

RADICALIDAD DE LA CONDICIÓN SEXUADA

BLANCA CASTILLA DE CORTÁZAR*

SUMARIO: 1. *Dificultades a superar*. 2. *La condición sexuada*. 3. *Peculiaridades de la condición sexuada*. 3.1. *Transversalidad*. 3.2. *Capacidad de mutuo engendramiento*. 3.3. *Exponencial fecundidad de la “unidad de los dos”*. 3.4. *Determinación de la identidad de la persona*. 3.5. *Posibilitación del autoconocimiento*. 4. *El misterio de la sponsalidad: una tarea pendiente*. 5. *Búsqueda de su estatuto ontológico*. 6. *La diferencia en la persona*. 7. *Renovar la humanidad*.

EL conocimiento de la propia sexualidad y su llamada al amor no es fácil de tematizar y de hecho en este momento la diferencia sexual humana es una de las cuestiones pendientes más problematizadas del panorama intelectual. La tarea no es fácil pues precisa superar el prestigio del uno, ante el cual todo lo demás ha de estar subordinado, acogiendo la co-existencia pacífica de la díada humana donde con diversidad de recursos de la misma categoría, varón y mujer están llamados al co-protagonismo y la corresponsabilidad que, como resultado de su cooperación mutua, es fuente de fecundidad en todos los campos.

Como es sabido en nuestra tradición cultural los tratados sistemáticos de antropología han sido asexuados, quizá por eso Foucault ha afirmado que la «sexualidad es un invento reciente».¹ A la vez sobre esta cuestión se han cernido desde antaño diversos prejuicios, aún no superados, que han desdibujado la escasa reflexión sobre ella. La lucha de las mujeres por superar la subordinación y conquistar la igualdad de derechos, rompiendo el estrecho cerco que les aprisionaba – sin dejarles salir de él –, en el angosto ámbito de la vida privada, ha topado con la dificultad de que los pilares en los que se apoya el pensamiento occidental no se reconoce una diferencia compatible con la igualdad, por lo que gran parte de la teoría realizada recientemente – que es abundante –, ha sido presa de las ideologías.

* Universidad Complutense. Calle de San Bernardo, 49, 28015 Madrid, Spagna. E-mail: blancascor@gmail.com

¹ Cfr. M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid 1978. Cfr. M. MOREY, *La historicidad de la sexualidad. Reflexiones a partir de Foucault*, en *Estudios sobre la sexualidad en el mundo contemporáneo*, Instituto de Ciencias para la Familia, Navarra Gráfica, Pamplona 2002, pp. 769-785.

1. DIFICULTADES A SUPERAR

Comenzaremos señalando algunos de los abundantes prejuicios que desde antaño se ciernen sobre esta cuestión y que, curiosamente, aún siguen vigentes hasta en las sociedades desarrolladas. El primero es la falacia del inconsciente colectivo de considerar que la diferencia de la mujer respecto del varón es sinónima de subordinación, cuestión que defendió el androcentrismo secular y sigue manteniendo el post-igualitarismo, encabezado por Simone de Beauvoir. Esta es la razón por la que la llamada “ideología de género”, ha decidido lamentablemente erradicar la diferencia. Una primera tarea será, por tanto, fundamentar la originalidad y legitimidad de dicha diferencia y el ámbito ontológico en la que pueda enclavarse.

El segundo prejuicio es el de la supuesta pasividad de la mujer frente al varón, considerado como el representante de la actividad, concepción vigente desde Aristóteles a Hegel, pasando por santo Tomás y llegando a Freud, sin que las evidencias científicas que desmienten dicha afirmación – como el descubrimiento de la fecundación –, hayan sido asumidas en una antropología sistemática. Curiosamente este fantasma sigue apareciendo en series tan progresistas como la de *Sexo en New York*. Pues bien, un estudio de la sexualidad necesita argumentar con solidez si la femineidad aporta otro modo de actividad, no sólo tan válido como el masculino sino que constituye su condición de posibilidad en cuanto masculinidad.

En tercer lugar, desde tiempos inmemoriales la concepción de la diferencia sexual ha estado mediada por el mito del andrógino, según el cual la humanidad – inicialmente una –, fue dividida por castigo de los dioses, siendo varón y mujer, cada uno una parte de la humanidad. Este mito, que ha condicionado más de lo debido la interpretación del pasaje bíblico de Génesis 2, aún no ha sido superado y constituye una de las rémoras que impiden un desarrollo de la complementariedad. Ante él se levanta la propuesta de la “unidad de los dos” de Karol Wojtyła, donde tanto el varón como la mujer son ante todo personas, cada cual es un ser con valor por sí mismo, en cierto modo independiente, libre y con responsabilidad personal, que constituye justamente la tesis contraria. Si el andrógino es “uno que deviene dos” esa interpretación constata que en realidad son “dos que se hacen uno”.

En cuarto lugar, la mentalidad humana ha aceptado sin dificultad la tesis de que la mujer es el complemento del varón, incluso reduciendo la condición de aquella a ese valor relacional. Sin embargo, falta plantear que igualmente el varón es el complemento de la mujer, que ambos son recíprocamente complementarios, pues lo que es recíproco es precisamente la complementariedad, como ha sostenido Karol Wojtyła.

Finalmente, y como se ha comenzado señalando, la principal dificultad que esta cuestión plantea es la concepción monolítica de la unidad. Ya

ha habido voces que afirman que la unidad no puede identificarse con el monón, como ha afirmado una y otra vez Leonardo Polo, cuestión imprescindible, en su opinión, para desarrollar la antropología, en concreto la co-existencia. Esto supone rechazar el viejo sofisma de la autosuficiencia como modelo de excelencia. La plenitud humana no se encierra en un solo ser aislado, *summum* de la perfección, según la tesis de Nietzsche, sino que se halla en la entrega al amado, cuyo bien se busca por encima del propio.

Si estos son los obstáculos, aun no superados, que vienen de lejos, ahora habría que añadir los planteados en época más reciente, a partir de temas no bien resueltos por la modernidad, como es la cuestión de la libertad y sus relaciones con la naturaleza. Me estoy refiriendo por una parte al gran debate, cerrado en falso, que arreció tras la aparición de la antropología cultural, entre naturaleza y cultura dentro de un contexto dualista, en el marco del cual se defendió que la diferencia varón-mujer era exclusivamente cultural, como sostiene Simone de Beauvoir o Margareth Mead. En su seno, y con los mismos parámetros, se ha desarrollado en las últimas décadas otro debate entre sexo biológico y género cultural.² Interpretadas como dos realidades previamente constituidas se articulan a modo de una goma elástica de la que una y otra tiran, con la ambición de ganar el mayor terreno posible, pretendiendo incluso absorber al extremo contrario. Pues bien, en la llamada “ideología de género”, parece que éste ha absorbido y domesticado al sexo biológico, convirtiéndose en una noción invasiva que todo lo abarca, terminando por no significar nada. El género es actualmente el baluarte de una libertad arbitraria, que todo lo defiende, todo lo justifica y todo lo destruye, como escribe Judith Butler.³

Con este panorama por delante, es preciso afirmar así mismo que en las últimas décadas se vislumbran nuevas líneas de avance basadas en una antropología realista que, partiendo de la corporeidad, se apoya en la redescubierta noción de persona y en la incipiente tematización de su estructura esponsal. En esta línea, el autor que más esfuerzo intelectual ha dedicado a esta cuestión es Karol Wojtyła. En su horizonte intelectual guiado por la experiencia vital, centrado en la persona, el amor y la familia, emergió con claridad la convicción de que el ser humano se realiza en la doble modalidad de varón y mujer. Antes y después de subir al pontificado repensó esta verdad con singular penetración, sorteando prejuicios difíciles de desarraigar y abriendo

² Para los diversos modelos que históricamente se han dado en torno a esta cuestión y el modelo pendiente de elaborar, cfr. A. APARISI, B. CASTILLA DE CORTAZAR, M. MIRANDA, *Los discursos sobre Género*, Tirant Lo Blanch, 2016 (en prensa, salida en junio).

³ Cfr. J. BUTLER, *Undoing Gender*, Routledge, New York 2004; tr. es. de P. Soley-Beltran, *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona 2006.

novedosas y prometedoras líneas de clarificación y avance, la mayor parte aún en germen en su magna obra sobre la teología del cuerpo.⁴ En este estudio tomaremos como punto de partida una de sus afirmaciones: «la sexualidad es una riqueza de toda la persona – cuerpo, sentimiento y espíritu –, que manifiesta su significado íntimo al llevar a la persona hacia el don de sí misma en el amor».⁵

2. LA CONDICIÓN SEXUADA

Para centrar el estudio de la sexualidad es preciso advertir la característica que se acaba de señalar: su transversalidad, al estar presente en todas las dimensiones humanas. Así es, aunque genéticamente constituye solamente un 3% de la condición humana, el dimorfismo sexual está presente en cada célula del cuerpo y asimismo tiñe pensamientos y sentimientos e incluso las dimensiones más espirituales. Al igual que Wojtyła ya lo detectó en su día Feuerbach cuando escribió: «La carne y la sangre son nada sin el oxígeno de la diferencia sexual. La diferencia sexual no es ninguna diferencia superficial o simplemente limitada a determinadas partes del cuerpo. Es una diferencia [...] que penetra hasta los tuétanos. La esencia del varón es la masculinidad y la esencia de la mujer, la feminidad. Por muy espiritual e hiperfísico que sea el varón, éste permanece siempre varón. Y, lo mismo la mujer, permanece siempre mujer». Y termina diciendo «La personalidad es, por lo tanto, nada sin diferencia de sexo; la personalidad se diferencia esencialmente en personalidad masculina y femenina».⁶

En este sentido, es clarificadora distinción lingüística que resalta Julián Marías, posible en español, entre las palabras “sexual” y sexuado”. «La actividad sexual – afirma –, es una limitada provincia de nuestra vida, muy importante pero limitada, que no comienza con nuestro nacimiento y suele terminar antes de nuestra muerte, fundada en la condición sexuada de la vida humana en general, que afecta a la integridad de ella, en todo tiempo y en todas sus dimensiones».⁷ Entendida como condición sexuada, la sexualidad no se reduce simplemente a una actividad concreta, con sus correspondientes órganos específicos, ordenada a la reproducción, sino que abarca toda la modalización

⁴ En la última versión inglesa: JOHN PAUL II, *Man and woman He Created Them. A Theology of the Body*, Pauline, Boston 2006, se da cuenta de haber descubierto el original polaco del texto, anterior a 1978.

⁵ JUAN PABLO II, Exh. Apost. *Familiaris consortio*, 1981, n. 37 y Enc. *Evangelium vitae*, 1995, n. 97.

⁶ L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, 1843; Prólogo de M. Cabada Castro, *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid 1995, p. 140.

⁷ J. MARIAS, *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid 1970, p. 160.

que hace que el varón y la mujer sean iguales y distintos en todas las facetas de su ser.⁸

Dicha distinción es pertinente también a la hora de manejar el pensamiento contemporáneo y la bibliografía al respecto de las últimas décadas, cuando la andadura antropológica intuye la importancia que el “sexo” tiene en la comprensión del hombre y sitúa su estudio en el centro de la Antropología. Julián Marías lo ha señalado con claridad:

«Cuando, a fines del siglo XIX y por obra principal de Freud, el sexo adquirió carta de ciudadanía en la comprensión del hombre, el naturalismo de la Filosofía que servía de supuesto a la interpretación freudiana del hombre y a la teoría del psicoanálisis enturbió el descomunal acierto, absolutamente genial, de poner el sexo en el centro de la Antropología. El error concomitante fue lo que podríamos llamar la interpretación “sexual” (y no *sexuada*) del sexo, el tomar la parte por el todo [...] pues hasta las determinaciones propiamente sexuales del hombre no son inteligibles sino desde esa previa condición sexuada envolvente».⁹

Hablar de condición sexuada permite a su vez dejar situada la diferencia entre la sexualidad animal y la humana, a la que haremos una breve referencia.¹⁰ En biología, por sexualidad se entiende una función que cumple dos objetivos: la reproducción y el intercambio genético. Ahora bien, entre la sexualidad animal y la humana existen diferencias, como las hay entre lo que se podría llamar trabajo animal y trabajo humano. Los animales realizan una actividad programada, enclásada en leyes fijas. El trabajo de las abejas no cambia con el correr de los siglos. Sin embargo, en el actuar humano intervienen factores que la hacen muy peculiar como son la inteligencia, la libertad, la creatividad y su dinamismo y progreso es constante.

Así, en la actividad sexuada humana aparece un factor específico que no existe en el mundo animal, *la comunicación*, que tiene muchos aspectos: el enamoramiento, el amor, el reconocimiento del otro como persona, la creación de relaciones familiares que suponen lazos estables. Paternidad, maternidad, filiación, conyugalidad, son lazos que aspiran a durar y pueden durar toda la vida. Esas relaciones, que dan sentido a la existencia humana, engarzadas con la aspiración y la necesidad de amar y ser amado, están imbricadas con la condición de ser varón o mujer. Hay un salto cualitativo tan grande entre

⁸ Muchas de esas diferencias están recogidas en la obra de Fr. J.J. BUYTENDIJK, *La Femme, sa manière d'être, de paraître, d'exister*, Desclée de Br., Paris 1967; tr. es. de F. Vela, *La mujer. Naturaleza, apariencia, existencia*, Revista de Occidente, Madrid 1970 (aunque conserva aún prejuicios masculinizantes como lo de atribuir al varón la actividad y a la mujer la pasividad).

⁹ J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, cit., pp. 165-166.

¹⁰ Un desarrollo mayor de estas diferencias puede encontrarse en mi trabajo: B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, Rialp, Madrid 1993, 2004³, pp. 23-26.

los animales y el ser humano que la condición sexuada puede tener en él un significado más profundo que el de colaborar en la trasmisión de la vida, aun siendo ésta una dimensión importante y en cierto modo fundamental. Esta intuición ha llevado a Bernardin Krempel a afirmar que el “sexo” se forma verdaderamente sólo en el ser humano, mientras que en los animales y las plantas sólo se encuentra en forma atenuada, pues se limita a la conservación de las especies, siendo por tanto la sexualidad animal una incoación de una realidad que sólo adquiere plenitud y significado propio en el ser humano.¹¹ En consecuencia, a partir de ahora, utilizaremos la expresión condición sexuada para referirnos a la sexualidad humana.

3. PECULIARIDADES DE LA CONDICIÓN SEXUADA

Pasemos ahora a analizar algunas de sus características que ilustren la dificultad que presenta para conceptualizarla antropológicamente. Entre ellas expondremos cinco: la transversalidad ya señalada, la peculiar capacidad de mutuo engendramiento que se da entre varón y mujer, la fecundidad exponencial que se deriva de poner los recursos mutuos al servicio de una tarea común, su presencia en la configuración de la identidad personal y en la ordenación de la persona al amor y, por último, su papel en el autoconocimiento.

3. 1. *Transversalidad*

Esta característica, ya señalada, pone de manifiesto que la igualdad varón-mujer es mucho más amplia que la diferencia: si los genetistas estiman la diferencia en un 3%, a la igualdad le correspondería el 97%. La mujer al igual que el varón es persona y goza de psique – o mente –, y de corporeidad, con una estructura totalmente semejante: cuerpo, sentimientos y espíritu, en la que se inserta el dimorfismo sexuado.

A su vez recordemos que ese pequeño 3% diferencial modula todas las dimensiones humanas, desde el cuerpo a la intimidad personal pasando por la psicología, de modo que se ven afectado por él tanto el modo de sentir, como de pensar o de amar. Este hecho es experimentable. Esa diferencia ubicada en el ADN y, por tanto, en cada célula de nuestro cuerpo, hace que cada uno de nuestros órganos sea sexuado. Ahora se habla casi con sorpresa de que el cerebro femenino es diverso del masculino, aunque solo sea en el cuerpo calloso del ligamen que une ambos hemisferios.¹² También es dife-

¹¹ Cfr. B. KREMPPEL, *Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung*, en Av.Vv., *Mysterium Salutis*, Benziger, Einsiedeln-Köln 1965; tr. es. *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la salvación*, Cristiandad, Madrid 1970, t. II, p. 803. De esa intuición, sin embargo, no es deducible la tesis que sostiene el autor de que el único fin del matrimonio es la complementación de los cónyuges por medio de la unión sexual.

¹² Cfr. N. LÓPEZ MORATALLA, *Cerebro de mujer y cerebro de varón*, Rialp, Madrid 2007; tam-

rente la manera de andar o el tono de voz, así como otras muchas diferencias señaladas por Buytendijk.¹³ Dicho con palabras de Müller «todas las características básicas de la naturaleza humana (la corporeidad, la mundanidad, la interpersonalidad, la dignidad personal, la transcendentalidad a Dios) se realizan y concretan en cada ser humano según su condición específica de varón o de mujer».¹⁴ Esta peculiar transversalidad, que subdivide todas las diferencias humanas, también los grupos sanguíneos o las tipicidades temperamentales, ofrece una gran resistencia para ser tipificada solamente como una característica específica, encerrándola dentro de las tipicidades de la esencia humana.

3. 2. Capacidad de mutuo engendramiento

Ahora habría que añadir otra característica que la hace aún más difícil de ser conceptualizada filosóficamente. Es lo que Pedro Juan Viladrich ha denominado la capacidad de “engendramiento mutuo” que tienen entre sí el varón y la mujer,¹⁵ según la cual hay potencialidades de la mujer que sólo el varón puede hacer aflorar, y otras que tienen los varones que solo los desarrollan gracias al influjo de la feminidad.

Observemos que en el ser humano hay una serie de cualidades complementarias, todas ellas humanas, entre las cuales los varones desarrollan con más facilidad unas y las mujeres otras. Los empresarios, por ejemplo, afirman que los varones tienen mayor capacidad para hacer proyectos y las mujeres para valorarlos.¹⁶ Tengo ante mis ojos una larga lista de cualidades complementarias, en la que unas corresponden a la masculinidad y las segundas a la feminidad. Me estoy refiriendo, por ejemplo a:

La exactitud	La analogía
Lo longitudinal	Lo profundo
El análisis	La síntesis
El discurso	La intuición
La competencia	La cooperación
Lo productivo	Lo reproductivo ¹⁷

bién: *Una aproximación científica a la ideología de género: cerebro de mujer, cerebro de varón*, en A. APARISI (coord.), *Persona y Género*, Thomson-Aranzadi, Pamplona 2011.

¹³ Cfr. J.J. BUYTENDIJK, *La Femme, sa manière d'être, de paraître, d'exister*, Desclée de Br., Paris 1967; tr. es. de F. Vela, *La mujer. Naturaleza, apariencia, existencia*, cit.

¹⁴ G.L. MÜLLER, *La misión de la mujer en la Iglesia*, Universidad Católica de Ávila, 2015, p. 24.

¹⁵ Un primer acercamiento y descripción puede verse en P.J. VILADRICH, *La palabra de la mujer*, Rialp, Madrid 2000, pp. 13-55.

¹⁶ Cfr. J.A. PÉREZ LÓPEZ, M.N. CHINCHILLA, *La mujer y su éxito*, Eunsa, Pamplona 1995.

¹⁷ Cfr. J. BALLESTEROS, *Postmodernidad y neofeminismo: el equilibrio entre 'anima' y 'animus'*, en *Postmodernidad*, Técno, Madrid 1988, p. 130.

Pensamiento por pasos
La línea/el cubo

Pensamiento en red¹⁸
El círculo/la esfera.¹⁹

Todas las cualidades son humanas y ambas columnas son complementarias, pero de hecho los varones desarrollan con facilidad y de un modo más espontáneo las primeras. Sin embargo para que en la personalidad de un varón germinen las segundas se requiere la influencia de las mujeres de su vida, empezando por su madre. Así mismo las potencialidades primeras, presentes en las mujeres, sólo pueden desarrollarse gracias a los hombres de su vida: su padre, sus hermanos varones, sus amigos, sus compañeros y colegas.

Tal apreciación pone de manifiesto que existe esa especie de mutuo engendramiento en el desarrollo de la personalidad completa. Ya advirtió Jung que los sexos eran complementarios no sólo entre ellos, sino en el seno de cada uno y de la importancia de que los varones desarrollaran su “ánima”, la parte femenina de su alma – que desarrolla su capacidad de ternura, de estar en los detalles, etc. –, para poder tener una personalidad equilibrada.²⁰ Lo mismo habría que decir sobre que la mujer desarrolle su “ánimus”, su autoestima e independencia personal que les confiera seguridad en sí misma y le lleve a exigir que los demás, especialmente los varones, le traten y respeten como persona.²¹ Ahora bien, esto está muy lejos de la imitación de su sexo al otro (que siempre es algo patético). Se trata de aprender uno del otro, incorporando esas cualidades con las peculiaridades propias, de modo que cristalicen en cada cual con matices peculiares, reforzando la propia masculinidad o feminidad. Tanto las cualidades como las virtudes pertenecen a la naturaleza común y cada persona, varón o mujer, está llamada a desarrollarlas todas, al menos las virtudes.

Lo cierto es que un mundo hecho sólo por los varones estaría incompleto, sería demasiado materialista y excesivamente jerarquizado, a la postre inhumano. En opinión de Ballesteros este es el resultado de la civilización surgida de la modernidad, donde sólo han sido valoradas las cualidades específicamente masculinas.²² Algo parecido ocurriría si estuviera hecho sólo por mujeres, sería demasiado complicado y reiterativo. La razón es porque sólo si

¹⁸ Cfr. H. FISHER, *El primer sexo*, Taurus, Madrid 2000, pp. 21 ss.

¹⁹ Cfr. Fr. J.J. BUYTENDIJK, *La Femme, sa manière d'être, de paraître, d'exister*, cit.; J. PLANELL, *Cubo y esfera. Los arquetipos originarios de la conciencia arquitectónica*, tesis doctoral Univ. Politécnica de Madrid, Madrid 1998.

²⁰ C.G. JUNG, *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Walter Verlag, Olten 1954; tr. es., *Los arquetipos y el concepto de anima y los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre*, en *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, Barcelona 2009, pp. 49-68 y 69-102.

²¹ En este sentido Karol Wojtyła señala a la mujer como educadora del varón: cfr. K. WOJTYŁA, *Rekolercje - Do młodzięzy Akademickiej*; tr. es., *Ejercicios espirituales para universitarios*, BAC, Madrid 2006, 3 A.

²² Cfr. J. BALLESTEROS, *Postmodernidad y neofeminismo: el equilibrio entre 'anima' y 'animus'*, en *Postmodernidad*, Técnos, Madrid 1988, p. 130.

hay varón y mujer, la humanidad es completa: solo “la unidad de los dos” es fuente de fecundidad en todos los campos, empezando por el desarrollo de la propia personalidad de cada uno.

Un elenco paralelo de dimensiones complementarias, esta vez desde el punto de vista psicológico, desglosa John Gray en su afamado ensayo *Los hombres son de Marte y las mujeres de Venus*,²³ demostrando que tanto las cualidades como los defectos que presentan los varones y las mujeres, a veces como diametralmente opuestos, son dos modos distintos de manifestar una misma cualidad o falta de ella, en el peculiar modo de cada uno de enfrentarse a las relaciones y a los avatares de la vida. Así, refiriéndose a las necesidades amorosas considera que varones y las mujeres tienen seis necesidades afectivas primarias básicas, pero diferentes, que no excluyen las otras seis, pero que para que cada uno, para apreciar y recibir las otras, tiene necesidad primero de recibir aquellas que le son básicas. Así, constata que:

Las mujeres necesitan:	Los varones necesitan:
1. Cariño	1. Confianza
2. Comprensión	2. Aceptación
3. Respeto	3. Apreciación
4. Devoción	4. Admiración
5. Valoración	5. Aprobación
6. Seguridad	6. Ánimo ²⁴

El resultado de este estudio psicológico sigue constando que esas diferentes clases de amor son recíprocas, pues cuando un varón da a una mujer cariño y comprensión – sus dos necesidades básicas de amor –, lo que recibe de ella en correspondencia es justamente confianza y aceptación, que son lo que él más necesita. Y lo mismo ocurre si la mujer aporta confianza y aceptación, el varón recíproca y automáticamente le aporta el cariño y la comprensión que ella necesita.

Esta primera conclusión de la reciprocidad resulta antropológicamente clarificadora. Pero aún se podría obtener una conclusión aún más profunda pues ¿qué son esos pares de cariño-confianza, comprensión-aceptación, respeto-apreciación, ... sino dos caras de una misma realidad? Parecen el resultado de dar o recibir amor visto por dos personas situadas relacionalmente frente a frente. Por tanto, dos modos relacionales de lo mismo. Dicho con otras palabras, se puede decir que el cariño está relacionalmente situado frente a la confianza, así como la comprensión a la aceptación hasta llegar a la seguridad frente al ánimo.

Se han hecho también otros estudios comparativos entre los llamados va-

²³ J. GRAY, *Men are from Mars, women from Venus*, HarperCollins Publishers Inc. New York, 1992; tr. es., *Los hombres son de Marte y las mujeres de Venus*, Mondadori, Barcelona 2013⁵.

²⁴ Cfr. *ibidem*, p. 173.

lores masculinos y femeninos y sus modos de hacer. Así, en un interesante y original desarrollo los italianos Giulia Paola Di Nicola y Attilio Danese analizan bajo esta perspectiva diez actitudes ante la vida. La primera columna se ocupa de rasgos principalmente femeninos y la segunda de los masculinos, distinguiendo en ellos su parte positiva o su corrupción:

Relacionarse con el otro	1. Confianza en sí mismo
Aceptarse limitados	2. Luchar contra los obstáculos
El cuidado del otro	3. Energía en movimiento
Trasgresión e ironía	4. Estructuras y reglas
El milagro de la vida que nace	5. Exponerse y luchar por la vida. ²⁵

Por otra parte, como he señalado en otros lugares, en la experiencia pueden descubrirse un gran elenco de valores complementarios, a los que los varones están más inclinados por unos y las mujeres por otros:

Proyectos a largo plazo (magnanimidad)	Resolver necesidades con lo mínimo (economizar)
Inventar	Mantener
Lo abstracto	Lo concreto
La norma	La flexibilidad
La justicia	La misericordia
Lo cuantitativo	Lo cualitativo
La expresión	La interpretación
El concepto	El símbolo
La especialización	La visión de conjunto.

Todos ellos se podrían resumir, en cierto modo, diciendo que los varones tienen una mayor habilidad para dominar las cosas y manejar las ideas abstractas y las mujeres para el conocimiento y el trato con las personas.²⁶ Lo que en última instancia pone de manifiesto que varones y mujeres tienen dos modos diferentes de dar y recibir. Cada uno siempre puede ser activo, pero dando justamente lo que el otro necesita, no lo que necesita él.

3. 3. Exponencial fecundidad de la “unidad de los dos”

Cuando feminidad y masculinidad ponen mutuamente al servicio de una empresa común sus recursos peculiares, dicha fecundidad se torna exponencial, permitiéndoles alcanzar objetivos y metas que cada uno no podría lograr por separado. Esta cuestión es evidente a la hora del surgimiento de una nueva vida en la procreación, pero cada vez está más demostrado también que algo

²⁵ Cfr. G.P. DI NICOLA, A. DANESE, *Reciprocidad hombre-mujer: igualdad y diferencia*, en A. APARISI, *Persona y Género*, cit., pp. 387-404.

²⁶ Cfr. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, Rialp, Madrid 2004³, p. 19.

similar ocurre culturalmente en todos los campos del actuar humano, en el trabajo y en la construcción de la historia.²⁷

John Gray, a quien ya nos hemos referido, en un nuevo ensayo, esta vez a cuatro manos pues lo escribe junto con una mujer, titulado *Work with me*,²⁸ pone de relieve que cuando varones y mujeres, cada uno con su propia personalidad y modo de hacer, aportan a un objetivo común sus talentos y cualidades específicos, tanto la familia como el trabajo salen enormemente favorecidos. Así es también en el arte, en el deporte, en la cultura, en el trabajo, en los medios de comunicación. Es plástico e ilustrativo, por ejemplo, cómo en el patinaje artístico por parejas – además de la sincronización al hacer lo mismo –, cuando cada uno pone en juego lo específico, él la fuerza, ella la flexibilidad, son capaces de sorprender con sus posibilidades.

3. 4. Determinación de la identidad de la persona

Sin embargo, la principal característica de la condición sexuada humana proviene de su intrínseca relación con la identidad de la persona y su llamada al amor. Así se recoge ya en algunos documentos eclesiales en los que se afirma que la sexualidad «*determina la identidad propia de la persona y esa distinción se ordena no sólo a la generación sino a la comunión de personas*».²⁹ La generación, siendo como es tan importante para llenar la tierra, según el mandato del Creador, misión que se cumple en el matrimonio, es una estructura de la temporalidad enmarcada en el plano de la dignidad personal, que trasciende los deberes respecto a la especie. De ahí que el significado más profundo de la condición sexuada es la llamada al amor, el no vivir para sí mismo sino para otro, en unión-con otro, unión que ha de darse también dentro del matrimonio como razón y principio de la generación.

Por su parte, la antropología de la persona desarrollada por Karol Wojtyła le lleva a afirmar que el sexo «*en cierto sentido es “constitutivo de la persona” (no sólo “atributo de la persona”)*» y «*demuestra lo profundamente que el hombre, [...] con la unicidad e irrepitibilidad propia de la persona, está constituido por el cuerpo como “él” o “ella”*».³⁰

No es este el momento de detenerse en el desarrollo de la estructura de la intimidad humana tal y como es presentada por Karol Wojtyła. Solamente

²⁷ Cfr. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Trabajo, Familia y desarrollo Social*, en *Matrimonio, familia y vida*, Eunsa, Pamplona 2011, pp. 277-302.

²⁸ J. GRAY, B. ANNIS, *Work with me*, St. Martin's Griffin, New York 2013; tr. es., *No hay Venus sin Marte, ni Marte sin Venus. Saca partido a las diferencias entre hombres y mujeres*, Planeta, Barcelona 2013.

²⁹ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Inter insigniores* del 15-X-76, sobre la misión de la mujer en la Iglesia, texto bilingüe, BAC, Madrid 1978, n. 5, p. 53.

³⁰ JUAN PABLO II, Audiencia general 21-XI-1979, en *Varón y mujer. Teología del cuerpo I*, Palabra, Madrid 2011⁸, p. 78.

recordaré que consta de dos momentos inseparables: el de la soledad, cuando cada persona está frente a Dios que le es superior y al mundo, que le es inferior, y el momento de la comunión, que se forma en el encuentro de dos “soledades”, de dos yos que comienzan a vivir uno para el otro. Este planteamiento que se hace partiendo de la corporeidad, es el que da pie para su desarrollo del carácter sexuado del cuerpo, en el que advierte un significado esponsal, directamente relacionado con el modo de amar.

Se recuerda esto para subrayar que la identidad personal no es independiente del carácter sexuado, que desde si está hablando ya del otro, que es igual pero distinto, que es promesa de salir de la soledad, de llegar a la plenitud de la comunión, pues ambas formas de realizar la naturaleza humana, unidas, constituyen la plenitud de lo humano, en la “unidad de los dos”.

3. 5. Posibilitación del autoconocimiento

Según la nueva exégesis, cuando en el *Génesis* 2, 18, Dios afirma que no es bueno que el hombre esté solo y manifiesta su decisión de hacerle una ayuda semejante, lo que el texto hebreo dice literalmente es: «Voy a hacerle alguien frente a frente». ³¹ Ese “estar frente a frente” significa, entre otras cosas que la masculinidad – expresada en el cuerpo –, está diciendo desde sí misma la feminidad y la feminidad desde sí misma hace referencia a la masculinidad. Julián Marías afirma que la diferencia entre varón y mujer es relacional, como la de las manos que, situadas una enfrente de la otra se pueden anudar como en un abrazo. ³²

Este estar frente a frente permite el propio autoconocimiento en cuanto varón o mujer por parte de cada cual, que tiene que ver con el fondo de la propia identidad. ³³ También Marías constata que el autoconocimiento de la propia identidad se produce frente y gracias al sexo contrario. Feminidad y masculinidad son imprescindibles cada una para el autoconocimiento del otro, pues:

«el hombre y la mujer se son recíprocamente *espejos* en que se descubre su condición. Hay un elemento de asombro, condición de todo verdadero conocimiento. [...] El en-

³¹ Cfr. G. RAVASI, *La famiglia tra opera della Creazione e festa della Salvezza*, «Familia et Vita», 17 (2012), p. 95.

³² Cfr. J. MARÍAS, *La mujer y su sombra*, Alianza, Madrid 1987, p. 54. Sirviéndose del símil de las manos afirma que ser varón o mujer consiste en «una referencia recíproca intrínseca: ser varón es estar referido a la mujer, y ser mujer significa estar referida al varón», como la mano derecha respecto a la mano izquierda; si no hubiera más que manos izquierdas, no serían izquierdas; la condición de izquierda, también en lo político, le viene a la izquierda de la derecha. La diferencia entre ellos es, por tanto, relacional.

³³ He descrito esta cuestión en el capítulo X titulado: “Autoconocimiento de la condición *sexuada*” de mi ensayo: *Persona femenina, persona masculina*, Rialp, Madrid 2004², pp. 99-116.

cuentro con otra forma de persona – no ya con otra persona – muestra el contorno de la realidad personal». ³⁴

En efecto, la persona humana no termina de saber quién es, en cuanto ser donal, sino frente a otra persona que es “hueso de sus huesos”, pero distinta que él, ante quien experimenta una peculiar forma de admiración y plenitud. Karol Wojtyła lo constata con otras palabras:

«La mujer se le da al varón para que él pueda entenderse a sí mismo y, recíprocamente, el varón es dado a la mujer con el mismo objetivo. Deben confirmar uno a otro su humanidad, sorprendiéndose de su doble riqueza. Seguro que, a la vista de aquella primera mujer creada por Dios, el hombre-varón pensó: “Dios te me ha dado”. [...] La mujer se hace para el varón sobre todo fuente de admiración». ³⁵

Se trata de una peculiar experiencia del amor, que tiene muchas facetas, que Karol Wojtyła describe como *amor complacentiae*, que ha sido injertada en el corazón humano, y hace capaces al varón y a la mujer de «recíproca complacencia entre ellos: la mujer se revela a los ojos del varón como una síntesis particular de la belleza de la entera creación y él se revela de manera similar a los ojos de ella». ³⁶

4. EL MISTERIO DE LA ESPONSALIDAD: UNA TAREA PENDIENTE

Cuando Karol Wojtyła busca el significado del cuerpo lo describe con el término sponsal. Ciertamente este vocablo no existe en casi ningún idioma, incluido el español en cuyo diccionario sólo existe sponsalicio –que no es exactamente lo que el autor quiere decir. En otros, como el francés se ha traducido por conyugal, pero no es esa relación la que se quiere expresar.

Por sponsal entiende, lo que está intrínsecamente relacionado con la persona y el amor. Estas son sus palabras:

«La conciencia del significado sponsal del cuerpo, vinculado a la masculinidad-feminidad del hombre [...] indica una capacidad particular de expresar el amor, en el que el hombre se convierte en don; por otro, le corresponde la capacidad y la profunda disponibilidad para la “afirmación de la persona”; esto es, literalmente, la capacidad de vivir el hecho de que el otro – la mujer para el varón y el varón para la mujer – es, por medio del cuerpo, alguien a quien ha querido el Creador “por sí mismo”, es decir, único e irrepitible: alguien elegido por el Amor eterno». ³⁷

Sponsal, por tanto, no es sinónimo de conyugal, sino la relación antropológica primordial del varón frente a la mujer o de ésta frente a aquel, sean cuales

³⁴ J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, Alianza, Madrid 1993, p. 34.

³⁵ Texto inédito recientemente publicado de JUAN PABLO II, “*El don desinteresado*”, en M. LEONARDI, *Como Jesús*, Ares, Milano 2014; tr. es., *Como Jesús*, Palabra, Madrid 2015, p. 265. Texto polaco en AAS, 98, t. III (2006, pp. 628-638).

³⁶ *Ibidem*, pp. 267-268.

³⁷ JUAN PABLO II, AG, 16.I.80, n. 4, en *Varón y mujer*, cit., pp. 110-111.

sean sus relaciones familiares o de amistad. Quizá un modo muy expresivo es la relación entre hermanos y hermanas.

Situándose en la perspectiva del amor, considerado este desde el punto de vista ontológico, y siguiendo la analogía sponsal – donde el varón es llamado esposo y la mujer esposa –, constata que *la verdad sobre la mujer como esposa se descubre frente al esposo*. Y describe inicialmente al esposo como el que ama y a la esposa como la que es amada. *La mujer es «la que recibe el amor, para amar a su vez»*,³⁸ así como *el varón es el que ama y es amado*.

Esta descripción capta la realidad de dos modos de amar situados frente a frente, donde dar y aceptar son dos modos de ser activos que están correlacionados, en lugar de una relación tipo actividad-pasividad. En ese sentido dar y aceptar son dos actividades de la misma categoría, por la sencilla razón de que una hace posible la otra: el don no tiene sentido si no es aceptado, por lo que aceptar es otro modo de dar. El varón y la mujer ambos aman y ambos son amados, pero en un peculiar orden – el ama para ser amado, ella es amada para amar –, orden que no comporta ni temporalidad ni superioridad, por lo que ninguno es anterior ni superior al otro. Ambos se explican y dan sentido uno al otro, situados frente a frente y con la capacidad de formar entre los dos una unidad, un co-ser, de orden superior al de sus propias individualidades consideradas una a una. Lógicamente esto supone, como ya se ha señalado, desarrollar una ontología propia de la antropología, donde el ser personal es – y está –, intrínseca y relacionamente abierto al otro.

Por esa razón, aunque cada uno tiene valor por sí mismo, en cuanto persona, al ser la persona ontológicamente relacional, la fuerza de la diferencia sexuada está en lo que Juan Pablo II, en la carta Apostólica *Mulieris dignitatem* explicó, superando celebres negaciones del pasado,³⁹ que la “Unidad de los dos”, es la plenitud de la imagen de Dios en el ser humano. Y, como dando una nueva vuelta de tuerca, en el año 95, afirmó que se trata de una “unidualidad relacional complementaria”. En otras palabras, en el ámbito ontológico de rango personal, la Unidad no es indiferenciada sino que sin dejar de ser Unidad acoge en su seno la diferencia personal. Y esas diferencias, por ser relacionales, no obstaculizan la unidad sino que la hacen posible.

Sin embargo, el misterio de la sponsalidad, otro modo de designar la condición sexuada, es aún una tarea pendiente de desarrollar. Presente en la poesía

³⁸ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, 1988, n. 29.

³⁹ Cfr. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, 12, 5, 5, y SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 93, a. 6, que limitaron la *imago Dei* al interior de cada persona y la negaron respecto a las relaciones interpersonales. Así se expresa Scola: «En la *Mulieris dignitatem*, nn. 6-8, la Trinidad, más allá de las prohibiciones de san Agustín y santo Tomás, es asumida de modo explícito como fundamental punto de referencia para el ponerse de la persona en cuanto sujeto constitutivamente en comunión» (A. SCOLA, *La experiencia humana elemental*, tr. es. de V.A. Martínez de Lopera, revisión G. Richi Alberti, Encuentro, Madrid 2005, p. 37).

y en los textos bíblicos, fundamentalmente en el *Cantar de los Cantares*, su desarrollo antropológico, libre de jerarquizaciones y de otras limitaciones, quizá más importantes, que presenta el desarrollo actual de dicha analogía, es una tarea pendiente que aportaría mucha luz sobre la condición sexuada.

5. BÚSQUEDA DEL ESTATUTO ONTOLÓGICO DE LA CONDICIÓN SEXUADA

¿A qué estatuto ontológico pertenece la condición sexuada, que de razón de su transversalidad, de su potencial de autoengendramiento, así como de la determinación de la identidad personal, de su llamada al amor y de su exponencial fecundidad?

Es sabido que desde el punto de vista teórico por una parte falta reflexión, pero por otra se advierte la dificultad que entraña el esclarecimiento ontológico de esta diferencia, difícilmente enclasable en las categorías de la metafísica. La condición sexuada no tiene nombre de substancia, pues ambos, varón y mujer tienen la misma naturaleza. Por eso hay quienes han considerado que el sexo como un accidente (inseparable del sujeto).⁴⁰ Sin embargo, esta conceptualización es débil pues no da razón de las características anteriormente descritas sobre todo su íntima relación con la identidad personal y su llamada al amor, que se mueven en otro plano diferente al predicamental.

Pero quizá la principal dificultad es que en filosofía nunca se ha reconocido una diferencia trenzada con la igualdad. Es ilustrativo al respecto advertir que cuando los hombres-varones han pensado a las mujeres o bien las han sublimado, poniéndolas más arriba o las han subordinado, poniéndolas más abajo. Otras veces las han puesto detrás o quizá delante, pero nunca al lado. Y cuando las mujeres han querido afirmar su identidad, las alternativas ensayadas han sido: imitar al varón, o bien competir con él y suplantarlo, o bien trivializar o anular la diferencia. La causa de no encontrar una propuesta adecuada es la ausencia de una filosofía que haga sitio al dos diferente en el mismo nivel. En ese caso sólo resta minusvalorar, imitar, rivalizar, negar a uno para poder afirmar al otro, o finalmente negar la relevancia de tal diferencia y hacerla desaparecer. Esta dificultad de fondo, que subyace en nuestra cultura ha sido puesta de relieve por mujeres, filósofas y teólogas a la vez, como es el caso de Elisabeth Schüssler Fiorenza,⁴¹ que trabaja en Harvard. De aquí que la filosofía del uno monolítico, versión ontológica de la estructura del Cosmos, sea posiblemente el principal escollo para pensar esta cuestión.

Intentando avanzar, habría que poner de manifiesto que los nuevos avances antropológicos están señalando que dicha diferencia necesita ser integrada en la reflexión sobre la persona humana. En este sentido es ilustrativo poner de

⁴⁰ R. GÓMEZ PÉREZ, *Introducción a la Metafísica*, Rialp, Madrid 1978, p. 57.

⁴¹ Cfr. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of her. A feminist Theological Reconstruction of Christian origins*, Crossroad, New-York 1983; tr. cast. Desclée, Bilbao 1989.

manifiesto que dichos desarrollos se están haciendo a partir de la corporeidad, que en la tradición oriental se considera como una expresión de la intimidad y de la identidad personal. «Las estructuras más profundas y ocultas del mundo empírico corresponden a las leyes del espíritu [...]. Lo fisiológico y lo psíquico dependen del espíritu, le sirven y lo expresan. La mujer no es maternal porque, en su cuerpo, sea apta para engendrar – afirma Evdokimov –, sino que de su espíritu maternal es de donde procede su facultad fisiológica y la correspondencia anatómica»,⁴² y si el varón tiene más fuerza física será porque ahí se expresa una característica de su espíritu.

En esta línea de pensamiento se sitúa la antropología de Karol Wojtyła en la que se entiende el cuerpo como expresión de la persona, afirmación que ya aparece en su obra *Persona y acción*⁴³ y es desarrollada en su teología del cuerpo⁴⁴ donde se afirma: «El cuerpo expresa a la persona en su ser concreto ontológico y existencial (...), expresa el “yo” humano personal, que construye desde dentro su percepción exterior». ⁴⁵ De ahí que el dimorfismo sexual, que se manifiesta en el cuerpo y en la psique, de un modo transversal como ya se ha dicho, parece responder a una estructura humana más profunda que la psicósomática, sobre todo porque tiene que dar razón de la identidad personal y del amor, que sólo es posible en el plano personal, situado a nivel transcendental, aunque éste sea inseparable de la propia naturaleza.

En el pensamiento antropológico que se ha ido desarrollando en el siglo xx, que ha retomado la olvidada noción de persona, descubierta en el s. iv de nuestra era, se ha llegado a la necesidad de elaborar una peculiar ontología para la antropología, al advertir que las nociones metafísicas – siendo válidas para la explicación de la realidad cosmológica –, son insuficientes para dar razón de realidades específicamente humanas como la libertad o el amor. Entre otras cuestiones, se intuye que para el ser humano las relaciones son algo fundamental, no meros accidentes metafísicos, denominándolas relaciones ontológicas, aunque es un desarrollo incoativo, pendiente de posterior elaboración. En palabras de López Quintás: «Los esquemas “cau-

⁴² Cfr. P. EVDOKIMOV, *La Femme et le salut du monde. Étude d'anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme*, Casterman, Paris 1958; tr. es., *La mujer y la salvación del mundo*, Ariel, Barcelona 1970, pp. 7-28.

⁴³ Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, a cura di A. Rigobello, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1982, tr. cast. directa del polaco: *Persona y acción*, cit., pp. 296-298.

⁴⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1992³; trad. cast. Palabra en 4 vols: 1. *Varón y mujer. Teología del cuerpo I*, 2. *La Redención del corazón*, 3. *El celibato apostólico*, 4. *Matrimonio, amor y fecundidad*. Ediciones Cristiandad tiene una traducción del volumen italiano del 2000. En Iberoamérica, *Teología del cuerpo: Teología de la sexualidad humana: de la masculinidad y feminidad*, Promesa, Costa Rica 2007.

⁴⁵ JUAN PABLO II, AG, 12-XII-79, n. 4, en *Varón y mujer*, cit., p. 92.

sa-efecto”, “acción-pasión” son mono-direccionales, deterministas (un golpe dado sobre la mesa causa ineludiblemente un efecto determinado: cierto sonido). En cambio, el esquema “apelación-respuesta” es circular, promotor de la libertad (un hombre que hace a otro una sugerencia lo apela a tomar opción y dar respuesta).⁴⁶ Pues bien, como venimos diciendo, una de las realidades más escurridizas y difíciles de conceptualizar es justamente la condición sexuada.

Junto al interés antropológico es importante el redescubrimiento de la noción de ser como acto, que ha permitido a autores como Leonardo Polo aplicar esta distinción al ser humano, advirtiendo que la persona en cuanto distinta de la naturaleza – aunque no separada de ella –, vendría a ser el acto de ser del hombre en cuanto distinto de la esencia. En esta línea se han dado importantes avances al advertir que el acto de ser humano es intrínsecamente co-existente, por lo que en el nivel ontológico se le describe como «ser-con» o «ser-para». Todo ello está permitiendo una profundización y reformulación de la noción de persona, más allá de la célebre definición de Boecio, que perdió las dos características que los Capadocios, descubridores de dicha noción, le dieron al aplicarla a Dios: la subsistencia y la relacionalidad intrínseca.⁴⁷

6. LA DIFERENCIA EN LA PERSONA

Pasemos ahora a hacer un acercamiento de cuál podría ser un posible engarce de la condición sexuada con la persona, para dar razón de que el sexo en el ser humano sea constitutivo de la persona y no sólo un atributo suyo, como sugiere Karol Wojtyła. Par ello retomaremos otra intuición de Julián Marías que desde los años setenta del siglo xx distingue entre persona femenina y persona masculina,⁴⁸ al advertir que varón y mujer no son solo personas igualmente, sino dos modos diversos de ser persona – independientemente de la consideración de que cada persona es de suyo irrepitible. La explicación podría encontrarse, sobre todo, en la dimensión relacional. Cada persona para amar es apertura de sí misma, pero se puede abrir de un modo diferente y complementario, esto es lo que parece que ocurre entre el varón y la mujer.

¿Cómo profundizar más en esta apertura diferente? No hay otra manera que la descripción fenomenológica que puede encontrarse en textos, especial-

⁴⁶ Cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, *La antropología dialógica de F. Ebner*, en J. SAHAGÚN LUCAS (ed.), *Antropologías del s. xx*, Sígueme, Salamanca 1979, p. 152.

⁴⁷ Para un iter de la noción de persona a lo largo de los siglos Cfr. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Noción de Persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, Rialp, Madrid 1996, primer capítulo.

⁴⁸ Cfr. J. MARIAS, *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid 1970; IDEM, *La mujer en el siglo xx*, Alianza, Madrid 1980; IDEM, *La mujer y su sombra*, Alianza, Madrid 1987.

mente de los poetas. Así describe uno lo que es la maternidad poniendo en boca de una madre que se dirige a su hijo las siguientes palabras:

«No te vayas. Y si te vas, recuerda que permaneces en mí. En mí permanecen todos los que se van. Y todos los que van de paso, hallan en mí un sitio suyo; no una fugaz parada, sino un lugar estable. En mí vive un amor más fuerte que la soledad [...]. No soy la luz de aquellos a quienes ilumino; soy más bien la sombra en que reposan. Sombra debe ser una madre para sus hijos. El padre sabe que está en ellos: quiere estar en ellos y en ellos se realiza. Yo, en cambio, no sé si estoy en ellos; sólo les siento cuando están en mí».⁴⁹

Como se advierte, esa relación de la madre con el hijo se extiende a la relación con todas las demás personas, cuando afirma: «*en* mí permanecen todos los que se van. Y todos los que van de paso, hallan *en* mí un sitio suyo; no una fugaz parada, sino un lugar estable».

¿Cómo seguir avanzando en ese distinto modo que tienen de abrirse y de darse el varón y la mujer, entre ellos y a los demás? En un primer acercamiento las dos modalidades relacionales de apertura serían: que el varón se abre a los demás hacia fuera, saliendo de sí mismo; y la mujer hacia dentro, sin salir de ella. En este sentido, el modo de procrear, aunque indudablemente no es el único ni el más importante modo de amar presenta de una manera plástica lo que quiero decir. El varón al darse sale de sí mismo. Saliendo de él se entrega a la mujer y se queda en ella. La mujer se da pero sin salir de ella. Es apertura pero acogiendo en ella. Su modo de darse es distinto al del varón y a la vez complementario, pues acoge al varón, su amor y su don. Sin la mujer el varón no tendría donde ir: estaría perdido. Sin el varón la mujer no tendría a quién acoger: sería como una casa vacía. La soledad femenina adquiere unos tintes peculiares porque ella, ontológicamente, es como el cañamazo en el que se teje y asienta la comunión interpersonal. Ella es la que aúna, el centro en torno al cual los demás se encuentran.

La mujer acoge el fruto de la aportación de los dos y lo guarda hasta que germine y se desarrolle. Todo este proceso, aunque él es también protagonista, se realiza fuera del varón y dentro de la mujer. Posteriormente es apertura para dar a luz un ser que tendrá vida propia. A través de la mujer y con ella el varón está también en el hijo/a. El varón está en la mujer y está en el hijo/a, pero como fuera de él. La mujer, sin embargo, es sede, casa. También la mujer está en el hijo, pero fundamentalmente ellos están en ella.

Pues bien, si la metafísica versa con substancias y la antropología conjuga pronombres personales, la condición sexuada dentro de la persona sólo se puede expresar a través de *preposiciones*, que son los términos gramaticales que describen las relaciones. Al varón le correspondería la preposición *des-*

⁴⁹ K. WOJTYLA, *Esplendor de paternidad*, BAC, Madrid 1990, pp. 171-172.

de, pues parte de sí para darse a los demás. Y a la mujer le correspondería la preposición *en*: pues se abre dando acogida en sí misma. La persona varón se podría describir, entonces, como *ser-con-desde*, o *coexistencia-desde*, y la mujer como *ser-con-en*, o *coexistencia-en*. La persona humana sería, entonces, disyuntivamente o *ser-con-desde* o *ser-con-en*. Ahí radicaría la principal diferencia entre varón y mujer, en ser dos tipos de personas distintas, que se abren entre sí de un modo respectivo diferente y complementario.

Esta conceptualización, que se mueve en el plano de ser, en cuanto distinto de la esencia, tiene la ventaja de que acoge la transversalidad presente en la condición sexuada, así como el resto de sus características relacionadas con la identidad y con el amor. En efecto, la transversalidad es una huella de la transcendentalidad del ser. Se trata del mismo argumento utilizado por Leonardo Polo para expresar y demostrar que la libertad es transcendental, porque se halla presente transversalmente en el resto de las dimensiones humanas.⁵⁰

A esta catalogación se le podría objetar que el acto de ser actualiza pero no determina, por lo que a ese nivel no puede haber diferencias. A esto se podría contestar diciendo que ya la doctrina de los transcendentales clásicos advierte diferencias en el orden transcendental. Por su parte Polo hace un desglose de transcendentales antropológicos, que dan razón de algunas de las características personales, que la metafísica no detecta, como la libertad, el amor donal, o el intelecto *ut actus*, que no puede ser conceptualizado como una potencia del alma.

Desde esta perspectiva, entendiendo la persona como co-existencia, en la línea poliana, el *co*, de la co-existencia, abre un margen relacional para poder advertir la sutil diferencia en la que consiste la condición sexuada. Una diferencia relacional, derivada de estar frente a frente, como las manos, pero que da lugar a la exponencial fecundidad de la que se ha hablado.

Dicha diferencia daría lugar a dos modos de ser persona: la persona femenina y la persona masculina,⁵¹ diferencia en el seno mismo de la persona.⁵² Lo distinto a la persona – en su mismo nivel – tiene que tener el mismo rango, no puede ser, por tanto, sino otra persona. Afirmar que la diferencia varón-mujer es una diferencia en la persona supone haber anclado la diferencia definitivamente en la igualdad. Varón y mujer, cada uno es persona. Tienen la misma categoría: la diferencia entre ellos posee el mismo rango ontológico. La diferencia no rompe la igualdad.

⁵⁰ Cfr. L. POLO, *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona 2001⁷, especialmente pp. 73-179.

⁵¹ Cfr. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Persona femenina, persona masculina*, cit.; IDEM, *Persona y género. Ser varón, ser mujer*, Universitarias Internacionales, Barcelona 1997.

⁵² Como es sabido en Dios la única diferencia es la personal. No sería extraño que al haber creado Dios al hombre a su imagen y semejanza y haberlo hecho dual de personas, esa diferencia refleje de algún modo la diferencia entre las personas divinas.

En definitiva, si nos preguntáramos quién es la mujer, en cuanto mujer o el varón en cuanto varón, podríamos responder diciendo que la mujer es un tipo de persona humana, que se abre al mundo y al otro de un modo peculiar, hacia dentro, y esa peculiaridad sólo se puede describir con una preposición: la preposición EN frente al varón que se abre hacia fuera, desde sí hacia el otro y se puede describir con la preposición: DESDE.⁵³

En esta línea, una característica importante de la relacionalidad es que no tiene sentido sin el referente opuesto. En el caso que nos ocupa, cualquiera de los dos – la mujer o el varón –, desde sí mismo ya está hablando del otro: pues ser varón no tiene sentido si no hay mujer, ni ser mujer tiene sentido si no hay varón. Cada uno en su diferencia es la afirmación del otro, como se dice en el libro del Eclesiástico al elogiar las obras de Dios: «Todas son dobles, una frente a la otra. Él no ha hecho nada imperfecto. Una confirma la bondad de la otra» (Eclo 42, 24-25).

Como ya se ha señalado, para proseguir en el conocimiento de esa diferencia es necesario profundizar en la unidad transcendental, cuestión advertida por Leonardo Polo, mediante su propuesta de ampliación transcendental, en la que articulando simultáneamente la *distinctio realis* y la diferencia heideggeriana, la antropología adquiere un ámbito transcendental propio y el ser personal es descrito como co-existencia.⁵⁴ Afirma que dicha ampliación afecta sobre todo a la transcendental unidad, no resuelto aún por ninguna filosofía.⁵⁵ En su opinión la unidad no puede ser ni monolítica – que antropológicamente desemboca en la soledad o el individualismo –, ni el todo – que deriva en panteísmo o colectivismo –, sino que en su seno ha de acoger la diferencia, que haga posible explicar el amor interpersonal y la unión (co-ser) que posibilita.

Tras haber sentado un nivel ontológico propio para la persona y tras haber incluido de la apertura relacional en la descripción personal, sería preciso un desarrollo de la «unidad de los dos» propuesta por Karol Wojtyła, es decir, una *filosofía de la díada*. En efecto, la articulación de una diferencia que no lesione la igualdad, está pidiendo una segunda ampliación de la noción de persona que dé cuenta de la estructura sponsal, de carácter relacional. Con una filosofía de la díada se podría llegar al último estrado de la estructura personal para poder focalizar la identidad masculina como diferente a la identidad femenina,

⁵³ También la teología distingue a las personas divinas con preposiciones. Así por ejemplo II Conc. de Constantinopla, a. 553, Dz 213: «Una sola naturaleza o sustancia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y una sola virtud y potestad, Trinidad Consustancial, una sola divinidad, adorada en Tres Hipóstasis o Personas. Porque uno solo es Dios y Padre, *de* quien todo, y un solo Señor Jesucristo, *por* quien todo; y un solo Espíritu Santo, *en* quien todo».

⁵⁴ L. POLO, *Antropología transcendental I: La persona humana*, Eunsa, Pamplona 1999; 2003².

⁵⁵ IDEM, *Planteamiento de la antropología transcendental*, en I. FALGUERAS, J. GARCÍA, *Antropología y transcendencia*, Servicio de Publicaciones Univ. de Málaga, Málaga 2008, pp. 20-29.

como dos personas distintas llamadas a la unidad de la comunión. Esta unidad de los dos, descrita como «unidualidad relacional», donde la complementariedad se sitúa a nivel ontológico,⁵⁶ sitúa a los dos en un plano ontológico superior al de una sola persona aislada,⁵⁷ lo que daría razón, como ya se señaló anteriormente, de por qué en la acción se potencian mutuamente y entre los dos son capaces de conseguir lo que no pueden hacer cada uno aisladamente.

En esta línea emerge, justamente para explicar la fecundidad, una última cuestión pendiente: las relaciones triádicas. Así en la familia, se convierten en “padre” y “madre” gracias a un “hijo”. De este modo la familia está intrínsecamente constituida por una relación triádica según la cual solo se puede ser padre si hay hijo y madre, sólo se es hijo si hay padre y madre, sólo hay madre si hay padre e hijo. Se trata pues de una relación de tres términos en los que cada uno es determinado por dos extremos distintos a él, a pesar de que transcendentemente en el ser humano, solo parece transcendental la diferencia dual.

6. RENOVACIÓN DE LA HUMANIDAD

Desde esta perspectiva podemos contemplar la radicalidad de la condición sexuada. Ésta se puede advertir a distintos niveles. En primer lugar a través del sexo biológico, presente en el ADN como un sello genético imborrable. En la misma línea corpórea tenemos los caracteres secundarios del sexo morfológico, el juego de las hormonas y los órganos específicos de las funciones genitales. Características éstas que intentan cambiar sin éxito las operaciones transexuales, pues sólo mutan su apariencia, tras una amputación irreversible, ya que requieren un tratamiento hormonal de por vida. Por otra parte está la realización histórica, atrapada durante tiempos inmemoriales en estereotipos limitantes, que han dificultado el desarrollo de las potencialidades de muchas mujeres, solo por el hecho de serlo. El sexo se desarrolla en el tiempo, configurando la esencia humana, pero eso es así porque su raíz profunda anida en lo más profundo de su intimidad personal. El sexo humano, presente en el cuerpo es una realidad recibida, que no está disponible para la libertad, que no es meramente de una realidad biológica, sino la expresión de una realidad más profunda e intangible, como lo es el espíritu personal, que esconde una gran potencialidad de dones, enriquecidos por una diferencia dual.

Tras haber planteado la dificultad de la cuestión, los obstáculos a superar, las tareas pendientes y los avances de las últimas décadas en su fundamentación filosófica – con la radicalidad que se adivina en ella –, habría que añadir los conflictos y luchas que encuentra cada uno en la realización vital de su

⁵⁶ Cfr. *Carta a las mujeres*, nn. 7-8.

⁵⁷ Cfr. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Lo más radical de la realidad humana*, «Teología y Catequesis», 116 (2010), pp. 83-103.

llamada al amor, que nunca se logra en solitario. Ciertamente la teoría no es suficiente para salir de las crisis, aunque se torna imprescindible.

Por ello concluiremos diciendo, como captó el poeta, que a pesar de todo, una profundización en esta línea favorecería un renacer de la humanidad. En palabras de Rainer María Rilke, «acaso haya entre los sexos mayor grado de parentesco y afinidad que el que se supone comúnmente. Y la gran renovación del mundo consistirá quizás en que el hombre y la mujer, una vez libres de todo falso sentir y de todo hastío, ya no se buscarán mutuamente como seres opuestos y contrarios, sino como hermanos y allegados, uniéndose como personas, para sobrellevar juntos, con seriedad, sencillez y paciencia, el arduo sexo que les ha sido impuesto». ⁵⁸ Propuesta que termina con una recomendación: «tenga fe en un amor que le queda reservado como una herencia, y abrigue la certeza de que hay en este amor una fuerza y también una bendición, de cuyo ámbito no necesita usted salirse para llegar muy lejos». ⁵⁹

ABSTRACT: The current debate around gender and personal identity highlights the lack of a reflection on sexual difference within a systematic context. After enumerating the difficulties to overcome, peculiarities of the human condition that explain the radicality of both concepts are emphasized. Finally a possible ontological status for the same as a difference in the person is set out.

KEYWORDS: sexed condition, personal identity, spousal character, fecundity, transversality, radicality.

⁵⁸ R.M. RILKE, *Cartas a un joven poeta*, Alianza, Madrid 1980, p. 50.

⁵⁹ *Ibidem*.