[26] PERNOUD, Regine, *La Femme au temps des cathédrales*, Stock, 1980. Trad. cast.: *La mujer en el tiempo de las catedrales*, ed. Juan Gránica, Barcelona 1982.

[27] Cfr. WOLLSTONECRAFT, Mary, *A Vindication of the Rights of Woman, With Strictures on Political and Moral Subjects*, London, Joseph Johnson, 1790. Trad. Cast.: *Vindicación de los Derechos de la mujer*, ed. Cátedra, 2000.

[28] Celia AMORÓS, Catedrático de Filosofía, ha estudiado el pensamiento desde la perspectiva de la mujer. Advierte que está teñido de una orientación cultural Patriarcal, como se ha venido a llamar la cosmovisión androcéntrica que concibe todo, desde el mundo a la Divinidad, es una UNIDAD MONOLÍTICA. Sus estudios, desde 1985 a 2005, son una reflexión sobre las luchas de las mujeres por conseguir su reconocimiento, que denomina Teoría Feminista. Cfr. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, ed. Anthropos, Barcelona, 1985, 2 ed. 1991; *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para la lucha de las mujeres*, ed. Cátedra, 2005.

[29] Alguno de sus estudios monográficos: AMORÓS, Celia, *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, 1987.

[30] Una síntesis ilustrativa puede encontrarse en BALLESTEROS, Jesús, *Postmodernidad y neofeminismo: el equilibrio entre 'anima' y 'animus' en Postmodernidad. Decadencia o resistencia*, Ed. Tecnos, Madrid 1988, pp. 129-136.

[31] Cfr. MUNÁRRIZ, Luis Álvarez (ed), *Estudios sobre la sexualidad en el pensamiento contemporáneo*, Eunsa,

2002, donde se recogen estudios de la mayoría de los filósofos contemporáneos. Entre ellos ofrece un claro *status quaestiones*: NUBIOLA, Jaime, *Esencialismo, diferencia sexual y lenguaje*; publicado también en *Humanitas*, XXIII (2000), 155-187.

[32] Cfr. MILL, John Stuart, *The subjection of women*, Londres, 1883, *La sujeción (sometimiento) de la mujer (1869)* en *Ensayos sobre la igualdad sexual*, ed. Península, Barcelona 1973; Artemisa Ediciones, 2008. Una de las primeras veces que un varón —documentado por su mujer—, analiza la situación.

[33] La cuestión, sin resolver, sigue rotulando los títulos de publicaciones recientes: cfr. BUTTLER, Judith, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford Univ. Press, 1997. Trad. Cast.: *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, ed. Cátedra, Valencia 2001.

[34] Una de las representantes teóricas de lo que se ha llamado feminismo de la igualdad es Celia Amorós. Tras 20 años de estudios personales o en equipo: cfr. AMORÓS, Celia, *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, 3 vol., ed. Minerva, Madrid 2005-2007, de la que es editora. Su gran preocupación es que se intente construir una ontología de la diferencia fundada en prejuicios culturales y simbólicos que sigan desdibujando la igualdad. Si visión crítica, escéptica y algo amarga, puede provenir de que no tolera la injusticia y, a la vez, no encuentra una salida teórica.

[35] VILADRICH, Pedro Juan, *La palabra de la mujer*, Rialp, Madrid, 2000, p. 45.

[36] Esta es también la crítica radical de Lobato a la antropología culturalista.

[37] Junto a la libertad personal, Leonardo Polo sitúa la Inteligencia que tiene que ver con la verdad y la donación que tiene que ver con el Amor. Cfr. POLO, Leonardo, *Libertas transcendentalis*, en "Anuario filosófico" 25 (1993/3) 703-716 y *Antropología transcendental. Tomo I: La persona humana*, Eunsa, Pamplona 1999.

[38] Tesis brillantemente expuesta por el Profesor en el City College de New York: GOLDBERG, Steven, *The inevitability of Patriarchy*, ed. William Morrow, Nueva York 1973. Trad. Cast.: *La inevitabilidad del patriarcado*, Alianza, Madrid 1976.

[39] Cfr. GONZÁLEZ, Ana Marta, *Género sin ideología*, en «Nueva Revista» 124 (2009) p. 33-47.

[40] FRIEDAN, Betty, *The feminine mystique*, Dell, New York 1964. Trad. cast., *La mística de la feminidad*, ed. Jucar, Madrid, 1974.

[41] FRIEDAN, Betty, *Second Stage*, Summit Books, New York, 1981. Trad. Cast.: *La segunda etapa*, Plaza & Janés, Barcelona 1983.

[42] ALVIRA, Rafael, *Lugar al que se vuelve*, Eunsa, 3ª ed., 2004.

[43] No han faltado diagnósticos de mujeres, defraudadas por dicha revolución, como el de Germaine Greer, feminista australiana afincada en el Reino Unido, en *La mujer completa*. Cfr. También GREER, Germaine, *The female eunuch*, 1970, 1991. Trad. Fr.: Paris, Laffont, 1970. Trad. cast.: *La mujer eunuco*, ed. Kairós, 2004, obra por la que es más conocida.

[44] Cfr. entre otros: BUTTLER, Judith, - *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York, 1990; *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford Univ. Press, 1997. Trad. Cast.: *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, ed. Cátedra, Valencia 2001; *Undoing Gender*, Routledge, New York, 2004. Trad. Cast.: *Deshacer el género*, Paidós, 2006.

[45] Cfr. CÓRDOBA, David, SÁEZ, Javier, VIDARTE, Paco, *Teoría Queer*, ed. Egales, Madrid 2005.

[46] Cfr. por ej. TRILLO-FIGUEROA, Jesús, *La ideología de género*, ed. Libros libres, Madrid 2009; *Una revolución silenciosa. La política sexual del feminismo socialista*, ed. Libros libres, Madrid 2007; *La ideología invisible. El pensamiento de la nueva izquierda radical*, ed. Libros Libres, Madrid 2005. Aunque desde una perspectiva política, aporta gran documentación.

[47] BADINTER, Elisabeth, *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes*, Ed. Odile Jacob, 1986. Trad. Cast. ed. Planeta, Barcelona 1987, p. 10.

[48] Cfr. *Ibidem*, pp. 11-12.

[49] Cfr. *Ibidem*, p.13.

[50] HARAWAY, Donna J., *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, London 1991. Trad. Cast.: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, ed. Cátedra, Madrid 1995, p. 95.

[51] Cfr. GONZÁLEZ, Ana Marta, *Género sin ideología*, en «Nueva Revista» 124 (2009) p. 33-47: Crítica la ideología del naturalismo (que incluye la subordinación y rigidez de roles) y la Ideología de género -aunque le reconoce que han hecho visible una situación que anteriormente estaba oculta (la situación de las mujeres)-, desde el plano cultural, sin abordar una dimensión ontológica.

[52] Cfr. *Ibidem*, pp. 46-47.

[53] NUBIOLA, Jaime, *Esencialismo, diferencia sexual y lenguaje*, en *Humanitas*, XXIII (2000), 155-187. También en MUNÁRRIZ, Luis Álvarez (ed), *Estudios sobre la sexualidad en el pensamiento contemporáneo*, Eunsa, 2002. (Utiliza el análisis de los nombres de clases naturales ("natural kind terms") de Hilary Putnam para los términos "varón" y "mujer").

[54] VON LE FORT, Gertrud, *La Femme éternelle. La femme dans le temps. La femme hors du temps*, trad. es., *La mujer eterna*, Rialp, 1957. DE LUBAC, H., *L'éternel féminin. Etude sur un texte de Theilhard de Chardin*, París, Aubier, 1968.

[55] FUSS, Diana, *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*, Routledge, Nueva York, 1989, xii.

[56] Así, Alicia Puleo diagnosticaba —no sin cierta amargura— la "inquietante tendencia" de algunas feministas «hacia la revalorización de las virtudes femeninas y de la distribución de papeles según el sexo, que en los años setenta fueron vigorosamente combatidas. La tentación esencialista de aceptar la diferencia (...) entre los sexos se abre camino fácilmente debido, en parte, al clima de escepticismo y decepción acarreado por la caída de los paradigmas revolucionarios, por la recesión económica y el auge del pensamiento de derechas»: PULEO, Alicia, *De Marcuse a la Sociobiología: La deriva de una teoría feminista no ilustrada*, *Isegoría*, 1992 (6), 113

[57] CAMPS, Victoria, *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990, p. 145.

[58] HAALAND MATLARY, Janne, *El tiempo de las mujeres. Notas para un Nuevo Feminismo*, ed. Rialp, Madrid, 2000, p. 23.

[59] Cfr. IRIGARAY, Luce, *Éthique de la différence sexuelle*, Editions de Minuit, 1984. *Le Temps de la différence*, Boblio-Essais, 1989. *Je, tu, nous*. Trad. cast.: *Yo, tú, nosotras*, Cátedra, Madrid, 1992.

[60] Cfr. IRIGARAY, Luce, *Être Deux*, ed. Grasset & Fasquelle, 1997. Trad. Cast.: *Ser dos*, ed. Paidós, Barcelona 1998.

[61] Cfr. MURANO, Luisa, *L'ordine simbolico della madre*, Ed. Riuniti, Roma, 1991. Trad. Cast.: *El orden simbólico de la madre*, ed. Horas y HORAS, Madrid, 1994.

[62] RICH, Adianne, *Of Woman Born. Motherhood as Experience and Institution*, ed. 1986. Trad. Cast: *Nacemos de mujer La maternidad como experiencia e institución*, Cátedra, 1996.

[63] AGACINSKI, Sylviane, *Politique de sexes*, Ed. Seuil, Paris, 1998. Trad. Cast.: *Política de sexos*, ed. Taurus, Madrid, 1998.

[64] Cfr. BADINTER, Elisabeth, *Fausse route*, ed. Odile Jacob, 2003. Trad. Cast.: Alianza editorial, Madrid 2004.

[65] Cfr. BADINTER, Elisabeth, *XY de l'identite masculine*, ed. Odile Jacob, 1992. Trad. cast.: *XY. La identidad masculina*, ed. Alianza, Madrid, 1993.

[66] Cfr. las sugestivas consideraciones de GARAY, Jesús (de), *Diferencia y libertad*, ed. Rialp, Madrid 1992, pp. 176-189.

[67] El determinismo es la teoría que, a pesar de las críticas de Hume, se formula a partir de la causalidad. Causa y efecto están presentes en el universo y también en el ser humano. El ser humano es algo más que causa y efecto y si se intenta explicar al hombre encorsetándolo en esquemas cosmológicos es tan forzado que los temas humanos se escapan, presentándose aporías aparentemente inexplicables: Cfr. HONDERICH, Ted, *How free are you? The determinism problem*, Oxford Univ. Press, 1993. Trad. cast: *¿Hasta qué punto somos libres? El problema del determinismo*, Tusquets Ed., Barna 1995, ensayo en el que el autor, editor del *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford Univ. Press, 1995. Trad. Cast.: Tecnos, 2001, divulga de un modo asequible al lector una extensa obra escrita 5 años antes. Cfr: HONDERICH, Ted, *A Theory of Determinism: The mind, Neuroscience and Life-Hopes*, Oxford, 1988. Polo, al describir a la persona afirma gráficamente que es ADEMÁS: Cfr. GARCÍA GONZÁLEZ, Juan A., *Y ADEMÁS. Escritos sobre la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Grupo Delta ed. Digitales, Donostia 2008. Por su parte Zubiri distingue diciendo que la persona no es sólo AGENTE, sino AUTOR y además ACTOR, pues se encuentra instalado en una situación histórica concreta, con unas posibilidades y no otras, en la que suceden cosas que no dependen de él: Cfr. ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza editorial, Madrid 1984.

[68] El plano simbólico es explorado por: DI NICOLA, Giulia Paola, *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo-donna*, ed. Cità Nuova, Roma 1988. Trad. cast.: *Reciprocidad hombre/mujer. Igualdad y diferencia*, ed. Narcea, 1991.

[69] MARÍAS, Julián, *Mapa del mundo personal*, p. 34. Este autor describe la situación pero no profundiza en su estructura ontológica.

[70] MARÍAS, Julián, *La mujer y su sombra*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p.54.

[71] MARÍAS, Julián, *La mujer y su sombra*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p.54.

[72] Cfr. POLO, Leonardo, *Antropología trascendental II: la esencia de la persona humana*, Eunsa 2003, pp. 173-193.

[73] Su amplio estudio sobre la esencia, publicada en la década de los 60, es una explicación de la esencia

humana abierta también al ámbito transcendental. Cfr. ZUBIRI, Xavier, *Sobre la esencia*, Alianza editorial, Madrid 1985, 1ª ed. 1962.

[74] Acerca de la moldeabilidad de la naturaleza corpórea, en concreto del cerebro, cada vez tiene más datos las neurociencias. La biología advierte un PLUS que no le pertenece y del que depende. Cfr. la documentada intervención de Natalia LÓPEZ MORATALLA en este volumen.

[75] Cfr. HABERMAS, Jürgen, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp Verlag, Franfort, 2001. Trad. Cast.: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Paidós, Madrid, 2002.

[76] Estas cuestiones están implícitas en los trabajos recogidos en este volumen sobre bioética, como el de Laura PALAZZANI.

[77] Para POLO el "espíritu" es distinto del "alma", pues el primero coincide con el acto de ser personal, la persona, mientras que el alma coincide con lo que él, y la modernidad, los psicólogos y psiquiatras llaman el "yo", que es la raíz de la activación de la inteligencia y de la voluntad.

[78] GILSON, Etienne, *The Unity of Philosophical Experience*, Scribner's, 1937. Trad. Cast.: *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid, 1960.

[79] Cfr. DANESE, Attilio, *Unità e pluralità. Mounier e il ritorno alla persona*. Prefazione di Paul RICOEUR, ed. Città Nuova, Roma 1984.

[80] Cfr. SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *In Memory of her. A feminist Theological Reconstruction of Christian origins*, New-York, Crossroad 1983. Trad. cast.: *En memoria de ella*, Desclée, Bilbao 1989. Después he encontrado la mejor crítica al MONÓN en Leonardo POLO. Un texto claro en este sentido puede hallarse en *Presente y futuro del hombre*, ed. Rialp, Madrid 1993, pp. 176-178.

[81] Cfr. entre otros: LLANO CIFUENTES, Alejandro, *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984. INCIARTE, Fernando y LLANO, Alejandro, *Metafísica tras el final de la Metafísica*, ed. Cristiandad 2007.

[82] Una característica del personalismo del s. XX, es la convicción de que la antropología requiere una ontología peculiar. Últimamente lo ha puesto de relieve Ángel Scola. Cfr. SCOLA, Angelo, *¿Fin del sujeto o nueva centralidad del hombre?*, en *La experiencia humana elemental*, Encuentro 2005, pp. 25-38.

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

[84] ZUBIRI, Xavier, *Respectividad de lo real*, en «Realitas» III-IV (1979) p. 28.

[85] FORMENT, Eudaldo, *La mujer y su dignidad* en "Verbo" 287-288 (1990) 1011-1036.

[86] Cfr. FORMENT, Eudaldo, *Ser y persona*, 2º ed., Publicaciones Universidad de Barcelona, 1983 pp.61-69.

[87] Esto llevaría a defender —como hizo el primer Tomás de Aquino—, que el alma separada no es persona, lo que plantea serios problemas ontológicos, que se pueden solventar con los principios del santo Tomás maduro. He escrito sobre eso: *Transcendentalidad de la persona* en *"Dignidad personal, Comunidad humana y orden jurídico"*, vol. I, ed. Balmes, Barcelona 1994, pp. 251-264.

[88] «Entre otras limitaciones la metafísica griega tiene una fundamental y gravísima: la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de *persona*. Ha hecho falta -afirma- 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»: ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza 1984, p. 323.

[89] «Los griegos pensaron que el carácter de sustancia expresaba lo real en cuanto tal. Pero la subsistencia personal es otro tipo de realidad en cuanto tal en la que los griegos no pensaron. Por esto, al considerar la novedad de la realidad personal en cuanto realidad subsistente, la filosofía se vio forzada a rehacer la idea de realidad en cuanto realidad desde el punto de vista no sustancial sino subsistencial. Ciertamente que en la metafísica clásica, desgraciadamente, se ha considerado la subsistencia como modo substancial, lo cual, a mi entender, ha desbaratado la subsistencia»: ZUBIRI, Xavier, *Sobre el Hombre*, p. 131

[90] Es ilustrativo que al estudiar la diferencia en Aristóteles, sólo es posible encontrarla en el ámbito formal. Cfr. GARAY, Jesús (de), *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, ed. Eunsa, Pamplona 1987.

[91] Cfr. FORMENT, Eudaldo, *Persona y modo substancial*, ed. PPU, Barcelona 1983.

[92] Consulté esta explicación con Carlos CARDONA, gran conocedor del Aquinate. Comentó que se lo había leído en 4 o 5 lugares a santo Tomás.

[93] Entre otros lugares cfr. ZUBIRI, Xavier, *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid 1985, p. 171, *Sobre el Hombre*, Alianza, 1986, p. 466, pero sobre todo en *La estructura dinámica de la realidad*, Alianza 1989, pp. 50, 90-91, 98, 201.

[94] Cfr. entre otros lugares, POLO, Leonardo, *La coexistencia del hombre*, en *Actas de las XXV Reuniones Filosóficas*, Universidad de Navarra, t. I, Pamplona, 1991 pp. 33-48.

[95] BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, en J. MIGNE, *Patrologiae*, 1847, PL 64, 1343 C.

[96] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.*, I, d.6, q.2, a.1; d.7, q.1, a.1; d. 23, a.2; *S. Th.*, I, q. 29, a.1.

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

[98] Juan PEREZ-SOBA ha preparado un trabajo, aún inédito, en el que explica esta cuestión.

[99] Este es el método —síntesis de lo mejor del tomismo y de la fenomenología—, propuesto para hacer antropología por Karol Wojtyła. Cfr. WOJTYLA, Karol, *Persona y acción*, ed. Palabra 2011, pp. 31-58 (trad. directa del polaco).

[100] Cfr. en este mismo volumen el cap. escrito por Natalia LÓPEZ MORATALLA.

[101] Cfr. RUÍZ RETEGUI, Antonio, *La Ciencia y la fundamentación de la Ética II: La pluralidad humana*, en *Deontología Biológica*, Univ. De Navarra, Pamplona 1987, pp. 35-51

[102] ARENDT, Hannah, *La condición humana*, ed. Paidós, Barcelona 1993, p. 201.

[103] Cfr. FORMENT, Eudaldo, *La mujer y su dignidad* en "Verbo" 287-288 (1990) 1011-1036.

[104] JUNG, Carl Gustav, *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Walter Verlag, Olten, 1954. Trad. Cast.: *Los arquetipos y el concepto de anima y Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre*, en *Arquetipos e inconsciente colectivo*, ed. Paidós, 1970-1981-2009, pp. 49-68 y pp. 69-102.

[105] Cfr. POLO, Leonardo, *Sobre la esencia*, con introducción de Genara CASTILLO. Se puede encontrar en el web. De próxima publicación en EUNSA.

[106] Cfr. GADNER, Howard, *La inteligencia reformulada*, Paidós 2011.

[107] Como bien explica, con otras palabras, la Prof. Jutta Burgraff en este mismo volumen.

[108] Desde un tomismo literal, no se halla otra respuesta más que la accidental. Cfr. DE SOLEMI, Pia, *El nuevo feminismo. Contribución a la filosofía y teología del presente renacimiento*, Inst. Humanidades CEU, Madrid 2005, Introducción por José J. ESCANDEL, p. 8.

[109] Traté la cuestión en *Consideraciones en torno a la diferencia en el orden transcendental*, en «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía», Universidad Complutense, Madrid 1996, pp. 463-483.

[110] ZUBIRI, Xavier, *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, en *Naturaleza, historia y Dios*, p. 475.

[111] Hoy se rescata de ellos los matices de esta característica: Cfr. CROSBY, John F., *The incommunicability of human persons*, in "The Thomist" 57 (1993) 403-442.

[112] Cfr. POLO, Leonardo, *Tener y dar*, en *Sobre la existencia Cristiana*, Eunsa, 1996, pp. 103-135. También en *Estudios sobre la Enc. Laborem exercens*, BAC, Madrid 1997, pp. 201-230.

[113] Junto a la Vida y el Lenguaje. Cfr. FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Galli-mard, 1968. Trad. cast.: *Las palabras y las cosas*, s. XXI, Madrid, 3ª ed. 1971.

[114] El Concilio Vaticano II lo expresó con claridad: «El hombre es el único ser en el universo al que Dios ha querido por sí mismo y no encuentra su plenitud más que en el don sincero de sí a los demás»: Const. Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 22.

[115] NIETZSCHE, Frederick, *Así habló Zaratustra*, II, cap.: *La canción de la noche*: « ¡Oh soledad de todos los que regalan! ¡Oh taciturnidad de todos los que brillan! Muchos soles giran en el espacio desierto: a todo lo que es oscuro háblanle con su luz, —para mí callan. ¡Oh, ésta es la enemistad de la luz contra lo que brilla, el recorrer despiadada sus órbitas! Injusto en lo más hondo de su corazón contra lo que brilla: *frío para con los soles*, —*así camina cada sol*. Siguen su voluntad inexorable, ésta es su frialdad».

[116] Cfr. WOJTYLA, Karol, *Persona e atto*, Librería Editrice Vaticana, 1982, trad. cast. directa del polaco: *Persona y acción*, ed. Palabra 2011, p. 296-298.

[117] Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creo. Catechesi sull'amore umano*, Librería Editrice Vaticana, Roma 1992, 3ª ed. Trad. Casta.: ed. Palabra en 4 vols: 1. *Varón y mujer. Teología del cuerpo I*, 7º ed. Palabra 2008 -1ª 1995. 2. *La Redención del corazón*, Madrid 1996. 3. *El celibato apostólico*, 2ª ed. Madrid 1995. 4. *Matrimonio, amor y fecundidad*, Madrid 1998. Ediciones Cristiandad tiene una traducción del volumen italiano, 2000. En Iberoamérica, *Teología del cuerpo: Teología de la sexualidad humana: de la masculinidad y feminidad*, ed. Promesa, Costa Rica, 2007.

[118] Según la divulgada obra de GRAY, John, *Men are from Mars, women from Venus*, HasperCollins, Nueva York, 1992. Trad. Cast.: *Los hombres son de Marte, las mujeres de Venus*, Grijalbo, Barcelona 1993, que sigue publicando en la misma línea. Cfr. *Venus on Fire, Marson Ice*, Mind Publishing, Canada 2010. Trad. cast.: *Venus al rojo vivo, Marte bajo cero*, ed. Urano, 2011.

[119] A partir de la GRAY, existen diversas y exitosos ensayos que señalan diferencias psicológicas. Así, PEASE, Allan and Barbara, *Why Men don't listen & Women can't read maps*, Australia, 1999. Trad, cast. Ed. Amat 2002.

[120] LEGATO, Marianne J. *Why Men never remember and Women never forget*, 2005. Trad. Cast. Ed. Urano, 2006.

[121] Cfr. HADJADJ, Fabrice, *La profondeur de sexes. Pour une mystique de la chair*, Ed. Seuil, 2008. Trad. Cast. *La profundidad de los sexos*, Ed. Nuevo milenio 2008.

[122] Así lo sugerí: *En torno a la diada trascendental*, en «Anuario Filosófico» 29 (1996/2), volumen sobre el pensamiento de Leonardo Polo, pp. 397-414.

[123] La expresión "Unidad de los Dos", aparece por primera vez en la Carta Apost. *Mulieris dignitatem* (1988) n. 6. Expresión que en cuanto *imago Dei, imago Trinitatis*, supera célebres prohibiciones de san Agustín (De Trinitate 12,5,5) y de santo Tomás (S. Th I, q. 93,a.6). En los nn. 6-7 de dicho documento se resume y concluye lo ya dicho en la Teología del cuerpo.

[124] Cfr. JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres*, 1995, nn.7-8, en la que da un paso más en la consideración ontológica de la diferencia sexuada.

[125] En diversos lugares he ensayado una hipótesis al respecto. Cfr. *Persona femenina, persona masculina*, 2ª ed. Rialp, Madrid 2004.- *Persona y género. Ser varón, ser mujer*, ed. Universitarias Internacionales, Barcelona 1997. - *Noción de Persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, ed. Rialp, Madrid 1996.

[126] En esta línea trabajan algunos personalistas, entre otros, Cfr. DANESE, Attilio, *Antropologia uniduale e relazionale* en «Prospettiva Persona». También: - *Unidualità antropologica e coniugalità*, in "Items review", vol. 4, 1 (1998), pp. 7-19; y DANESE, Attilio – DI NICOLA Giulia Paola, *Lei & Lui. Comunicazione e reciprocità*, Effatà ed., Torino 2001.