

CONDICIÓN SEXUADA Y FECUNDIDAD, A IMAGEN DE DIOS.

Blanca Castilla de Cortázar¹

RESUMEN

El conocimiento de la propia sexualidad y su llamada al amor, no son fáciles de tematizar y requieren una investigación que reúna ciencia, antropología, ética y teología. En las pasadas centurias los prejuicios, procedentes de la condición caída del ser humano y de la ausencia de evidencias científicas, han desdibujado la conceptualización de la imagen de Dios en el hombre y en su diversidad sexuada. En las últimas décadas se abren nuevas líneas de avance basadas en una antropología realista que, partiendo de la corporeidad, se apoyan en la redescubierta noción de persona y en la incipiente tematización de su estructura esponsal.

PALABRAS CLAVE: Sexualidad, condición sexuada, imagen de Dios, significado esponsal, persona, transversalidad, fecundidad.

ABSTRACT

Knowledge of sexuality and its call to love, are not easy theming and require investigation to gather science, anthropology, ethics and theology. In centuries past prejudices, from the fallen condition of the human being and the absence of scientific evidence, have blurred the conceptualization of the image of God in man and its sexual diversity. In recent decades, new lines of advance are open within a realistic anthropology that, beginning with the corporeality, are based on the rediscovered concept of person and the emerging theming their nuptial structure.

KEY WORDS: Sexuality, sexual condition, image of God, meaning nuptial, person, transversality, fertility.

ÍNDICE:

1. Introducción
2. Largo "iter" de la investigación sobre la imagen de Dios
3. Significado esponsal del cuerpo
4. Transversalidad de la sexualidad
5. Noción de persona
6. Persona y condición sexuada
7. Conclusión: Sentido de la fertilidad y de la fecundidad

¹ Blanca Castilla es Académica de Numero Real Academia de Doctores de España, doctora en filosofía y en teología: blancascor@gmail.com. Esta ponencia ha sido presentada en el IV Congreso Internacional en Reconocimiento de la Fertilidad celebrado en la Universidad Pontificia Bolivariana dentro del área temática denominada: Una investigación que reúne ciencia, antropología teológica y ética para reconocer y cuidar la fertilidad.

Introducción

En el marco de la temática sobre el reconocimiento de la fertilidad, entendida como «el conocimiento de la propia capacidad fértil, de la diferencia sexual y de su significado, el reconocimiento de la vida humana y de su protección y el conocimiento de la vocación a la paternidad biológica y/o espiritual, pues todos nacemos como hijos y aprendemos a ser padres, a cuidar de otros, a hacer algo por los demás. En definitiva, el conocimiento de la fertilidad es el descubrimiento –casi siempre paulatino–, de la vocación al amor-don y de sus signos en el cuerpo y en el alma»². La capacidad fértil está relacionada con la sexualidad, que en palabras de Juan Pablo II es «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»³. Ahora bien, el conocimiento de la propia sexualidad –o por decirlo con palabras de Julián Marías de la propia condición sexuada personal, que es más amplia⁴–, y su llamada al amor, no son fáciles de tematizar y requieren una investigación que reúna ciencia, antropología y ética por una parte, así como el concurso de la teología, que investigando en el sentido de los datos revelados ilumina el camino del resto de los saberes. En el presente trabajo nos vamos a detener en algunas cuestiones antropológicas en torno a la persona, a la luz de algunas investigaciones recientes en torno al ser varón y mujer, a imagen de Dios.

Largo “iter” de la investigación sobre la imagen de Dios

Que el ser humano -varón y mujer-, ha sido creado a imagen de Dios, es una verdad recogida en el primer capítulo del primer libro de la Biblia (Gen 1, 26-27). Sin embargo, el contenido y el significado de esa imagen es uno de los temas teológicos de más amplio recorrido a lo largo de siglos de pensamiento.

Como es sabido, en el libro del Génesis se recogen dos relatos de la creación. En el capítulo primero, en el corto espacio de dos versículos (26 y 27) se afirma por tres veces que el hombre –varón y mujer- es creado a imagen de Dios. Inmediatamente después, en Génesis 2, se recoge otro relato de la creación de la primera pareja humana (el comúnmente conocido como el de la costilla de Adán) que, con un lenguaje simbólico y metafórico y sin nombrarla directamente, desarrolla el contenido de dicha imagen. Sin embargo, sin reparar en que no puede haber contradicción con lo ya relatado en el primero, durante siglos se ha interpretado literalmente, como si la mujer hubiera aparecido posteriormente en el tiempo y tuviera en el varón su principio y su fin⁵. Esta

2 Cfr. MEDIALDEA, C., “Trilogía educativa en la educación de la sexualidad para el amor. Claves educativas del método diseñado por el Instituto Valenciano de Fertilidad, Sexualidad y Relaciones Familiares”. Actas Congresos Internacionales en Reconocimiento de la Fertilidad 2008 (1): 35-47. En: <http://www.reconocimientodelafertilidad.com/revista-actas-i-cirf-no-1/>.

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

4 Julián Marías propone utilizar la distinción lingüística, posible en el castellano, entre los adjetivos «sexual» y «sexuado», para evitar la interpretación «sexual» (y no *sexuada*) del sexo que hace principalmente Freud, tomando la parte por el todo, pues hasta las determinaciones propiamente sexuales del hombre no son inteligibles sino desde esa previa condición sexuada envolvente. 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. Cfr. MARÍAS, Julián, *Antropología Metafísica*, Alianza 1995, pp. 160-166.

5 Cfr. CASTILLA DE CORTÁZAR, Blanca, *¿Fue creado el varón antes que la mujer? Consideraciones en torno a la antropología de la Creación*, ed. Rialp, Madrid 2005.

interpretación “antigua”, como la denomina Juan Pablo II, ha estado frecuentemente condicionada por arcaicos mitos como el del andrógino⁶, que han difuminado aspectos centrales del contenido del mensaje bíblico. Entre ellos no ha sido infrecuente considerar que la diversidad sexual proviene de un castigo divino que ha partido en dos una identidad originaria. La relación entre los sexos se plantea entonces como una búsqueda de la propia plenitud, en lugar de un don que se da a otro por amor. Esta influencia, con diversos matices, ha permanecido vigente hasta la actualidad. Otro de los condicionamientos de la antropología diferencial entre varón y mujer han sido los errores culturales provocados por el desconocimiento de la fisiología humana. Desde antiguo, como recoge Aristóteles⁷, se pensó que sólo el varón engendraba, siendo considerada la mujer en ese proceso únicamente como tierra fecunda en la que germina la semilla en ella sembrada. De ahí que haya sido considerada como pasividad frente al hombre-varón que representaba actividad. Ese error sólo se disipó científicamente cuando a finales del siglo XIX se descubrió la fecundación⁸. Más aún, la ciencia ha demostrado que en el origen de un nuevo ser humano la mujer aporta más que el varón pues sólo de ella procede el ADN mitocondrial contenido en el citoplasma del óvulo. Aun así, en pleno siglo XX continúan los prejuicios⁹ y los tratados antropológicos no se han terminado de desprenderse de la supuesta pasividad femenina¹⁰.

En tercer lugar habría que nombrar la influencia filosófica del platonismo plotiniano, según la cual la plenitud no es plural sino monolítica de la que se deriva el ideal de la autosuficiencia en lugar de la riqueza de la cooperación. En esta línea se considera que solo el uno es supremo, por lo que el dos necesariamente ha de estar subordinado. De esta manera, la alteridad no ha conseguido ser reconocida como tal, siendo reducida a *una copia deformada* de un único modelo. Durante muchos siglos la mujer ha sido considerada como la copia deficiente del hombre-varón, que es quien

6 Recogido por PLATÓN, *El Banquete*, 189c-193d.

7 Aristóteles -según las concepciones científicas de su época-, defiende que la generación manifiesta la superioridad del varón -activo-, frente a la inferioridad de la mujer marcada por la pasividad pues sólo el macho engendra: él tiene la semilla completa del nuevo ser que la hembra simplemente recibe para que se desarrolle en ella. La mujer receptora es el ámbito para el crecimiento y la alimentación pero no concebía propiamente, porque no aportaba nada a la constitución interna del feto. Según esta concepción secular el varón es principio del alma, del movimiento y de la forma ya que posee en su esperma esa triple potencia activa, *poiética*. Por el contrario, el cuerpo materno es un lugar, una suerte de sustancia inerte, incapaz de moverse por sí misma y, por lo tanto, pasiva (Cfr. ARISTÓTELES, *Reproducción de los animales* Madrid, Gredos, 1994, p. 273). Aristóteles afirma que “el macho proporciona la forma y el principio del movimiento, y la hembra, a su vez, el cuerpo y la materia”. (Cfr. *Ibíd.*, p. 113) y en la sangre de la menstruación no hay *Psyché*, ni *Kinesis*, ni *Eidos* alguno. En definitiva en esa actividad y pasividad consistía la auténtica diferencia entre los dos sexos, lo que conllevaba toda una concepción negativa de la feminidad: De ahí palabras como: “las hembras son más débiles y frías por naturaleza y hay que considerar al sexo femenino como una malformación natural” (Cfr. *Ibíd.*, p. 273).

8 Durante siglos la maternidad se ha considerado como pasiva respecto a la fecundación. A finales de siglo XIX se hicieron importantes descubrimientos que podían aclarar la cuestión. Las evidencias de la Ciencia constataban que la participación de la mujer en la generación no era pasiva, al modo de una tierra que hace germinar la semilla recibida, sino que aportaba el 50 % de la carga cromosómica nuclear. En 1875 el zoólogo alemán Oscar Hertwig y 1876 el biólogo suizo Herman Fol, pusieron fin de forma definitiva a la polémica milenaria, acerca del origen de la generación, observando por primera vez la penetración y fusión del espermatozoide con el óvulo uno en el erizo y el otro en las estrellas de mar. (Cfr. GOMIS BLANCO, A., *La biología en el siglo XIX*, ed. Akal, 1991, p. 11). Demostraron, por tanto, que los dos gémenes paterno y materno (los gametos), tan distintos aparentemente (óvulo y espermatozoide), son totalmente equivalentes y participan de igual forma en la constitución del núcleo del embrión. Pues bien, este descubrimiento, junto a otros posteriores, arrojaron una luz indiscutible sobre la participación igualmente activa del padre y de la madre en la formación de la progenitura haciendo desaparecer el hipotético fundamento de la pasividad femenina vigente en la cultura occidental desde el s. V antes de Cristo.

9 Freud mantiene que la mujer es un ser acomplejado por falta de pene. Cfr. *Teorías sexuales infantiles* 1908 en Obras Completas, v. IX - *El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen*, y otras obras (1906-1908) (ISBN 978-950-518-585-6), idea que desarrolló plenamente en *Introducción al narcisismo*, 1914, en Obras Completas, v. XIV - *Trabajos sobre metapsicología*, y otras obras (1914-1916), «Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico» (ISBN 978-950-518-590-0). Pero incluso autores que han escrito sobre la feminidad con logrados aciertos, como es el caso ya de Bujtendick, siguen repitiendo que la pasividad es una de sus peculiares características. Cfr. BUYTENDIJK, F. J. J., *La mujer: Naturaleza, apariencia, existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.

10 Cfr. Cfr. CASTILLA DE CORTÁZAR, B., “La supuesta pasividad de la mujer”, en *Siglo XXI: el siglo de oro de las mujeres*, Madrid, Universitas, 2011, pp.14-21, también disponible en la web: <http://arvo.net/hombre-mujer/la-supuesta-pasividad-de-la-mu/gmx-niv382-con10600.htm>.

encarna el prototipo humano. Tal visión, como puede advertirse, no hace justicia a la mujer *ni al varón que permanece prisionero de una soledad que excluye toda verdadera relación recíproca*. En resumidas cuentas, la exégesis ha estado condicionada por los prejuicios, inherentes a la condición caída del hombre. Por esta razón, en las últimas décadas una de las principales tareas de la ciencia bíblica es discernir y separar el mensaje divino de los envoltorios culturales que le acompañan.

Haciendo un poco de historia, en la tradición judía se consideró que solo el varón era imagen de Dios, mientras que la mujer era derivada. Esto ha justificado la situación subordinada de la mujer en el mundo judío y musulmán en los que, sobre todo en éste último, aún hoy se encuentra encerrada.

Con la época cristiana se abre una nueva era al ser conscientes de la dignidad recuperada por Jesucristo para la mujer. Todo el mundo quedó sorprendido de cómo trata el Mesías a las mujeres y su dignidad ha tenido siempre como icono la figura de la Virgen, la criatura más perfecta. También los textos apostólicos lo afirman con claridad: «Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, varón ni mujer, porque todos sois uno en Cristo», afirma Pablo de Tarso en su carta a los Gálatas. «*En relación a lo “antiguo”, esto es evidentemente “nuevo”: es la novedad evangélica*», afirma Juan Pablo II.

Por su parte, los Padres de la Iglesia y los pensadores cristianos se esforzaron para desarrollar el contenido de la imagen de Dios, que se amplía para contener a ambos varón y mujer-, y a partir de Clemente de Alejandría y de san Agustín, que son los primeros en argumentar que la mujer es imagen de Dios. Esto supone que el Cristianismo ha puesto la primera piedra miliar inamovible en la dilucidación de esta cuestión defendiendo de un modo indiscutible la IGUALDAD entre ambos. Pero la cuestión no es tan fácil porque junto a la igualdad es preciso articular la diferencia, cuestión que aún permanece pendiente, debido en parte, a que tampoco esta cuestión está resuelta por parte de las ciencias humanas.

Siguiendo con el proceso de la búsqueda de la verdad –que siempre avanza rectificando errores, dentro del pensamiento cristiano se avanzó con la tesis de que la imagen de Dios pertenece al alma y que ésta es asexual. Con respecto a la posición anterior este desarrollo supone un avance significativo, aunque no exento de obstáculos. Señalemos algunos.

El primero, como señala Juan Pablo II en la Carta *Mulieris dignitatem*, se encuentra en los propios textos neotestamentarios pues algunos de ellos, además de recoger con nitidez la novedad evangélica, conservan restos de la interpretación antigua. Estas son palabras: «Encontramos diversos textos en los cuales los escritos apostólicos expresan esta novedad, si bien en ellos se percibe aún lo “antiguo”, es decir, lo que está enraizado en la tradición religiosa de Israel, en su modo de comprender y de explicar los textos sagrados, como por ejemplo el del Génesis, 2»¹¹. Así, por ejemplo, se puede recordar aquél de la Carta a los Corintios de san Pablo que afirma: «Quiero que sepáis que el varón es imagen (eikón) y gloria (dóxa) de Dios; la mujer, en cambio es gloria del varón»¹². Dicho con otras palabras la novedad evangélica de la igualdad entre el varón y la mujer no logra desprenderse de prejuicios seculares, y durante siglos muchos autores cristianos tratan de hacer compatible simultáneamente la igualdad y la subordinación. Para esta especie de “cuadratura” del círculo se optó por afirmar que la igualdad se refiere a los bienes espirituales y la subordinación persiste en cuanto a los

11 JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, 1988, n. 24. En la cita 49 de dicho documento se reseñan los textos aludidos que son siete: uno de san Pedro y seis de san Pablo: 1 Pr 3, 1-6; Col 3, 18; Tt, 2, 4-5; Eph 5, 21-24; 1 Cor 14, 33-35; 1 Tm 2, 11,15; 1 Cor 11, 3-16 (siendo éste último es más importante desde el punto de vista teológico).

12 1 Cor 11, 3-16.

asuntos temporales¹³. Como es fácil apreciar hoy, esta Interpretación contradice la doble misión común que Dios encomienda al varón y a la mujer, al bendecirlos después de la creación (Gen. 1,28). Analizando esta postura, la tesis de que la imagen está en el alma y ésta es asexuada, presenta dificultades y es susceptible de diversas corrupciones. En primer lugar, porque la sexualidad queda restringida exclusivamente a la corporeidad -de la que con frecuencia y por diversas influencias gnósticas se ha tenido una concepción negativa-, y su sentido y significado se limita a la reproducción y a la conservación de la especie, como es el caso de la sexualidad animal. Por otra parte, el varón en cuanto tal sigue conservando su condición de imagen de Dios, mientras que la mujer la tiene sólo en cuanto que juntamente con el varón forma parte de la naturaleza humana, de modo que el varón solo es imagen de Dios, mientras que la mujer sola no¹⁴. Ciertamente estas negaciones aparecen sobre todo en la argumentación teórica, en clara contradicción con la praxis de la Iglesia en la que la mujer virgen ha tenido siempre su estatus y reconocimiento.

A la altura del siglo XX se perfila un nuevo avance en la conceptualización de la imagen de Dios en la que tanto el varón como la mujer son tanto juntos como por separado imagen de Dios igualmente¹⁵. Por una parte, los conocimientos antropológicos han ido avanzando. Se ha señalado ya la transcendencia del descubrimiento científico de la fecundación y del conocimiento de la fisiología para barrer de cuajo la sombra de la supuesta pasividad femenina que se cierne sobre la mujer desde tiempos inmemoriales. *Por otra parte se está constatando que las diferencias entre varón y mujer no son sólo biológicas o culturales, sino que también hay diversidades innatas en el plano psicológico, lo que obliga a plantearse que las habrá también en el plano ontológico¹⁶. En este sentido el psiquiatra suizo Jung¹⁷, en su búsqueda de los arquetipos humanos y, en concreto, de los arquetipos femeninos del ánima y de la madre, constató que la psique humana es sexuada –no asexuada como afirmaron los medievales-, observando además que los sexos no sólo son complementarios entre ellos sino en el interior de cada uno, al advertir que los varones tienen dentro de su psique un “ánima” que, en ocasiones tarda en desarrollarse y que si no lo hace resultan personalidades extrañas y empobrecidas. Es decir, cada sexo tiende a desarrollar con más facilidad una vertiente de la naturaleza humana, pero tiene también una serie de actitudes –imprescindibles para humanizar la vida, empezando por la propia-, que sólo puede desarrollar con la ayuda del otro sexo. Esta constatación es asequible a la experiencia humana ordinaria, según la cual en los varones hay potencialidades que solo son capaces de sacar a la luz las mujeres de su vida, empezando por su madre. Y las mujeres tienen potencialidades – a las que Jung designó como “ánimus”, que sólo se desarrollan si son potenciadas por los hombres de su vida, empezando por su padre. De ahí que, por ejemplo, de un varón que sepa querer se pueda decir que ama con corazón de padre y de madre.

13 Cfr. AUBERT, Jean Marie, *L'exil féminin. Antiféminisme et christianisme*, Cerf, Paris, 1988. Existe una versión anterior, de la que hay traducción española titulada *La mujer. Antifeminismo y cristianismo*, Herder, Barcelona 1976.

14 Así, cuando san Agustín comenta el citado texto paulino a los Corintios, después de explicar que varón y mujer tienen la misma naturaleza humana y por eso ambos son imagen de Dios, se pregunta por qué dice el Apóstol que el varón y no la mujer es imagen de Dios. Y contesta: «la razón, a mi entender, es porque la mujer juntamente con su marido es imagen de Dios, formando una sola imagen de la naturaleza humana; pero considerada como *ayuda, propiedad suya exclusiva*, no es imagen de Dios. Por lo que al varón solo se refiere, es imagen de Dios tan plena y perfectamente como cuando con la mujer integran un todo», dando a entender que el varón solo es imagen de Dios, la mujer con el varón también es imagen de Dios, pero la mujer sola no. Cfr. SAN AGUSTIN, *De Trinitate* 12, 7, 10 (PL 42, 1003).

15 Cfr. BØRRESEN, Kari E., *Imagen actualizada, tipología anticuada*, en MACCIOCCHI, M^a Antonietta, *Las mujeres según Wojtyła*, ed. Paulinas Madrid 1992, pp. 181-195.

16 Cfr. JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres*, 29.VI.95, n. 7.

17 Como los los arquetipos del inconsciente colectivo del ánima y el ánimus que describe el psiquiatra suizo Jung. JUNG, C.G., *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Walter Verlag, Olten, 1954. Trad. Esp.: “Los arquetipos y el concepto de *ánima* y los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre”, en *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 49-68 y 69-102.

En tercer lugar, gracias a la acción comprometida de muchas mujeres han ido cayendo prejuicios y al haberse incorporado éstas a la educación superior han evolucionado también las condiciones en los contextos laborales y sociológicos. Por su parte, desde el punto de vista teórico, gracias a la antropología centrada en la persona, se han abierto nuevas y fecundas líneas de avance, sobre todo porque se ha acometido una antropología tanto filosófica como teológica partiendo del cuerpo. El cuerpo deja de ser un aspecto extrínseco a la dignidad humana para presentarse como la expresión de la singularidad personal¹⁸. Desde esta perspectiva, la condición sexuada humana, presente en la corporeidad, se comienza a ver como una expresión de la intimidad humana pasando a ser “*constitutiva de la persona*” y no sólo “*atributo de la persona*”, siendo su significado profundo la capacidad para reconocer a la persona y para expresar el amor. Estas propuestas están recogidas fundamente en el pensamiento de Karol Wojtyla. Pasemos ahora a señalar brevemente el significado esponsal del cuerpo y la transversalidad de la condición sexuada.

Significado esponsal del cuerpo

Juan Pablo II, descubre que el cuerpo, a la par de ser expresión de la persona y manifestación visible de la intimidad personal, tiene un significado esponsal. Y por esponsal entiende que el cuerpo es precisamente lo que permite reconocer y afirmar al otro como persona, teniendo a la vez la capacidad para expresar el amor. En palabras de Wojtyla: «El cuerpo humano, orientado interiormente por el “don sincero” de la persona, revela no sólo su masculinidad o feminidad en el plano físico, sino que revela también este *valor* y esta *belleza de sobrepasar la dimensión simplemente física de la “sexualidad”*. De este modo se completa, en cierto sentido, la conciencia del significado esponsal del cuerpo, vinculado a la masculinidad-feminidad del hombre. Por un lado, *este significado 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”*»¹⁹. Por ello, los modos de expresar el amor se despliegan en un amplio abanico -no sólo la *una caro-*, pues los gestos, la mirada, la sonrisa, las caricias pueden expresar y expresan el amor, a un esposo, a un hijo, a un amigo o a otra persona. La masculinidad y la feminidad presentes en la corporeidad permiten descubrir aspectos importantes de la imagen de Dios. «En su reciprocidad esponsal y fecunda, (...) su relación más natural, de acuerdo con el designio de Dios, es la “*unidad de los dos*”, o sea una “*unidualidad*” relacional», que viene a ser una imagen de la Unidad de los Tres»²⁰.

En este nuevo modo de plantear la cuestión, el cuerpo recupera su inclusión dentro de la imagen de Dios, como ya lo hicieron algunos de los primeros Padres de la

18 Esa es la posición de Karol Wojtyla desde su obra *Persona y acción*, pero es una experiencia universal recogida en descripciones de los grandes literatos como en el siguiente pasaje de Cervantes donde el Quijote instruye a su escudero sobre lo que tiene que observar cuando transmita un mensaje suyo a Dulcinea: "Anda hijo -dice Don Quijote a Sancho-, y no te turbes cuando te vieres ante la luz del sol de la hermosura que vas a buscar. (...) Ten memoria, y no se te pase de ella cómo te recibe: si muda los colores el tiempo que la estuvieres dando mi embajada; si se desasosiega y turba oyendo mi nombre; si no cabe en la almohada, si acaso la hallas sentada en el estrado rico de su autoridad; si está en pie, mírala si se pone ahora sobre el uno, ahora sobre el otro pie; si te repite la respuesta que diere dos o tres veces; si la muda de blanda en áspera, de aceda en amorosa; si levanta la mano al cabello para componerle, aunque no esté desordenado; finalmente, hijo, mira todas su acciones y movimientos; porque si tú me los relatares como ellos fueron, sacaré yo lo que ella tiene escondido en lo secreto de su corazón acerca de lo que al hecho de mis amores toca; que has de saber, Sancho, si no lo sabes, que entre los amantes, las acciones y movimientos exteriores que muestran, cuando de sus amores se trata, son certísimos correos que traen las nuevas de lo que allá en el interior del alma pasa". CERVANTES, *El Quijote*, II, cap.10.

19 JUAN PABLO II, Audiencia General, 21.XI.79, n. 1, en *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, 8^{ed}. Palabra Madrid 2011. p. 110.

20 JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres*, VI.95, n. 8.

Iglesia, por ejemplo, san Ireneo de Lyon en el siglo II²¹. Y no sólo el cuerpo masculino, cuestión que nunca ha sido puesto en duda por cuando que en la Encarnación el Hijo de Dios asume una naturaleza de varón, sino que también la mujer en cuanto tal es considerada como imagen de Dios, incluyendo su corporeidad. En esta línea, cabría destacar que en la *Mulieris dignitatem* 1988, es la primera vez que en el Magisterio se afirma explícitamente que la mujer en cuanto mujer es imagen de Dios²².

Transversalidad de la sexualidad

Centrémonos ahora en las palabras de Karol Wojtyła, anteriormente recogidas, según las cuales, «la sexualidad es 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»²³. Ciertamente el cuerpo humano aporta datos significativos. Entre ellos, la diferencia sexual XX o XY -calculada por los genetistas en un 3%-, tiene la característica de que se halla presente en cada célula del cuerpo, de modo que todo el cuerpo es sexuado, no sólo unos órganos con una función concreta. Y también son sexuadas las percepciones, emociones y pensamientos, de modo que esa diferencia tiñe toda la naturaleza humana, cuerpo y mente. Esta transversalidad tan omniabarcante ha presentado y sigue haciéndolo muchas dificultades a los filósofos a la hora de establecer su estatuto ontológico, pues no es ni un accidente ni da lugar a una esencia distinta. Esa transversalidad, presente también en la acción, se resiste por tanto a ser clasificada ni como forma accidental²⁴ ni como forma substancial. ¿Cómo catalogarla, entonces, si no es forma ni “esencia”? Hay diversas tesis al respecto.

Ya se ha señalado la tesis de Jung de que los sexos no sólo son complementarios entre ellos, sino que lo son también dentro de ellos, al advertir que los varones tienen dentro de su psique una dimensión femenina: “ánima” y correlativamente las mujeres una masculina: “ánimus”.

El Prof. Polo la explica como una tipicidad o reparto de las potencialidades de la esencia humana²⁵. Al considerar que la esencia humana tiene tanta riqueza de posibilidades que ningún individuo concreto podría tenerlas todas, algunas diferencias y semejanzas entre personas se clasifican por temperamentos, profesiones o caracteres, que agrupan a seres humanos con las mismas o muy parecidas características: se trata de los tipos humanos que vendrían a ser como un reparto de las perfecciones de la naturaleza, de un modo similar a cómo Gardner habla de inteligencias múltiples, distinguiendo nueve tipos, y no todas las personas tienen los nueve²⁶. Pues bien, entre las diversas tipicidades, Polo señala que la principal –en cuanto reparto de la esencia– es la que se da entre varón y mujer. A primera vista la propuesta resulta convincente, pues solamente si se tienen en cuenta masculinidad y femineidad conjuntamente se encuentra la humanidad completa. Pero si se repasa, por ejemplo, la caracterología, ser apasionado, colérico, flemático o melancólico no depende de la condición sexuada.

21 «El hombre es imagen de Dios incluso en su corporalidad»: SAN IRENEO, *Adversus Haereses*, V, 6, 1; V, 9, 1-2. San Ireneo contribuyó a un desarrollo significativo del relato bíblico de la imagen de Dios, con la distinción que hace entre imagen y semejanza, según la cual «imagen» denota una participación ontológica (*methexis*) y «semejanza» (*mimesis*) una transformación moral. Cfr. IRENEO DE LYÓN, *Adv. Hae.* V, 6,1; V, 81; V, 16,2.

22 Cfr. MD, nn: 6 (tres veces), 7 y 10 entre otros. Se trata de una afirmación reiterada, como para reafirmar una verdad anteriormente ausente. El Catecismo de la Iglesia Católica recogerá después esta verdad en diversos números: 355, 369-70, 2335, siendo especialmente explícito el n. 1065: donde afirma que dada al varón como «auxilio» (Gén 2,18) representa así a Dios que es nuestro «auxilio» (Ps 121, 2).

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

24 Desde un tomismo literal, no se halla otra respuesta más que la accidental. Cfr. DE SOLEMI, P., *El nuevo feminismo. Contribución a la filosofía y teología del presente renacimiento*, Inst. Humanidades CEU, Madrid, 2005.

25 Cfr. POLO, L., *La esencia del hombre*, con introducción de Genaro Castillo, ed. Eunsa, Pamplona 2011. Se puede encontrar en el web.

26 Cfr. GADNER, H., *La inteligencia reformulada*, Paidós, Barcelona, 2011.

Tampoco depende de ella tener inteligencia musical, emocional, creativa o naturalista, pues aparte de que los talentos son personales, en todos los tipos humanos hay varones o mujeres. De ahí que la transversalidad que observamos en la diferencia sexuada no parece que sea sólo tipicidad.

Otra tesis apunta a un reparto entre cualidades o virtudes femeninas o masculinas. No es infrecuente encontrar quien afirma que corresponde a las mujeres la ternura y a los varones la fortaleza, pero si el asunto se contempla de cerca, los hábitos y las virtudes pertenecen a la naturaleza y tanto el varón como la mujer tienen una naturaleza humana en cierto modo completa, a cuya perfección pertenece el cultivo de todas las virtudes que, como vasos comunicantes, se correlacionan entre ellas, por lo que tampoco resulta convincente esta explicación.

Por último, existe otra propuesta que, a partir de los datos genéticos, desarrolla la tesis de la modalización sexual según la cual varón y mujer son **dos modos** diversos de realizar la misma naturaleza. Así, las virtudes o los talentos cristalizarían con matices diferentes en varones y en mujeres. Tener buena voz, por ejemplo, además de ser un talento personal, se manifiesta en cuatro tonalidades, de las cuales, aunque haya dos comunes, sólo los varones alcanzan la más baja y sólo las mujeres la más alta.

La diferencia se presenta entonces, como un modo distinto de hacer lo mismo, dos modos distintos de solucionar problemas o incluso de ver y descubrir los problemas –hay cosas que ven los hombres y no tanto las mujeres, pero la inversa es completamente verdadera-, por lo que el concurso de ambas perspectivas se torna indispensable cuando un asunto quiere resolverse atendiendo a todas sus dimensiones.

Ante una diferencia tan escurridiza, filosóficamente hablando ¿cómo catalogar esa transversalidad que se hace presente en el resto de las diferencias humanas? ¿Es posible que el dimorfismo sexual humano no sea una forma sino que se trate de una diferencia de otro orden distinto que trasciende las esencias? Esto podría ser plausible si se tienen en cuenta los actuales avances en la conceptualización de la noción de persona.

Entramos ya, tras este recorrido histórico, en la propuesta final de, apoyándose en la redescubierta noción de persona, buscar dentro de ella el enclave de la condición sexuada. Lo expondremos en los dos siguientes apartados.

Noción de persona

La antropología personalista de las últimas décadas ha profundizado en la noción de persona, descubierta en el siglo IV de nuestra era por los filósofos-teólogos de Capadocia, que buscaban distinguir entre naturaleza y persona para poder explicar la Unidad y la Trinidad en Dios. En sus investigaciones dieron un paso más allá de la filosofía aristotélica, descubriendo a un nivel más profundo que la substancia, la subsistencia, denominada en el caso divino hipóstasis o persona.

La noción de persona pasó pronto a aplicarse al hombre designando el ser (einaí) único e irrepetible, que es el poseedor de su naturaleza, siendo ésta lo poseído por la persona. Este sería el fondo del descubrimiento, sin entrar aquí en complicados avatares de la utilización de esta noción, así como los estériles debates en los que estuvo envuelta hasta perder su sentido originario, que no ha sido vuelto a recuperar hasta el siglo XX²⁷.

27 Tras la definición de persona elaborada por Boecio, en la que ya está ausente la substancialidad, el *íter* 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. CASTILLA DE CORTÁZAR, Blanca, *Noción de Persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, ed. 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.

La persona se distingue de los individuos de una especie animal porque ese ser personal tiene una categoría ontológica muy superior a cualquier naturaleza intracósmica, explicando así las intuiciones de propio Aristóteles que consideraba que en el ser humano hay algo que viene de fuera del Cosmos. Para él era el intelecto agente, para Platón el alma espiritual, como más tarde se recogió en la tradición occidental. Sin embargo, propiamente hablando la persona no es lo mismo que el alma, que es la forma de la materia viva, de aquí que todo ser vivo tenga alma. El alma humana se ha dicho que a diferencia de la de otros seres vivos es espiritual, pero lo que hace espirituales a algunos tipos de alma –las humanas-, se explica con más profundidad y verdad dentro de una estructura triádica de la antropología.

En efecto, tanto con raíz tanto bíblica²⁸ como platónica²⁹, en el ser humano se pueden distinguir tres planos: cuerpo, alma y espíritu. En la primera cita de este trabajo con palabras de Wojtyła se diferenciaba entre cuerpo, sentimiento y espíritu. Es decir, según los autores, el segundo elemento puede recibir distintos nombres: unos le llaman alma, otros prefieren denominarla psique, los científicos hablan de mente y los fenomenólogos de sentimiento. Aquí nos interesa destacar el tercer elemento, el espíritu, que en la biblia aparece infundido directamente por Dios (Gén 2,7). El espíritu es lo que propiamente hace que el ser humano sea persona. La persona, por tanto, viene a ser el núcleo interior del cual nacen sus acciones, un ser recibido pero del cual es propietaria, y nadie más tiene derecho de propiedad sobre ella. La persona es dueña de sí, tiene derecho a la autodeterminación y nadie puede poseerla a menos que se entregue. Ahí radica su dignidad.

Pues bien, ese núcleo interior recibido y poseído en propiedad³⁰, desde el punto de vista filosófico, viene a ser el acto de ser de cada hombre, una de cuyas características es actualizar las otras las dimensiones. De ahí que una de las características del acto de ser es su transcendentalidad, que es un modo más técnico de llamar a la transversalidad. Si algo no es actualizado por el ser, sencillamente no es. Siendo la persona ser, actualiza todas las dimensiones humanas, tanto el cuerpo como la mente o los sentimientos.

Desde esta perspectiva es desde donde quizá se podría explicar la transversalidad de la condición sexuada, que se ha advertido antes desde un punto de vista fenomenológico.

Persona y condición sexuada

En esta línea sería necesario estudiar si es posible situar la condición sexuada en el marco personal, para lo cual sería el momento de volver a la afirmación de Wojtyła cuando afirma que: «*el sexo, en cierto sentido es “constitutivo de la persona” (no sólo*

28 Así, entre otros lugares, 1 Tes 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.

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

30 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»: ZUBIRI, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza 1986, p. 111.

“atributo de la persona”), y demuestra lo profundamente que el hombre, con toda su soledad espiritual, con la unicidad e irrepetibilidad propia de la persona, está constituido por el cuerpo como “él” o “ella”³¹.

¿En qué sentido la condición sexuada puede tener que ver con el núcleo personal? Dos de las dimensiones de la intimidad humanas inciden en esta cuestión. Por una parte en el ser humano, ser varón y ser mujer es una dimensión inseparable de la propia identidad personal, por otra, es doctrina comúnmente ya aceptada que ser persona es estar en relación con otros. Como afirma con fuerza Leonardo Polo filósofo español: «una persona única sería una desgracia absoluta»³², «un absurdo total»³³, porque no tendría con quien comunicarse, ni a quien darse³⁴, a quien destinarse. «No tiene sentido una persona única. Las personas son irreductibles; pero la irreductibilidad (...) de la persona no es aislante»³⁵, razón por la que defiende que la persona es ontológicamente *co-existencia*. Es decir, su relacionalidad está intrínsecamente unida a su ser, donde se encuentra su “centro”. Por tanto, la persona es ser pero no un ser a secas como el del Cosmos, sino co-ser, o ser-con al modo del Dasein heideggeriano, o “ser-para” en la elaboración de Lévinas³⁶, o co-existir. Lo importante es advertir que la apertura relacional aparece en el mismo acto de SER personal. Que la persona requiere pluralidad de personas, al menos otra³⁷, se descubre porque las acciones comunicativas propias del ser personal, como el lenguaje o el amor, no serían posibles sin un destinatario. Por otra parte, la razón profunda de que la persona sea un ser abierto a otros en su acción es porque lo es en su misma constitución, en la línea de la demostrada convicción de que el obrar sigue al ser.

Pues bien, esa apertura relacional ontológica, inseparable de la identidad propia, en uno de sus sentidos -otro es la filiación-, viene a coincidir con la diferencia sexuada. 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»³⁸, 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 la condición de izquierda, también en lo político, le viene a la izquierda de la derecha³⁹. Siendo así las cosas, esa diferencia relacional anclada en el mismo núcleo personal es lo que explicaría la transversalidad de la diferencia sexuada manifestada en todas las dimensiones humanas: cuerpo, sentimientos, espíritu.

Conclusión: Sentido de la fertilidad y de la fecundidad

Este nuevo marco teórico que acabo de esbozar, que resitúa la condición sexuada en la dimensión personal, permitiría desarrollar la fertilidad en un nuevo paradigma, que ya se ha señalado a lo largo de este Congreso: el paso de la simple reproducción a la procreación. En efecto, el nacimiento de una nueva persona no es

31 JUAN PABLO II, *Varón y mujer...*, Audiencia General, 21.XI.79, n. 1, p. 78.

32 POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993, p. 167.

33 POLO, L., *La coexistencia del hombre*, en ALVIRA, R. (ed.): “El hombre: immanencia y trascendencia”, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991; v. I: 1991 p. 33.

34 Cfr. POLO, L., *Libertas transcendentalis*, en «Anuario Filosófico» 26 (1993/3) p. 714.

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

36 Cfr. LEVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, ed. Sígueme, Salamanca 1977; De otro modo que ser o más allá de la esencia, Sígueme, Salamanca, 1987.

37 Esta búsqueda está presente actualmente en diversos autores. Entre otros cfr. NANCY, J.L., *Être singulier pluriel*, éd. Galilée, 1996. Trad. Cast.: *Ser singular plural*, ed. Arena Libros, Madrid 2006.

38 MARIAS, Julián, *La mujer y su sombra*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 54.

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

simplemente algo propio de la especie, sino el surgimiento en la existencia de un ser nuevo, cuya irrepetibilidad supera lo que la naturaleza tiene de especie.

Por ello, concluiré con una consideración que incide en el sentido de la fertilidad. Las diferencias relacionales posibilitan un tipo de unidad de orden superior a la unidad de las personas por separado. Al igual que las manos relacionamente situadas frente a frente pueden anudarse como en un abrazo, la diferencia varón y mujer permite la unidad de los dos. Esto tiene como consecuencia la fecundidad, al poder lograr juntos objetivos que ninguno de los dos podrían conseguir por separado. Uno de ellos es la procreación.

Ahora bien, la fertilidad humana, no es lo mismo que la conservación de la especie. No es simplemente impedir que una especie desaparezca. No. Procrear es contribuir, con la ayuda de Dios, a que aparezca en la existencia un ser inédito, con ser propio, que no desaparecerá ni siquiera por la muerte, porque para que un ser de esas características desapareciera haría falta un acto de aniquilación por parte del Creador que le donó su ser más profundo. Los padres sólo transmiten la naturaleza humana: cuerpo y psique, pero cooperan en la obra de la Creación de un nuevo ser. A través de su unión amorosa se renueva el misterio de la Creación por la que el poder del amor de Dios hace surgir un nuevo ser que en palabras de Hannah Arendt, nunca antes estuvo ahí y que nunca más volverá a haber otro como él⁴⁰.

Como ha señalado Juan Pablo II, la “unidad de los dos” refleja en su ser y en su actuar una imagen de la divina “Unidad de los tres”.

Muchas gracias.

Bibliografía por orden alfabético:

- ARENDRT, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.
- ARISTÓTELES, *Reproducción de los animales*, ed. Gredos, Madrid 1994.
- AUBERT, Jean Marie, *L'exil féminin. Antiféminisme et christianisme*, Cerf. Paris, 1988. - *La mujer. Antifeminismo y cristianismo*, Herder, Barcelona 1976.
- BØRRESEN, Kari E., *Imagen actualizada, tipología anticuada*, en MACCIOCCHI, M^a Antonietta, *Las mujeres según Wojtyła*, ed. Paulinas Madrid 1992.
- BUYTENDIJK, F. J. J., *La mujer: Naturaleza, apariencia, existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.
- CASTILLA DE CORTÁZAR, Blanca, *Noción de Persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, ed. Rialp, Madrid 1996. - ¿Fue creado el varón antes que la mujer? Consideraciones en torno a la antropología de la Creación, ed. Rialp, Madrid 2005. - “La supuesta pasividad de la mujer”, en *Siglo XXI: el siglo de oro de las mujeres*, Madrid, Universitas, 2011. También disponible en la web: <http://arvo.net/hombre-mujer/la-supuesta-pasividad-de-la-mu/gmx-niv382-con10600.htm>. - *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.
- CERVANTES, *El Quijote*, II, cap.10.
- DE SOLEMI, P., *El nuevo feminismo. Contribución a la filosofía y teología del presente renacimiento*, Inst. Humanidades CEU, Madrid, 2005.
- FREUD, S., *Teorías sexuales infantiles* 1908 en Obras Completas, v. IX - *El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen*, y otras obras (1906-1908) ([ISBN 978-950-518-](https://doi.org/10.1017/978950518)

40 ARENDRT, H., *The Human Condition*, The Univ. Chicago Press, 1974. Trad. cast.: *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 202.

[585-6](#)). *Introducción al narcisismo*, 1914, en *Obras Completas*, v. XIV - *Trabajos sobre metapsicología*, y otras obras (1914-1916), «*Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*» ([ISBN 978-950-518-590-0](#)).

GADNER, H., *La inteligencia reformulada*, Paidós, Barcelona, 2011.

GOMIS BLANCO, A., *La biología en el siglo XIX*, ed. Akal, 1991

IRENEO DE LYÓN, *Adv. Hae.* V, 6,1; V, 81; V, 16,2.

JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres*, 29.VI.95. - *Carta Apostólica Mulieris dignitatem*, 1988. - *Exh. Apost. Familiaris consortio*, 1981. - *Enc. Evangelium vitae*, 1995. - *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, 8^{ed.} Palabra Madrid 2011.

JUNG, C.G., “Los arquetipos y el concepto de *anima* y los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre”, en *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 49-68 y 69-102.

LEVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, ed. Sígueme, Salamanca 1977; *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.

MARIAS, Julián, *Antropología Metafísica*, Alianza 1995, pp. 160-166. - *La mujer en el siglo XX*, Madrid, Alianza Editorial, 1980. - *La mujer y su sombra*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 54.

MEDIALDEA, C., “Trilogía educativa en la educación de la sexualidad para el amor. Claves educativas del método diseñado por el Instituto Valenciano de Fertilidad, Sexualidad y Relaciones Familiares”. *Actas Congresos Internacionales en Reconocimiento de la Fertilidad 2008 (1)*: 35-47. En: <http://www.reconocimientodelafertilidad.com/revista-actas-i-cirf-no-1/>.

NANCY, J.L., *Ser singular plural*, ed. Arena Libros, Madrid 2006.

ORTEGA Y GASSET, J., *Vitalidad, alma, espíritu* (1924), en *Obras Completas, II*, Revista de Occidente, Madrid, 1962, pp. 455ss.

PLATÓN, *El Banquete*, 189c-193d.

POLO, L., *La coexistencia del hombre*, en ALVIRA, R. (ed.): “El hombre: inmanencia y trascendencia”, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991; v. I: 1991. - *La esencia del hombre*, con introducción de Genaro Castillo, ed. Eunsa, Pamplona 2011. Se puede encontrar en el web. - *Libertas transcendentalis*, en «Anuario Filosófico» 26 (1993/3) p. 714. - *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993, p. 167.

SAN AGUSTIN, *De Trinitate* 12, 7, 10 (PL 42, 1003).

ZUBIRI, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza 1986.

Reseña biográfica:

Blanca Castilla de Cortázar, nace en Vitoria-Gasteiz, España (25.07.1951). Licenciada en Filosofía y Doctora en Teología por la Universidad de Navarra. Doctora en Filosofía y Master en Antropología por la Universidad Complutense de Madrid. *Honorary Research Fellow in The University of Glasgow-Scotland*. Directora de Colegios Mayores desde 1977-1995, entre ellos once años del Colegio Mayor Alcor en Madrid. Miembro de Número de la Real Academia de Doctores de España 1997, de la que ha sido la Secretaria General 2001-2005. Actualmente de nuevo forma parte de la Junta de Gobierno de dicha Institución. Promotora del Campus Tomás Moro.

Profesora de Antropología en Centros dependientes de la Universidad Complutense, en el Instituto Juan Pablo II, en la Universidad Internacional de la Rioja y en Centro Teológico de Getafe. *Visiting Professor* en diversas universidades españolas y americanas con las que colabora en la docencia e investigación.

Ha estudiado a autores como Gabriel Marcel, Tomás de Aquino, Xavier Zubiri, Ludwig Feuerbach, Karol Wojtyła o Leonardo Polo y se ha especializado en temas de

Antropología del género. Autora de 85 artículos en revistas especializadas y libros en colaboración y prensa. Entre sus libros:

- *Las coordenadas de la estructuración del 'yo' en Gabriel Marcel*, Universidad de Navarra, Pamplona 1994, 2ª ed. 1999. - *Noción de Persona en Xavier Zubiri*, ed. Rialp, Madrid 1996. - *Persona y género. Ser varón, ser mujer*, ed. Universitarias Internacionales, Barcelona 1997. - *La antropología de Feuerbach y sus claves*, Eiunsa, Barcelona 1999. - *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, Rialp 3ª ed., Madrid 2004. - *Persona femenina, persona masculina*, 2ª ed. Rialp, Madrid 2004. - *¿Fue creado el varón antes que la mujer? Reflexiones en torno a la Antropología de la Creación*, Rialp, Madrid 2005. - *Dignidad Personal y condición sexuada* (en prensa). - En colaboración con Aparisi A. y Miranda M., *Los discursos sobre el género. Influencias en la jurisprudencia española 2015* (en preparación).