

¿Quién es la mujer? El “genio” de la mujer

*Who is the woman?
The “genius” of women*

BLANCA CASTILLA DE CORTÁZAR *

Resumen: Tras una tradición secular de tratados antropológicos abstractos, el momento actual reclama una contestación concreta a la pregunta ¿quién es la mujer?, paralela a la de ¿quién es el varón? Ambos son ante todo personas, es decir, un *quién*. El presente trabajo, que sigue la estela trazada por Karol Wojtyła, pregunta por esa diferencia personal, desarrollándola como una relacionalidad intrínseca y constitutiva de la persona misma, relación ontológica, por tanto, que puede ser expresada por preposiciones. La persona femenina se puede describir con la preposición *en*, mientras que a la persona masculina le correspondería la preposición *desde*.

Palabras clave: persona, mujer, varón, relación ontológica.

Abstract: After a secular tradition of abstract anthropological treaties, the present time calls for a concrete answer to the question who is the woman? Parallels that of who is the man? Both are above person that is a *who*. This work, which follows in the footsteps traced by Karol Wojtyła, ask for this personal difference, developing it as a constitutive relatedness, ontological relationship therefore, that can be expressed by prepositions. Female person can be described by the preposition *on* while the male person would correspond to the preposition *from*.

Keywords: person, woman, male, ontological relationship.

Recibido: 02/12/2015
Aceptado: 04/03/2016

* Real Academia de Doctores de España. Email:blancascor@gmail.com

Introducción

El famoso tratado de antropología de Martin Buber lleva por título *Qué es el hombre*¹. Otros han titulado el suyo más certeramente: *Quién es el hombre*², pero en ambos casos esos estudios se enfocan de modo general o asexuado, como ha sido habitual secularmente. Ya Ortega y Gasset advirtió a Husserl que su teoría del “otro” era asexuada y, por tanto, no valía para el conocimiento de las personas concretas y, menos, cuando el “otro” era una mujer³. Derrida hace la misma observación respecto a Heidegger⁴ y Julián Marías confiesa⁵ que hasta su libro de *Antropología metafísica* no encontró en ningún otro un tratamiento de la condición sexuada insertado en un contexto sistemático⁶. Efectivamente. Puede parecer sorprendente, pero la diferencia entre varón y mujer se ha dado siempre por supuesta y apenas hay reflexión sobre ella: se trata de una evidencia olvidada.

El pensador que más ha pensado y avanzado en esta cuestión, con mucha diferencia sobre los demás, ha sido Karol Wojtyła y es el único –que yo conozca–, que tiene propuestas de largo alcance que habría que desarrollar y conectar con la tradición filosófica. Al comienzo de su pontificado ya afirmó que era necesario investigar sobre los fundamentos antropológicos y teológicos del matrimonio y la familia y de las razones por las que Dios creó al hombre varón y mujer. Y en 1979 comenzó a dictar su *Teología del Cuerpo*, exposición que duró hasta 1984⁷.

¹ M. BUBER, *¿Qué es el hombre?* FCE, México 1949; primera edición en hebreo 1942. El último capítulo merece una mención especial.

² L. POLO, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid 1991, 3ª ed. 1998.

³ Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, Alianza, 1ª ed. 1957, Madrid 1980, pp. 133ss.

⁴ Cfr. J. DERRIDA, “Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique”, en *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987, pp. 395-414.

⁵ Cfr. J. MARÍAS, *La mujer y su sombra*, Alianza, Madrid 1987, p. 50

⁶ Cfr. J. MARÍAS, *Antropología Metafísica*, Rev. de Occ., Madrid 1970, pp. 159-221; reeditado: Alianza, 1995, pp. 120-171.

⁷ Karol Wojtyła, antes de subir al pontificado, tenía ya escrita su *Teología del cuerpo*. En la última versión inglesa de esta obra: JOHN PAUL II, *Man and woman He Created Them. A Theology of the Body*, ed. Pauline, Boston 2006, se da cuenta de haber descubierto en original polaco del texto, anterior a 1978. Este estudio salió a la luz a través de 133 Audiencias, que han sido publicadas en castellano en 4 volúmenes, por Ed. Palabra: 1. JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo I*, 6º, Palabra 2005. 2. *La Redención del corazón*, Madrid 1996. 3. *El celibato apostólico*, 2ª ed. Madrid 1995. 4. *Matrimonio, amor y fecundidad*, Madrid 1998. Cristiandad también tiene una traducción, publicada en el 2000, en un solo volumen, en la que se intenta mejorar el texto de *L'Osservatore Romano*, pero tiene dos fallos importantes. No distingue entre *hombre* y *varón* –lo cual se aprecia en el mismo título del libro–, sin embargo el término hombre es un genérico –igualmente aplicable al varón y a la mujer–, aunque en lenguaje habitual se designe con él al varón. Pero en el lenguaje técnico es una fuente de confusiones. En un trabajo que trata sobre la igualdad y la diferencia entre ellos no es cuestión menor tener en cuenta este asunto. En segundo lugar, cuando habla de varón *traduce mujer por hembra*, lo que denota, además de falta de sensibilidad, un déficit de rigor antropológico.

Ciertamente conocer mejor la dualidad varón-mujer, es una cuestión previa para fundar tanto una filosofía como una teología sobre la familia.

Ciertamente un estudio abstracto del ser humano puede fundamentar la igualdad esencial entre los sexos, pero no dice nada acerca de esa diferencia que tantas consecuencias ha tenido y tiene en la vida práctica. Esa falta de pensamiento nos ha encontrado indefensos ante las actuales ideologías que invaden y confunden la conciencia social, presentando el género –dimensión cultural del sexo–, como una cuestión arbitraria y susceptible de ser moldeada al gusto de cada cual y con la presentación de la diferencia como algo irrelevante que se pretende borrar.

Para acercarnos a esta cuestión propongo comenzar por una pregunta *¿quién es la mujer?*, o bien, *¿quién es el varón?*, preguntas ambas interrelacionadas porque si queremos saber quién es la mujer, es imprescindible saber a su vez quién es el varón. Plantear así la cuestión me resulta sugerente, pues supone situarla en su verdadero núcleo: tanto la mujer como el varón son ante todo un *quién*, es decir, una persona.

¿Qué significa ser persona?

Aunque puede parecer obvio, habría que preguntarse por el significado de ser persona, pues aunque todos utilizamos con frecuencia esta palabra, si nos preguntaran exactamente qué quiere decir quizá no sabríamos explicarla, al menos esto fue lo que me pasó a mí durante años, aun después de haber cursado dos licenciaturas y un doctorado.

Haciendo un poco de historia, en la filosofía griega no existe ni siquiera ese término con significado filosófico (*prosopón*: "máscara"). Como ha puesto de relieve Xavier Zubiri: "Entre otras limitaciones la metafísica griega tiene una fundamental y gravísima: la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de *persona*"⁸. La noción de persona se forjó en el siglo IV por obra de los filósofos-teólogos capadocios que buscaban distinguir entre naturaleza y persona, para poder explicar la unidad y la trinidad en Dios. Según sigue exponiendo Zubiri, hicieron un esfuerzo titánico para distinguir entre el término de hipóstasis y el de substancia –despojando a este de su carácter de puro *hypokeímenon*, de su carácter de *subjectum*–, para, a diferencia de "las

⁸ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1984, p. 323.

cosas”, acercarlo a lo que el sentido jurídico de los romanos había dado al término persona. De ahí que la primera cuestión clara es que ser una persona es algo diferente a ser una cosa y, por tanto, es algo más que ser substancia. Por otra parte, los padres capadocios describieron la persona, al aplicar ese término a Dios, como “subsistente relacional”, es decir, alguien con valor por sí mismo que está intrínsecamente constituido y abierto relacionalmente a otras personas.

La noción de persona pasó pronto a aplicarse al hombre, designando ante todo el ser (*to êinai*), como señala san Juan Damasceno⁹, un ser único e irreplicable, que es dueño y poseedor de su propia naturaleza, siendo esta lo poseído por la persona. Este sería, entonces, el fondo del descubrimiento al que responde la creación de esa nueva palabra para designar a aquellos seres que tienen una dignidad peculiar. En este sentido afirmaría santo Tomás, refiriéndose al ser humano, que “persona significa lo más perfecto de toda la naturaleza”¹⁰.

Sin embargo, poco después (s. V) Boecio formuló su célebre y secularmente reiterada definición de persona como “substancia individual de naturaleza racional”¹¹, en la que cometió tres graves errores de los que aún hoy no nos hemos recuperado del todo¹².

En primer lugar, si la persona tiene que ver con el ser, no se puede definir. Solo las esencias son susceptibles de definición. El ser solo se puede describir. Sin embargo, él lo hace, y para poder hacerlo abandona la subsistencia retomando de nuevo el término de substancia, perdiendo así la principal diferencia entre cosa y persona descubierta por los capadocios. En tercer lugar, no incluye en esa definición la relacionalidad, lo que dio pie a que más tarde, como ya se había hecho anteriormente, se pudieran concebir a los seres humanos como seres aislados, solitarios, al modo de los átomos de Demócrito o las mónadas

⁹ X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia y Dios*, Alianza editorial, Madrid 1987 (1ª ed., 1944 en Editora nacional), p. 477: “La persona quiere tener sustancia con accidentes, y subsistir por sí misma’. El ser no significa en primera línea substancia, sino subsistencia, personal o no. ‘La persona, continúa el Damasceno, significa el Ser (*to êinai*)”.

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, I, q. 29, a. 3: “Persona significat *id quod est perfectissimum in tota natura*, scilicet subsistens in rationali natura”.

¹¹ “Substancia individual de naturaleza racional” / “*individua substantia rationalis naturae*”: BOECIO, *De duabus naturis*, 3: PL 64, 1343 C:

¹² Tras la definición de Boecio, en la que ya está ausente la relacionalidad, el *iter* de la noción de persona se torna sinuoso, se recupera y se vuelve a perder según los autores y desaparece de hecho de los fundamentos de la cultura occidental que se apoya en la naturaleza pero no en la persona. vid. B. CASTILLA, *Noción de Persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, Rialp, Madrid 1996, pp. 29-73 y *Noción de Persona y antropología transcendental: si el alma separada es o no persona, si la persona es el todo o el esse del hombre: de Boecio a Polo*, en “Miscelánea Poliana”, 40 (2013) pp. 62-94.

de Leibniz. Santo Tomás, aunque partió pacíficamente de Boecio, tras un gran esfuerzo terminó por superar al menos una de esas pérdidas y al final de su vida describió a la persona como "subsistente espiritual"¹³. Sin embargo, la tardía escolástica volvió a perder lo que Tomás de Aquino recuperara, como han puesto en evidencia los pormenorizados estudios que se han hecho recientemente, entre otros, Eudaldo Forment¹⁴. De hecho la noción de persona al perder su sentido dejó de utilizarse en el lenguaje filosófico y a los seres humanos, como al resto de los seres del cosmos, se les denominó simplemente "individuos". Sobre la noción de individuo se ha fundado toda la filosofía social y política a partir del siglo XVII, cayendo unas veces en el individualismo y otras en el colectivismo, como sigue ocurriendo a pesar de los esfuerzos del comunitarismo.

En el siglo XX ha habido muchas voces que han reclamado la recuperación de la noción de persona, sobre todo tras las atroces experiencias de las dos guerras mundiales, y se han hecho estudios al respecto para hablar de la dignidad personal y de la inviolabilidad de los derechos fundamentales. Aquí señalaremos algunas de sus conclusiones.

La primera característica importante –volvemos al título de esta sesión– es que la pregunta sobre la persona no responde a *¿qué* es la persona?, sino a *¿quién* es la persona? En palabras de Karol Wojtyła: "En la noción de persona se incluye algo más que en la de *individuum*, persona es algo más que naturaleza individualizada. (...) Es una plenitud que no consiste solo en ser concreta (...). El lenguaje corriente dispone de un pronombre lapidario y expresivo a la vez: la persona es un *alguien*. (...) La persona es un sujeto que existe y actúa, pero con esta nota: que su existencia (*esse*) es personal, y no tan solo individual"¹⁵. En otras palabras, la persona no es una cosa, es un *alguien* –no un *algo*–, es un *quién*, no simplemente un *qué*.

Esta característica se perfila desde el punto de vista filosófico, al advertir que, a diferencia de las cosas, la persona tiene *su propio acto de ser en propiedad*, siendo auto-propietaria de su propia realidad, como

¹³ TOMÁS DE AQUINO, *De Pot.*, 9, a.4, c: Persona es un "subsistente distinto de naturaleza espiritual".

¹⁴ Entre ellos E. FORMENT, *Ser y persona*, 2ª ed., Publicaciones Universidad de Barcelona, 1983. - *Persona y modo substancial*, ed. PPU, Barcelona 1983. - *El personalismo de Santo Tomás* en "Sapientia" 45 (1990) 277-294.

¹⁵ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011, pp. 129-130.

ha señalado Zubiri¹⁶. La persona, por tanto, viene a ser el núcleo interior de cada cual, del que nacen sus acciones. La persona es el acto de ser que cada uno ha recibido –nadie se lo puede dar a sí mismo: no hay autogeneración–, pero del cual pasa a ser propietaria, y nadie más tiene derecho de propiedad sobre ella. Decir esto, es otro modo de afirmar que es inteligente y libre, con capacidad no solo de libre arbitrio –escoger entre el bien y el mal–, sino más profundamente con capacidad de autodeterminación y con una innata creatividad.

En definitiva, la persona es dueña de sí, tiene derecho a la autodeterminación y nadie puede poseerla a menos que se entregue. Ahí radica su dignidad¹⁷. Y quizá su principal característica junto con la inteligencia y la libertad es su capacidad –no solo de tener: capacidad que no tienen los animales–, sino de dar y sobre todo de darse, precisamente porque su ser –aunque recibido–, es suyo.

Estas propiedades peculiares de la persona: la inteligencia, la libertad, la donalidad, lo traspasan todo, influyen en todas las dimensiones humanas, son transversales, como el ser que lo actualiza todo, por eso los filósofos las comienzan a denominar transcendentales, transcendentales antropológicos.

La persona, ese núcleo interior, es distinto de la estructura psicodinámica que nos transmiten nuestros padres, es decir, no se identifica ni con el cuerpo, ni con el alma –designada hoy más como psique o mente–, ni con el conjunto de las dos. La persona más bien tiene que ver con el espíritu, algo que solo puede dar Dios. Esto se explica con profundidad

¹⁶ Según Xavier Zubiri lo característico de la persona en tener su realidad en propiedad constitutiva. He aquí un de sus textos paradigmáticos: “Cada persona encierra en sí el carácter de un mí. Ser persona es ser efectivamente mí. Ser una realidad sustantiva que es propiedad de sí misma. El ser realidad en propiedad, he aquí el primer modo de respuesta a la cuestión de en qué consiste ser persona. La diferencia radical que separa a la realidad humana de cualquiera otra forma de realidad es justamente el carácter de propiedad. Un carácter de propiedad que no es simplemente un carácter moral. Es decir, no se trata únicamente de que yo tenga dominio, que sea dueño de mis actos en el sentido de tener derecho, libertad y plenitud moral para hacer de mí o de mis actos lo que quiera dentro de las posibilidades que poseo. Se trata de una propiedad en sentido constitutivo. Yo soy mi propia realidad, sea o no dueño de ella. Y precisamente por serlo, y en la medida en que lo soy, tengo capacidad de decidir. La recíproca, sin embargo, es falsa. El hecho de que una realidad pueda decidir libremente entre sus actos no le confiere el carácter de persona, si esa voluntad no le perteneciera en propiedad. El ‘mío’ en el sentido de la propiedad, es un mí en el orden de la realidad, no en el orden moral o en el orden jurídico”, (X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza 1986, p. 111).

¹⁷ Tratándose de un acto de ser en propiedad, este no puede perderse ni con a muerte –separación entre alma y cuerpo–, por lo que esta perspectiva sería una vía de acceso a la explicación de la inmortalidad humana. Por eso se ha podido describir a la persona como “alguien delante de Dios y para siempre”, (C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona 1987, p. 90).

y verdad desde una estructura triádica de la antropología –que tiene raíz tanto bíblica¹⁸ como platónica¹⁹– según la cual en el ser humano se pueden distinguir tres planos: cuerpo, alma y espíritu (1 Ts 5, 23: “vuestro ser entero espíritu, alma y cuerpo”). Ciertamente en las antropologías duales también se ha dicho que el alma humana es espiritual, pero no se ha clarificado que espíritu y alma son dos principios distintos, de dos niveles ontológicos diferentes. Dicho con otras palabras, ese espíritu personal vendría a ser aquel “soplo” del que habla Génesis 2, que Dios inspiró a una materia terrenal (en la parábola bíblica “barro” de la tierra) que hizo que apareciera en el mundo una especie de homínido verdaderamente peculiar, el único homínido que ha perdurado: el *homo sapiens sapiens*. Todos los homínidos tuvieron cuerpo y psique, solo el *sapiens sapiens* fue persona e imagen de Dios.

2. La condición sexuada

Hasta aquí hemos visto, digamos que todavía de un modo asexual, qué significado tiene el ser personal. Ahora bien, ¿cómo seguir avanzando para poder llegar a la diferencia de la condición sexuada humana que también está presente en el mundo animal? ¿Dónde advertir esa sutil diferencia que nos constituye a las mujeres como diferentes a los varones?

Preguntemos primero: ¿qué es la sexualidad? Para ello quiero recoger la distinción lingüística, posible en el castellano, que hace Julián Marías entre los adjetivos “sexual” y “sexuado”. Con palabras de Marías: “La actividad sexual es una limitada provincia de nuestra vida, muy importante pero limitada, que no comienza con nuestro nacimiento y suele terminar antes de nuestra muerte, fundada en la condición sexuada de la vida humana en general, que afecta a la integridad de ella, en todo tiempo y en todas sus dimensiones”²⁰.

La sexualidad, por tanto, entendida como condición sexuada, no se reduce simplemente a una actividad concreta, con sus correspondientes órganos específicos, ordenada a la reproducción, sino que abarca toda la

¹⁸ Así, entre otros lugares, 1 Ts 5, 23, habla de “vuestro ser entero espíritu, alma y cuerpo”. Aunque en ocasiones espíritu y alma parecen significar lo mismo, en otros lugares se distingue entre alma y espíritu: así Hb 4,12 afirma que la Palabra de Dios penetra hasta la división del alma y del espíritu. Ap 6,9 y Hb 12,23 distinguen las dos dimensiones del alma y espíritu y sus funciones.

¹⁹ La tríada vitalidad-alma-espíritu se encuentra ya en Platón, aunque en *La República* habla del apetito no del cuerpo. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Vitalidad, alma, espíritu* (1924), en *Obras Completas, II*, Revista de Occidente, Madrid 1962, pp. 455ss.

²⁰ J. MARIAS, *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid 1970, p. 160.

modalización que hace que el varón y la mujer sean iguales y distintos en todas las facetas de su ser; desde el tono de voz hasta la manera de andar²¹. Los genetistas han calculado esa diferencia en un 3%, pero con la característica de que se halla en cada célula de nuestro cuerpo. Se trata de una diferencia transversal que lo tiñe todo: el modo de sentir, de pensar y de querer.

Esta diferencia entre sexualidad y condición sexuada pone de frente la distinción entre sexualidad humana y sexualidad animal²². En la biología, por sexualidad se entiende una función que cumple dos objetivos: la reproducción y el intercambio genético. Ahora bien, ¿existe alguna diferencia entre la sexualidad animal y la humana? Parece que existe la misma que se da entre lo que se podría llamar trabajo animal y trabajo humano. Los animales realizan una actividad programada, enclasadada 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.

Pues bien, 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 sexuada.

Hay algún autor alemán que ya afirmó hace décadas que la sexualidad animal es un vestigio de algo que solo adquiere plenitud y significado propio en el ser humano.

Siendo esto así, podríamos seguir preguntando: ¿qué relación existe entre la condición sexuada humana y la persona? Respondo con un ilustrativo texto de Karol Wojtyła –el autor que más a fondo ha pensado esta cuestión–, en el que afirma: “La función del *sexo*, que en cierto sentido es ‘constitutivo de la persona’ (no solo ‘atributo de la persona’), demuestra

²¹ Muchas de esas diferencias están recogidas en la obra de FR. J. J. BUYTENDIJK, *La Femme, sa manière d'être, de paraître, d'exister*, Paris, Desclée de Br., 1967. Trad. esp.: *La mujer. Naturaleza, apariencia, existencia*, Revista de Occidente, Madrid, 1970, (aunque conserva aún prejuicios masculinizantes como el de atribuir al varón la actividad y a la mujer la pasividad).

²² Un desarrollo mayor de estas diferencias puede encontrarse en B. CASTILLA, *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, Rialp, Madrid 1993, ³2004, pp. 23-26.

lo profundamente que el hombre, con toda su soledad espiritual, con la unicidad e irrepitibilidad propia de la persona, está constituido por el cuerpo como 'él' o 'ella'²³.

En otras palabras, está diciendo que esa diferencia –ser varón o ser mujer–, es una dimensión intrínseca de la persona y no solo un atributo en cierto modo tangencial.

Persona y condición sexuada

La cuestión entonces se plantea en cómo integrar en la persona dicha condición. Un modo de proseguir sería reincorporando a la noción de persona la dimensión de intrínseca relacionalidad. Es decir, el acto de ser personal no es un acto de ser a secas, sino relacionalmente abierto a otros desde sí mismo.

Desde un punto de vista experiencial advertimos que todo hombre está abierto a su propio origen, a los padres, por lo que la filiación vendría a ser una relación constitutiva de la persona: nunca, por mucho que pasen los años, se deja de ser hijo. Pero, además, la persona humana es algo más que hijo, tiene una dimensión esponsal que se traduce en la práctica en dos modos de amar: el paternal y el maternal. También quien es padre o madre, nunca deja de serlo respecto a sus propios hijos.

¿En qué sentido, entonces, la condición sexuada puede tener que ver con ese núcleo personal, que es su ser (*esse*) más íntimo? En esta línea, los filósofos del siglo XX, empezando por Heidegger, describen el ser del hombre no como un ser sin más, sino como un SER-CON²⁴. Así, por ejemplo, Buber, Marcel, Lévinas, Zubiri, Polo, entre otros. Zubiri afirma: "Existir es existir 'con' –con cosas, con otros, con nosotros mismos–. Este 'con' pertenece al ser mismo del hombre: no es un añadido suyo. En la existencia humana, todo lo demás va envuelto en esta peculiar forma del 'con'²⁵.

²³ K. WOJTYLA, *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, Palabra, Madrid 1995, p. 78.

²⁴ Como es sabido la expresión proviene de Heidegger, que al elaborar una analítica del "Dasein", trata de superar el aislamiento en que queda el yo en la filosofía occidental, incluso en el pensamiento de su maestro Husserl, a pesar de los esfuerzos de la quinta meditación cartesiana. El cap. IV de *Ser y Tiempo* lleva por título: "El 'ser en el mundo' como 'ser-con' y 'ser sí mismo'". Concibe el "Da-sein" como "Mit-sein". El *Da-sein* es siempre un ser-con-otros. Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Neomarius Verlag, Tübingen 1927. Trad. cast.: *Ser y Tiempo*, FCE, Buenos Aires 1987, cap. IV, pp. 133-142.

²⁵ X. ZUBIRI, *En torno al problema de Dios*, en *Naturaleza, Historia y Dios*, Alianza editorial, Madrid 1987 (1ª 1944), p. 429.

Lo que sabemos desde la experiencia cotidiana es que solo viviendo con otros y para otros es cuando uno llega a ser plenamente humano. Incluso, como el ser humano nace prematuramente, su sistema nervioso solo se desarrolla con el afecto familiar. Solo con el trato se aprende a hablar, por ejemplo, y siempre de otros y para relacionarse con ellos²⁶.

Así, la persona más que otras realidades pone ante los ojos la evidencia de que una persona no puede ser sola. Ya está narrado en el libro del Génesis en boca del Creador: “No es bueno que el hombre esté solo” (Gn 2, 18). Y cuando el Creador añade: “Voy a hacerle una ayuda adecuada”, el texto hebreo dice literalmente: “voy a hacerle a alguien frente a frente”. Sobre esto volveremos.

Leonardo Polo describe –ateniéndose a la experiencia–, que no se trata simplemente de que seamos muchos, sino que una persona sola es “un absurdo total”²⁷; no una contradicción, sino un imposible. “Una persona única sería una desgracia absoluta”²⁸, porque no tendría con quién comunicarse, ni a quién darse²⁹, a quién destinarse. En efecto, “no tiene sentido una persona única. Las personas son irreductibles; pero la irreductibilidad de la persona (...) no es aislante”³⁰, razón por la que defiende que la persona es ontológicamente *co-existencia*³¹. El acto de ser del hombre no es meramente ser, sino *ser-con: co-existencia*, o mejor, un *ser-para* en la elaboración de Lévinas³², de modo que la apertura relacional se enclava en el mismo acto de *ser* personal. Por tanto, nunca, ni siquiera al inicio de la creación, hubo una única persona sola. Según la exégesis actual el Adam solitario de Génesis 2 es un genérico. El hombre concreto siempre y desde el principio fue sexuado y dual: varón y mujer, como se relata en el primer pasaje de la creación (Génesis 1, 26-27). La antropología constata en esta línea que una persona siempre requiere pluralidad de personas, al menos otra.

²⁶ También existen ciertas las experiencias como la de los llamados “niños lobo”, que lejos de otro ser humano no llegan a hacerse plenamente hombres, carecen de reacciones humanas, no saben hablar y mueren tempranamente.

²⁷ L. POLO, *La coexistencia del hombre*, 1991, p. 33.

²⁸ L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, p. 167.

²⁹ Cfr. L. POLO, *Libertas transcendentalis*, en “Anuario Filosófico” 26 (1993/3), p. 714.

³⁰ L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, p. 161.

³¹ Cfr. L. POLO, *La coexistencia del hombre*, en “Actas de las XXV Reuniones Filosóficas” de la Universidad de Navarra, t. I, Pamplona, 1991, pp. 33-48. En otros lugares como el “además”: cfr. *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993, pp. 197-203.

³² Cfr. E. LEVINAS, (1906-1995), *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, M. Nijhoff, La Haye, 1961; trad. cast.: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, ed. Sígueme, Salamanca 1977; *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972; Trad. cast.: *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México 1974; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haye, 1974; trad. cast.: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1987.

Considerando ahora la lúcida y certera fórmula kantiana de que cada persona es siempre fin en sí misma y nunca puede ser tratada como medio, desde la perspectiva relacional se puede completar el aserto diciendo que, siendo un fin en sí misma, la persona no es fin para sí misma. El fin de una persona siempre es otra persona, razón por la que una persona no puede ser una sola, al menos tiene que haber dos.

Pero seguimos aún si haber entrado en el núcleo de la diferencia, aunque poco a poco nos vamos acercando. De la descripción de la persona como ser relacional o *ser-con* se derivan las dos principales dimensiones de la intimidad humana: la identidad personal y la relacionalidad. Pues bien, ser varón y ser mujer, tiene que ver con las dos, pues esa propiedad es una dimensión inseparable de la propia identidad personal y a la vez se manifiesta en el modo de estar frente al otro, frente a los otros.

Por su parte la apertura relacional ontológica tiene a su vez dos aspectos: por una parte la filiación, relación en la que no hay diferencia entre el varón y la mujer, porque cada cual es hijo igualmente. Pero hay otro aspecto de la relacionalidad que sí es diferencial. Julián Marías muestra, sirviéndose del símil de las manos, 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"³³, siendo la diferencia entre ellos relacional, como la de la mano derecha respecto a la mano izquierda. Si no hubiera más que manos izquierdas –constata–, no serían izquierdas pues la condición de izquierda, también en lo político, le viene a la izquierda de la derecha³⁴. Ser varón y ser mujer es estar uno frente al otro, de tal manera, que esa diferencia permite, como a las manos, anudarse como en un abrazo.

Volviendo al engarce de la condición sexuada con la persona, si el sexo en el ser humano es constitutivo de la persona y no solo un atributo, la explicación puede 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. Ser mujer, por tanto, sería un quién personal, un alguien que se abre al varón, a los demás y al mundo de un modo peculiar en su sentir, su inteligir y su donar.

Siendo así las cosas –que la diferencia relacional esté anclada en el mismo núcleo personal–, encontraríamos ahí una explicación de la

³³ J. MARIAS, *La mujer y su sombra*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 54.

³⁴ Cfr. también J. MARIAS, *La mujer en el siglo XX*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.

transversalidad de la diferencia sexuada que se manifiesta en todas las dimensiones humanas: cuerpo, sentimientos, espíritu, hasta estar presente en cada célula de nuestro cuerpo (las operaciones transexuales no cambian el sexo, solo su apariencia).

4. La mujer, persona femenina

¿Cómo profundizar más en esta apertura diferente? No hay otra manera que la descripción fenomenológica que puede encontrarse en textos, especialmente 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; solo les siento cuando están en mí”³⁵.

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 dónde 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

³⁵ K. WOJTYLA, *Esplendor de paternidad*, BAC, Madrid 1990, pp. 171-172.

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. El varón está en la mujer. El hijo, cuando ya está fuera de su madre, en cierto modo, sigue estando en ella. También la mujer está en el hijo, pero fundamentalmente ellos están en ella.

Pues bien, si la metafísica versa con substancias y la antropología conjuga pronombres, descubrir la condición sexuada dentro de la persona solo se puede hacer con *preposiciones*, que son los términos gramaticales que describen las relaciones. Al varón le correspondería la preposición *desde*, pues parte de sí para darse a los demás. Justamente la preposición con que la liturgia y el magisterio describen a la primera persona de la Trinidad: el Padre. A la mujer le correspondería la preposición *en*: pues se abre dando acogida en sí misma. La preposición con la que se describe a la tercera persona de la Trinidad, el Espíritu Santo, que es lazo de unión entre el Padre y el Hijo.

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, disyuntamente o *ser-con-desde* o *ser-con-en*. Ahí radicaría la principal diferencia entre varón y mujer, en ser dos tipos de personas distintas, que se abren entre sí de un modo respectivo diferente y complementario, a imagen de las diferencias relacionales de las personas divinas. En este sentido el ser humano sería también más rico que el ser del cosmos, en el que el transcendental por antonomasia sería una unidad sin diferencia transcendental interna. No así en el ser humano donde el ser acogería transcendentalmente la diferencia del *dos*, y el *ser* divino la del *tres*.

Esta diferencia de la condición sexuada apoyándose en la dimensión constitutiva de apertura que la persona tiene, se podría catalogar como dos modos de ser persona: la persona femenina y la persona masculina, terminología que comenzó a utilizar por primera vez Julián Marías. Y se podrían clasificar filosóficamente como dos transcendentales

antropológicos. Se trataría de transcendentales disyuntos³⁶ que marcarían una diferencia real –no solo nocional–, dentro del ser personal humano, porque la persona únicamente puede ser o varón o mujer. La diferencia sexuada humana se trataría, entonces, de una diferencia en el mismo interior del *ser*. Y, teniendo en cuenta que “el ser humano es personal”, sería una diferencia en el seno mismo de la persona. En efecto, lo distinto a la persona –en su mismo nivel– tiene que tener el mismo rango, no puede ser, por tanto, sino otra persona. Afirmar que la diferencia varón-mujer es una diferencia en la persona supone 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.

En definitiva, si volvemos a preguntar ¿quién es la mujer?, responderíamos que es un tipo de persona humana, que se abre al mundo y al otro de un modo peculiar, desde dentro, y esa peculiaridad solo 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*.

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). 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 célebres negaciones del pasado, 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 1995, 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

³⁶ De los transcendentales disyuntos hablaba Duns Scoto, terminología que recoge Zubiri; ambos los utilizan en un sentido distinto del que se le quiere dar aquí, pero la terminología resulta muy apropiada. Cfr. B. CASTILLA, *Persona femenina, persona masculina*, Rialp, Madrid 2004, pp. 119-122.

diferencia personal. Y esas diferencias, por ser relacionales, no obstaculizan la unidad, sino que la hacen posible.

El misterio de esa unidad es que sitúa a los dos en un plano ontológico superior al de una sola persona aislada. Lo cual se manifiesta en la acción cuando cada cual aporta lo específico, poniéndolo al servicio del otro. La masculinidad y la feminidad, cuando unen sus recursos en un objetivo común, se potencian y entre los dos son capaces de conseguir lo que no pueden hacer aisladamente cada uno. No solo en la familia, también en el arte, en el deporte, en la cultura, en el trabajo, en los medios de comunicación, en la construcción de la historia. 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.

No obstante, antes de acabar este apartado desearía retomar la insinuación hecha al comienzo de que quizá habría que reformular el título de esta exposición pues cada persona, tanto sea varón como mujer, siempre es ella y no otra. De ahí que la pregunta verdadera, la que nos pone frente de una realidad concreta sería más bien, ¿quién es esta? o ¿quién es este?, aunque ciertamente ya no estaríamos en un plano teórico, sino más bien ante la contemplación de una realidad, que es lo verdaderamente interesante.

5. El "genio" de la mujer

Nos hemos acercado a algunas de las más importantes propuestas del papa Wojtyła. Querría destacar ahora que las más importantes las ha hecho en dos textos relacionados con la mujer, quizá porque siempre ha sido antropológicamente hablando la más desconocida. Me refiero a la Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* (1988) y la *Carta a las mujeres* (1995), por lo que terminaré haciendo una breve referencia a lo que él denominó "el genio de la mujer". La mujer aporta a la humanidad algo específico que solo ella puede dar: su peculiar modo de ver y hacer las cosas, incluso de descubrir aspectos de la realidad que solo ella puede ver. Quizá por eso el Papa Francisco decía hace unos días que es importante la palabra de la mujer, que hay que dejarle hablar, también en la Iglesia, en la teología.

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 afirman que los varones tienen mayor capacidad para hacer proyectos y las mujeres para valorar-

los³⁷. 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 ³⁸
Pensamiento por pasos	Pensamiento en red ³⁹
La línea/el cubo	El círculo/la esfera ⁴⁰

Lo cierto es que un mundo hecho solo por los varones estaría incompleto, sería demasiado materialista y excesivamente jerarquizado, a la postre sería inhumano. Algo parecido ocurriría si estuviera hecho solo por mujeres, sería demasiado complicado y reiterativo. La razón es porque, solo si hay varón y mujer, la humanidad es completa: solo “la unidad de los dos” cuando consiguen vivir uno para el otro en comunión, es fuente de fecundidad en todos los campos. Y no solo en el actuar externo, sino en el desarrollo de la propia personalidad de cada uno. Hay potencialidades en la mujer que solo pueden desarrollarse gracias a los hombres de su vida: su padre, sus hermanos varones, sus amigos, sus compañeros y colegas,... Y hay potencialidades en los varones que solo pueden florecer gracias a la influencia de las mujeres de su vida, empezando por su madre. En esta línea ha señalado Pedro Juan Viladrich que entre varón y mujer se da una especie de mutuo engendramiento⁴¹. La experiencia lo demuestra en cuanto al desarrollo de la personalidad, aunque luego los valores cristalicen en cada uno de modo diferente.

Karol Wojtyla afirmaba que la contribución de la mujer se concreta en su peculiar sensibilidad por las personas, que proviniendo de su dotación para dar vida, podría contribuir a humanizar el mundo. La aporta-

³⁷ Cfr. J. A. PÉREZ LÓPEZ Y M. N. CHINCHILLA, *La mujer y su éxito*, Eunsa, Pamplona 1995.

³⁸ Cfr. J. BALLESTEROS, *Postmodernidad y neofeminismo: el equilibrio entre “ánima” y “ánimus” en Postmodernidad*, Tecnos, Madrid 1988, p. 130.

³⁹ Cfr. H. FISHER, *El primer sexo*, Taurus, pp. 21 ss.

⁴⁰ Cfr. FR. J. J. BUYTENDIJK, *La Femme, sa manière d’être, de paraître, d’exister (ya citado)*; Planell, J., *Cubo y esfera. Los arquetipos originarios de la conciencia arquitectónica*, tesis doctoral Univ. Politécnica de Madrid, 1998.

⁴¹ Un primer acercamiento y descripción puede verse en P. J. VILADRICH, *La palabra de la mujer*, Rialp, Madrid 2000, pp. 13-55.

ción de la mujer, hermana, amiga, compañera, esposa –a Karol Wojtyła le gustaba decir “novia”–, cónyuge, pero sobre todo la mujer madre –ese es su peculiar modo de amar–, y su modo de ver el mundo y de trabajar en él, es imprescindible para que el varón pueda también ser hermano, amigo, compañero, esposo, cónyuge y padre.