



Por qué existen varones y mujeres. Hacia una metafísica de la sexualidad al amparo de Tomás de Aquino

Tomás Melendo
Universidad de Málaga, España

Estudio

La conexión entre sexualidad e individualidad es correcta porque también la sexualidad humana debe “individualizarse”. El acto personal de ser es la clave para no disociar el alma del cuerpo. Todo esto puede enriquecerse bastante con CABODEVILLA, José María: *Hombre y mujer*, al menos con el capítulo IV: “La carne y el espíritu”

I. El carácter eminentemente positivo del cuerpo humano

Según sostiene a menudo Tomás de Aquino, con expresiones parecidas a la que sigue, “el que el cuerpo se una al alma no va en detrimento de esta, sino que contribuye a la perfección de su naturaleza”.¹ Semejante afirmación, expuesta con meridiana claridad en el siglo XIII, se vio parcialmente oscurecida con el correr del tiempo o, al menos, no recibió toda la atención que merecía. Por eso despertaron gran entusiasmo entre los especialistas las frecuentes y hondas reflexiones de Juan Pablo II sobre el cuerpo humano,² cuya relevancia crece día con día, hasta el punto de que, como afirma uno de sus estudiosos, “cabe pensar legítimamente que, en la historia del papado, Juan Pablo II será considerado menos como el Papa de la caída del comunismo que como el que dio a la Iglesia y al mundo la enseñanza más completa y positiva sobre el sentido del cuerpo y de la

1 “Non est in detrimentum animae quod corpori uniatur; sed hoc est ad perfectionem suae naturae”. TOMÁS DE AQUINO, *De anima*, q. un., a. 2 ad 14.

2 Personalmente, he tratado con detenimiento el carácter eminentemente positivo del cuerpo humano en MELENDO, TOMÁS, *Metafísica de lo concreto: Sobre las relaciones entre filosofía y vida... y una pizza de logoterapia*, Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2009, capítulo VII: “Una lanza a favor del cuerpo humano”.

GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma: Città Nuova Editrice, 1985. Traducción castellana: *Hombre y mujer los creó: Catequesis sobre el amor humano*, Madrid: Cristiandad, 2ª ed. 2010 [1ª ed., 2000], 758 pp.

sexualidad”.³ Y también resultaron bien acogidas las disquisiciones análogas, aunque mucho más breves, de Benedicto XVI.

El status quaestionis, tomado de una monografía sobre Juan Pablo II, se encuentra bastante bien reflejado en estas líneas: “Efectivamente, el cuerpo humano que individúa mi ser,⁴ que conforma mi naturaleza, y me pone en relación con el mundo y con los demás, no puede ser un elemento negativo y simplemente material enfrentado a una conciencia espiritual pura y a una libertad desencarnada”.⁵

En cualquier caso, la gran novedad aportada en estos últimos decenios, y prácticamente ausente en Tomás de Aquino y sus seguidores, reside más bien en el engarce entre la corporalidad humana y la condición sexuada que de ella se sigue, y, sobre todo, en la relevancia otorgada a este segunda, hasta el extremo de sostener que la sexualidad impregna íntimamente la totalidad de la persona masculina o femenina y le confiere buena parte de su riqueza y de su diversidad entitativa y operativa.

Lo leemos en estas nuevas palabras, complemento de las anteriores, que reproducen de forma casi literal convicciones bien firmes de Juan Pablo II:

El cuerpo es la misma persona masculina o femenina en su visibilidad: en los escritos de nuestro autor, el Papa Wojtyła, se afirma con nitidez que el “sexo”⁶ es constitutivo de la persona [humana], no simple atributo suyo; esto demuestra lo profundamente que el hombre, con toda su soledad espiritual, con la unicidad e irrepetibilidad

3 SEMEN, YVES, *La sexualité selon Jean-Paul II*. Paris: Presses de la Renaissance, 2004. Traducción castellana: *La sexualidad según Juan Pablo II*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 4ª ed., 2007 [1ª ed., 2005], p. 20. Este breve pero sustancioso libro constituye el mejor resumen y comentario que conozco sobre el pensamiento de Juan Pablo II en este punto. El mismo autor ha proseguido sus reflexiones, desde una perspectiva complementaria, en SEMEN, YVES, *La spiritualité conjugale selon Jean-Paul II*, Paris: Presses de la Renaissance, 2010. Traducción castellana: *La espiritualidad conyugal según Juan Pablo II*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2011.

4 Como veremos, en lugar de afirmar que el cuerpo (o la materia) *individúa*, tal vez sería más exacto sostener que es *principio* de individuación. Cf., al respecto, las atinadas observaciones de Gilson, por ejemplo, en GILSON, ÉTIENNE, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 12ª ed., 1948, pp. 195-213; tr. cast.: *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid: Rialp, 1981, pp. 195-212.

5 PRIETO SOLANA, JUAN C., *Hacia una ética de la corporeidad humana: Verdad y “ethos” del cuerpo humano a la luz de las catequesis de Juan Pablo II “Hombre y mujer lo creó”*, Murcia: Fundación Universitaria San Antonio, 2004, p. 22.

6 Personalmente, prefiero hablar de sexualidad cuando me refiero al hombre, y reservar la palabra “sexo” para los animales o, también, para la sexualidad humana entendida reductivamente.

propia de la persona, está constituido por el cuerpo como “él” o “ella”. La persona se expresa mediante su cuerpo, el cuerpo es el lenguaje de la persona. Por eso los gestos y las palabras exteriores manifiestan a la persona, sus sentimientos y su querer. La expresión corporal son formas de expresar lo que uno es y tiene.⁷

El propio Juan Pablo II lo había explicitado, entre otras, de la manera siguiente: “La sexualidad es una riqueza de toda la persona —cuerpo, sentimiento y espíritu— y manifiesta su significado íntimo al llevar la persona hacia el don de sí misma en el amor”.⁸

Hoy son ya pocos quienes se asombran ante la afirmación tajante de que la condición masculina o femenina, al ser constitutiva de la persona humana en cuanto tal, modula también sus dimensiones estrictamente espirituales.⁹ Sin embargo, aunque estimo que sin motivo, causaron cierto revuelo las observaciones de Benedicto XVI que recuerdan las consecuencias de lo anterior, sobre todo en el sentido —más difícil de asumir en ciertos ambientes, cuando se torna explícito— de que el alma humana solo alcanza su plenitud humano-personal en unión con el cuerpo.¹⁰

Tal vez una primera explicación a este hecho pueda encontrarse en el *clima* creado por el *desequilibrio* que me apresto a esbozar.

De ordinario, los comentaristas de Juan Pablo II, y bastantes otras personas que tratan estas o similares cuestiones, insisten con toda razón en que el cuerpo humano es *expresión* del alma y de la persona humana toda. Sin embargo, no ponen el mismo énfasis al afirmar que constituye también el *complemento* necesario para el alma, según ya he sugerido y después veremos. Es decir, no caen en la cuenta, o al menos no subrayan como es debido, que, sin el cuerpo, la

7 PRIETO SOLANA, JUAN C., *Hacia una ética...*, p. 46.

8 JUAN PABLO II, *Adhortatio Apostolica Familiaris consortio*. AAS 74, 22-XI-1981, n. 37.

9 Como es más que obvio, excluyo a quienes, por motivos ideológicos y sin ningún fundamento filosófico ni científico, se empeñan en hacer de la condición femenina y masculina una pura “construcción cultural”.

10 Tal vez los dos pasos más claros sean los que siguen: “El hombre es realmente él mismo cuando cuerpo y alma forman una unidad íntima [...]. Si el hombre pretendiera ser solo espíritu y quisiera rechazar la carne como si fuera una herencia meramente animal, espíritu y cuerpo perderían su dignidad. Si, por el contrario, repudia el espíritu y por tanto considera la materia, el cuerpo, como una realidad exclusiva, malogra igualmente su grandeza”. Hoy en día, “la aparente exaltación del cuerpo puede convertirse muy pronto en odio a la corporeidad. La fe cristiana, por el contrario, ha considerado siempre al hombre como uno en cuerpo y alma, en el cual espíritu y materia se compenetran recíprocamente, adquiriendo ambos, precisamente así, una nueva nobleza”. BENEDICTO XVI, *Littera Encyclica Deus Caritas est*. AAS 98, 25-XII-2005, n. 5.

persona humana está inconclusa; y, por consiguiente, que el cuerpo aporta lo que le falta al alma para componer un sujeto humano cabal, una persona humana *completa*, por usar una terminología cercana a la de Tomás de Aquino. E incluso a veces interpretan el término “complemento” como si se tratara de un mero “suplemento”: esto es, como si al afirmar su condición *complementaria* se estuviera dando a entender que el alma fuera *lo importante* (o incluso *el todo*) y el cuerpo un mero apéndice o añadido, al modo platónico. Cuando la realidad es que ese vocablo pretende indicar, precisamente, lo contrario: que el cuerpo completa lo que, sin él, estaría inacabado; y, por tanto, que no es únicamente expresión de la persona toda, sino elemento integrante de ella, en unión con el alma, que no basta por sí sola para constituir a la persona humana.¹¹

En cualquier caso, con independencia del mayor o menor acierto del sumario diagnóstico que precede, parece claro que los análisis fenomenológicos de los últimos decenios, y los estudios científicos del mismo período, han arrojado luz abundante sobre la corporeidad humana y sobre la relevancia de la sexualidad para la condición personal del hombre, necesariamente masculina o femenina.¹² Pero también es patente que no han seguido el mismo ritmo, ni han alcanzado igual difusión, los intentos de fundamentación metafísica de estas verdades.

Tampoco las que se inspiran en Tomás de Aquino, en las que considero que deberían conjugarse, junto con el papel del cuerpo como *principio* de la *sexuación*,¹³ la preeminencia absoluta del acto personal de ser como *fundamento* intrínseco permanente del *carácter sexuado* de la mujer y del varón.

II. A modo de síntesis anticipadora

En semejantes coordenadas pretenden moverse las reflexiones que siguen. No obstante, como anticipo a la cimentación teórica estricta-

11 Como anuncié, he tratado con detenimiento todo esto en el último capítulo de mi *Metafísica de lo concreto*, 2ª ed., y lo esbozaré de nuevo a lo largo de este escrito.

12 Aunque imposibles de “encontrar” con pocas palabras, cabría afirmar que las reflexiones de Juan Pablo II, partiendo del dato de fe y presentándose formalmente como teológicas, se mueven amplia y fundamentalmente en el ámbito de la fenomenología, lo que no es óbice para que, en muchos momentos, se adentren en el terreno ético, antropológico y propiamente metafísico.

13 Más tarde precisaré lo que pretendo indicar con el término “sexuación” y con la fórmula “principio de sexuación”.

ta, apunto en apretada síntesis lo que considero la columna vertebral de la respuesta al problema.

a) Frente a lo que afirman algunos estudiosos, intentando llevar hasta sus últimas consecuencias la verdad hoy palpable del carácter sexuado de bastantes de las manifestaciones espirituales del sujeto humano, el alma en cuanto tal *no* constituye el *origen* (ni el fundamento) de la masculinidad o feminidad del hombre; ni, menos aún, cabe defender que ella es, *en y por sí misma*, masculina o femenina y, por consiguiente, la que aporta la sexuación al entero compuesto. Estimo metafísicamente insostenible que un espíritu sea sexuado por sí mismo, porque el cambio que la masculinidad y la feminidad implican llevaría consigo entonces, al tratarse de una forma pura, el salto a un modo de ser distinto—e inferior o superior—, tal como indica acertadamente la doctrina de las formas-número de origen aristotélico, asumida y perfeccionada por Tomás de Aquino.

Sucedo, no obstante, como ya sugerí, que el alma humana es un espíritu *imperfecto*, que solo comienza a ser *en* el cuerpo al que anima; por tanto, la consideración del alma al margen del cuerpo, y viceversa, resulta siempre abstracta y de ordinario falsificadora: sobre todo, y estrictamente, si se apunta de ese modo a algún tipo de *anterioridad*, de naturaleza o cronológica, respecto a la instauración en el ser de la persona toda.

b) El *origen* metafísico de la sexualidad de la persona humana —o, más bien, de su *condición sexuada*, que es lo que directamente nos ocupa— se encuentra en la materia que el alma informa, análogamente a como reside el *principio* de su individuación en la misma materia: es decir, en cuanto cuantificada... a causa de la forma y, en última instancia, del acto de ser.¹⁴

Lo cual no impide que, en ambos casos, lo que resulta a fin de cuentas individual y masculino o femenino sea *toda la persona* y, si queremos afinar ulteriormente —y adentrarnos hasta el fundamento más radical, *originario y originante*— el acto personal de ser;¹⁵ pues este no

14 "... in that sense, even soul is individuated by something else, namely matter". BROCK, STEPHEN L., *Action and conduct: Thomas Aquinas and the Theory of Action*, Edinburg: T&T Clark, 1998, p. 23; tr. cast.: *Acción y conducta: Tomás de Aquino y la teoría de la acción*, Barcelona: Herder, 2000, p. 38.

Pienso que la analogía con la individuación y la individualidad, más clásicas y conocidas, puede ayudar a comprender mejor la solución que propongo. De ahí que anime al lector a tenerla presente desde este mismo momento, aun cuando solo más adelante intentaré mostrar la semejanza y la correlación entre individualidad humana y condición sexuada del varón y de la mujer.

15 Me parecen del todo pertinentes, aunque aquí no pueda sino transcribirlas,

solo actualiza al alma, sino que la “pone” radicalmente, haciéndola ser, y, a través de ella, hace ser también al cuerpo humano. Cuestión, esta última, bien resumida en las siguientes palabras de Cardona, sustentadas a su vez en Tomás de Aquino:

El acto de ser participado constituye a lo que tiene el ser, que es compuesto de substancia y accidentes, de esencia y acto de ser. El *suppositum*, el sujeto o supuesto es la totalidad del ente real, que tiene el ser como acto de todo acto y de toda perfección, como origen real de todas sus determinaciones positivas y de su misma singularidad: *Esse uniuscuiusque rei est et proprium et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei* [TOMÁS DE AQUINO. *Q. Disp. De Pot.*, 7, 3]. Contra todo esencialismo —el anterior y el posterior—, Tomás de Aquino sostiene la primordialidad del ser sobre la esencia, la prioridad (no temporal) del ser (no de la existencia, que es un resultado y no un componente metafísico) sobre la esencia, constituida como tal potencia de ser precisamente por su acto, porque antes del ser no hay nada. El existencialismo afirma que la existencia precede a la esencia; el esencialismo, que la esencia precede a la existencia. La metafísica del ser afirma que el acto de ser precede a su potencia: no se limita a “actualizarla”

las puntualizaciones de Basti sobre la individuación y la individualidad. También él comenta un texto de Tomás de Aquino, con el que abrimos la cita: “In tal modo, come ogni ente è definito ‘uno’ perché è indiviso in sé stesso, così è definito anche ‘qualcosa’ perché è diviso rispetto ad altro da sé’ (*In De Ver.* 1,1, resp.). Questa osservazione di Tommaso è essenziale. Infatti, l’errore del razionalismo consiste essenzialmente nell’identificare platonicamente il fondamento dell’umanità o individualità dell’ente realmente esistente (*questo* albero, *quest’uomo*, etc.) nella sua *unità formale*. Ma questo implica necessariamente la compresenza di *tutti* gli altri enti rispetto ai quali l’ente in questione si diversifica come *unico*. Se è così, l’individualità dell’ente non è mai fondata, a meno che la mente umana non abbia capacità divinatorie di conoscenza della totalità assoluta. La genialità della sintesi tomista è di aver legato l’individualità all’in sé di un ente, e non al suo *essere rispetto ad altro*. Questo è *essenziale in antropologia*: l’individualità personale non è legata alla *relazionalità ad altri*, altrimenti né il feto, né il malato in coma, sarebbero individui personali. L’individualità di un ente, di ogni ente, uomo compreso, è legata al suo *essere in sé* e dunque, come vedremo, al suo *atto d’essere*. Sono le relazioni a fondarsi sull’individualità della sostanza, non viceversa. Solo nella S.ma Trinità è vero il contrario: le Persone divine sono *relazioni sussistenti*, ma guai a confondere l’ordine soprannaturale con quello naturale. Il cosiddetto *dialogo* è proprietà, facoltà dell’essere personale dell’individuo umano, ma non fonda questo essere, al massimo cerca di esprimerlo. Nondimeno, ogni persona umana si caratterizza per una *radicale incomunicabilità del suo essere profondo* o ‘essere in sé’, e qui è la radice di tutto il suo *mistero*, di tutta la sua *dignità* e, perché no, di tutta la sua *inarrivabile bellezza!*”. BASTI, GIANFRANCO, *Filosofia dell’uomo*, Bologna: ESD, 1995, pp. 66-67.

(que sería en la concepción del ser como *esse actu*), sino que la pone como esencia (concibiendo el ser como acto: *esse ut actus, actus essendi*).¹⁶

c) Pero este, aunque sin duda el más relevante y definitivo, es tan solo un aspecto de la cuestión. Requiere, por tanto, ser completado desde la perspectiva *opuesta*, ineludible para un planteamiento cabal e íntegro. Cabría exponerla así: por su parte, el alma resulta *individuada-y-sexuada* al adecuarse a la materia a la que informa, que simultáneamente la contrae; y de esta suerte, individuada y sexuada, puede recibir *en sí* misma el acto personal de ser que, individuado y sexuada a su vez, da a participar al cuerpo, haciéndolo *ser* un cuerpo *personal, individual... y sexuada*, con una singularidad y una sexualidad *personales*, muy superiores, por consiguiente, a la individualidad y al sexo de los simples animales.¹⁷ Y todo ello, no habría que recordarlo, de manera absolutamente sincrónica, aunque según el orden de naturaleza o la “secuencia instantánea” que acabo de mencionar.¹⁸

d) De modo que, en última instancia, en su sentido más fuerte, y no en el de simple principio o condición,¹⁹ el *fundamento permanente, real, actual e íntimísimo* de la individualidad y de la masculinidad o feminidad de cualquier persona humana es el propio *acto de ser*,²⁰

16 CARDONA, CARLOS, *Olvido y memoria del ser*, Pamplona: EUNSA, 1997, p. 287.

17 Esta especie de paradoja de dos principios que actúan reciprocamente constituye, en mi opinión, la clave y la mayor causa de dificultad de los planteamientos metafísicos estrictos: parece que existe *contradicción* en ese “causarse mutuo” –aunque nunca “simétrico”– de los co-principios.

18 Ese “orden” de naturaleza, en cuanto sugiere (falsamente) cierta actividad o incluso movimiento, es lo que vengo llamando “sexuación”.

Respecto al “simultáneamente”, que en el texto afirmo como innegable, haré más adelante algunas puntualizaciones.

19 “El cuerpo es condición inicial, pero no origen o causa de la individualidad del alma”. CARDONA, CARLOS, *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona: EUNSA, 1987, p. 75.

20 Tal vez nadie lo haya expresado de manera tan sugerente como Forest, en particular en las últimas líneas del párrafo que transcribo, poniéndolas en cursiva: “Lo que el tomismo quiere decir es que la materia es *principio* y nada más. ¿De dónde vienen, pues, las diferencias individuales y originales de cada ente concreto? Tales diferencias individuales son posibles por la materia, pero proceden de la forma, a la que exclusivamente pertenece dar el acto. [...] Nada indica, pues, que las diversidades originales deban atribuirse a la materia más que a la forma; han de atribuirse tanto a la una como a la otra, es decir, al ente concreto. Por último, hay que señalar que, con la materia y la forma, y con su unión, aún estamos en el dominio de la esencia. El ente concreto implica, además, los accidentes individuados por la substancia, y cuando hablamos de diversidades individuales, a menudo es de la realidad de los accidentes de lo que queremos hablar [...]. Una substancia tomada en abstracto no está todavía situada con sus cualidades en el orden del ser. Si, por

acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones, en virtud del cual *todo* lo que es y realiza un varón es masculino y *todo* lo que es y realiza una mujer es femenino; y lo es con mayor o menor intensidad en la medida en que más o menos hondamente se relacione con el núcleo de la persona misma, constituido por el acto de ser o estrechamente emparentado con él, y fenomenológicamente ligado —como esbozaré— con lo que solemos entender al hablar de la *intimidad* personal.

e) Según lo concibo, pues, el problema de la “sexuación” resulta análogo al de la individuación: es decir, no idéntico, sino a la par similar y distinto. Ya que, en cierto modo, como anuncié también a pie de página, la sexualidad constituye una peculiar prolongación o, mejor, una particular intensificación de la individualidad de los seres vivos, previa —por así decir— a su constitución estrictamente singular, aunque consiguiente a su índole corpórea.²¹

Tal vez cabría resumirlo de la siguiente manera. En la individuación rectamente entendida de las realidades corpóreas, el *principio* o, más bien, la condición y origen es la materia. Pero tanto o más que esa materia interviene la forma substancial, que —sea la que fuere, con independencia del modo y grado de ser a los que dé lugar— hace surgir en el compuesto, como primer, imprescindible y *mínimo* accidente, la cantidad y, con ella, una individualidad que admite multitud de grados en función, ahora sí, de la forma substancial de que se trate en cada caso (es decir, de *la misma* forma substancial a la que aludimos hace un momento —la única de cada compuesto—, pero

tanto, se quiere captar el verdadero origen de las diversidades individuales, hay que llegar al ser de los accidentes, y entender bien que, a través de sus cambios, el ente individual permanece. Permanece, añadiremos, porque ya tiene tal materia y tal forma, pero tanto la una como la otra, así comprendidas, están aún en el plano de las esencias. *El ser del ente concreto las contiene a ambas, unificando mediante un último acto estos elementos intermedios*”. FOREST, AIMÉ, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris: J. Vrin, 1931, pp. 255-256. He traducido “el ser del ente concreto”, donde Forest escribe “l'existence de l'être concret” porque considero que así no solo la doctrina expresada resulta más inteligible, sino más acorde con el resto de la frase del propio autor: “en unifiant par un seul acte dernier ces éléments intermédiaires”.

21 Cf., entre las muchas posibles, esta observación de Juan Pablo II: “La corporeità e la sessualità non s'identificano completamente. Sebbene il corpo umano, nella sua normale costituzione, porti in sé i segni del sesso e sia, per sua natura, maschile o femminile, tuttavia il fatto che l'uomo sia 'corpo' appartiene alla struttura del soggetto personale più profondamente del fatto che egli sia nella sua costituzione somatica anche maschio o femmina”. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creó: Catechesi sull'amore umano*, Roma: Città Nuova Editrice, Libreria Editrice Vaticana, 21ª ed., 1987, p. 54.

considerada ahora en su especificidad, y no de manera genérica, como simple forma substancial sin más determinación).

Los grados y modos de individualidad derivan, entonces, de la cualidad última de la forma substancial de cada ente, de manera graduada: desde el ínfimo nivel de individualidad de lo inerte, con una casi nula organización interna y muy poca distinción respecto al entorno,²² hasta el de los animales superiores, que constituyen auténticos organismos, en los que cada parte influye en las otras (*indivisum in se*) y que se diferencian de manera bastante nítida de los demás individuos de su misma especie y, más aún, de todos los de las restantes (*ab aliis vero divisum*).²³ Expresado aún de otra manera, cabría afirmar que, en la individuación del ente material, la *misma* y *única* forma substancial interviene de dos modos, diversos *solo para nuestro modo de entender*, pero unificados en la realidad y, obviamente, simultáneos (al menos en lo que atañe a la constitución inicial de cada ente, aunque pueda sufrir variaciones a lo largo de su desarrollo, si se trata de un ser vivo).

— Por una parte, en cuanto simple *forma* substancial, con independencia del modo y grado de ser a los que dé lugar, hace surgir en la materia a la que informa el mero accidente de la cantidad —*partes extra partes*, que dirían los clásicos medievales—, ajeno a cualquier cualidad o configuración.

— Por otro lado, en cuanto *esta* o *aquella* forma substancial, origen de un modo y nivel de ser específicos, confiere al todo material cuantificado la *configuración* que le es propia: lo *con-forma* de una manera u otra, otorgándole también un mayor o menor grado de organización interna y de distinción-relación con cuanto lo rodea, es decir, de individualidad.

Por eso la simple cantidad, entendida del primero de los modos —es decir, abstrayendo de las cualidades que a través de ella inhiere en

22 Como es obvio, por “debajo” de la individualidad de lo material inerte se sitúan las realidades artificiales, fruto del trabajo humano: en sentido propio, habría que decir que los “artefactos”, incluso los que derivan de la más avanzada tecnología y la encarnan a la perfección, más que *ser* uno, *funcionan* como uno.

23 “Je niedriger das Lebewesen, desto mehr geht es in den Anforderungen der Gattung auf; je höher, desto stärker wird der Trieb zur individuellen Durchsetzung. Die charakterisierenden Eigenschaften werden zahlreicher; die besonderen Leistungen treten schärfer hervor; die zahlenmäßige Fruchtbarkeit sinkt, die Ansprüche der Jungen auf Pflege wachsen. So bekommt das Einzelwesen —sowohl der Gattung als Ganzem wie auch den anderen Individuen gegenüber— eine immer größere Bedeutung”. GUARDINI, ROMANO, *Welt und Person: Versuche zur christlichen Lehre von Menschen*, Würzburg: Werkbund-Verlag, Fünfte Auflage, 1962 (Erste Auflage, 1952), S. 112; tr. cast.: *Mundo y persona*, Madrid: Encuentro, 2000, p. 96.

los diversos entes corpóreos en función de la distinta forma substancial de cada uno de ellos—, puede considerarse común a cualquier realidad física y *señala* el camino que cada porción de materia recorre en las distintas transformaciones substanciales.

Así concebida, aun cuando constituya una abstracción que de hecho nunca se dará de ese modo *in rerum natura*, la cantidad compone el *mínimo accidental homogéneo* que cualquier forma substancial hace surgir en el ente corpóreo.

Y, como también resulta patente, el sexo o la sexualidad no responden a *esta* primera cuantificación o individuación homogénea de la materia, sino a la que se sigue, en ciertos animales y en todos los hombres, en función del nivel real que define para cada uno de ellos su propia forma substancial, tomada ahora no de manera genérica, como forma de cualquier cuerpo, sino en su especificidad más plena y configuradora, como esta o aquella otra forma substancial de un particular ser vivo, es decir, como *alma* de ciertos animales.²⁴

III. Fundamentos de lo expuesto

1. Gradación en la individualidad

En este sentido, cabe perfectamente concluir lo que ya apunté: que la intensidad de la individualidad de cada ente corpóreo, inerte o animado, deriva en fin de cuentas de la categoría de su propia forma. Y que semejante individualidad alcanza un nivel muy superior, un auténtico salto cualitativo, en las realidades vivas.

Lo expone, con la riqueza de matices, la independencia y la originalidad de quienes observan y piensan por sí mismos, Jonas. La preponderancia en el ser o en la forma —viene a decirnos, aunque con terminología propia— lleva consigo, junto con una interioridad más rica y acusada —una más noble cualidad interior—, mayores y más estructuradas relaciones con el mundo:

Una vez más, la clausura de la totalidad intencional hacia dentro es, en la ejecución de la funcionalidad misma, apertura correlativa al mundo. El sí mismo de la vida particular se opone a todo lo demás como a un mundo exterior o a lo ajeno, pero precisa-

²⁴ Cómo se relaciona todo lo anterior con el *actus essendi* será estudiado más adelante.

mente esa oposición se actualiza, en virtud de la “trascendencia” (que descansa en ella y desempeña el cometido del “frente a” del lado del sí mismo) en lo interior o como el estar fuera de sí mismo de lo interior en lo exterior. La particularización de la unidad de vida como individuo y su radical apartamiento del universo de lo coordinado e intercambiable entre sí implican precisamente la capacidad de entrar en contacto con la multiplicidad de lo otro y, por cierto, la implican en proporción directa: cuanto más decidida sea la individualidad y, por tanto, la particularización, a lo largo del progreso de las formas de la vida, más —y en la misma proporción— irá creciendo en longitud y en pluralidad el radio de sus contactos posibles.²⁵

O, expresado de otro modo:

[...] cuanto más centralizado y puntual sea el yo de la vida, más amplia será su periferia, y viceversa, cuanto más inserto esté todavía en el conjunto de la naturaleza, más indeterminado en su diferencia y más difuminado en su centralidad, más exigua será su periferia de contactos con el mundo. La vida guarda por principio las distancias respecto del mundo, de cuya homogeneidad se separa la forma retirándose a su propio modo de ser, pero precisamente esta distancia proporciona la dimensión para la referencia al mundo, que tiene sus raíces en las necesarias relaciones reales que hemos mencionado, pero va más allá de ellas, llegando hasta la universalidad [propia del alma humana].²⁶

Se trata, como bien sabemos, de una realidad conocida desde antiguo —aun cuando expuesta de maneras diferente con el correr de los tiempos—, y retomada desde perspectivas análogas a la de Jonas, desde finales del siglo XIX y a lo largo de todo el XX.

En semejante sentido, Pieper, discípulo de Tomás de Aquino pero bien inmerso en su época, aúna los dos puntos de vista. Y, así, en primer lugar, señala la diferencia entre el ser inerte y el vivo, en función del distinto modo de relacionarse con cuanto lo circunda:

²⁵ JONAS, Hans, *Das Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt am Main und Leipzig: Suhrkamp, 1997, S. 182; tr. cast.: *El principio vida: Hacia una biología filosófica de la vida*, Madrid: Trotta, 2000, p. 150.

²⁶ JONAS, Hans, *Das Prinzip Leben...*, S. 182; tr. cast., p. 150.

Es esencial al ser vivo el ser y vivir en un mundo, en “su” mundo; tener mundo. Ser viviente quiere decir: ser “en” el mundo. ¿No está la piedra también “en” el mundo? ¿No está absolutamente todo lo que hay “en” el mundo? Parémonos a considerar la inerte piedra, que anda rodando por cualquier parte; está, desde luego, “en” el mundo junto a otras cosas y con otras cosas. “En”, “con”, “junto a”, son palabras que designan relaciones; pero la piedra no tiene, realmente, una relación con el mundo “en” el que ella está, ni tampoco con las cosas vecinas “junto a” las cuales y “con” las cuales está “en” el mundo.²⁷

De inmediato, indica la *causa* o el origen de esa diversidad: existe una más auténtica, diversificada y real relación con el mundo a medida que el ente inmerso en él goza de mayor categoría y organización internas y, por tanto, también de una más acentuada singularidad:

La relación en un sentido verdadero es anudada de dentro afuera: solo existe relación cuando hay una intimidad, donde existe aquel centro dinámico del que procede toda actuación, al que es referido y en el que es reunido todo lo que se recibe y padece. La interioridad (en este sentido cualitativo, pues del “interior” de la piedra solo puede hablarse en el sentido de la posición espacial de sus partes), lo interior es la fuerza que un ser real posee de tener relación, de ponerse en relación con algo exterior; “interior” significa poder de relación y de inclusión. ¿Y mundo? Mundo equivale a campo de relación. Solo un ser capaz de relación, solo un ser con interioridad, lo que quiere decir solo un ser vivo, tiene mundo; solo a él corresponde existir en medio de un campo de relaciones.²⁸

Mayor densidad o riqueza entitativa, por tanto, a la que corresponden un mayor individualidad y una también más amplia y diversificada capacidad de relacionarse eficazmente con las realidades de su entorno: se trata de atributos o propiedades que crecen y menguan en estricta interconexión, marcando las distancias entre

27 PIEPER, Josef, *Was heißt Philosophieren?*; in *Werke in acht Bänden: Band 3: Schriften zum Philosophiebegriff*, Herausgegeben von Berthold Wald. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004 (1. Aufl., 1995), S. 30; tr. cast.: “¿Qué significa filosofar?”; en *El ocio y la vida intelectual*, Madrid: Rialp, 8ª ed., 2003, p. 102.

28 PIEPER, Josef, *Was heißt Philosophieren?*, S. 30; tr. cast., pp. 102-103.

lo inerte y lo vivo y, ya en este ámbito, entre los distintos modos y grados de vida.

Y aquí es donde parece situarse el sexo y la sexualidad. Pues, aunque no estemos ante una ley matemática y sin excepciones,²⁹ la presencia del sexo dentro de lo vivo implica *de ordinario* una nueva cota cualitativa o, dicho de manera más directa, es claro índice de superioridad o categoría entitativa y, por ende, de individualidad. De hecho, casi solo encontramos reproducción asexual en formas poco desarrolladas de vida: bacterias, algas, hongos y algunos invertebrados.

Por el contrario, el ser vivo sexuado está provisto de mayor individualidad; o, lo que viene a coincidir, goza de mayor cohesión e interdependencias internas y de una nueva y más rica relación con cuanto lo rodea: pues el mundo del animal sexuado no es ya solo algo distinto de él, pero casi homogéneo y monocorde, en parte peligroso y en parte acogedor y asimilable o “comestible”; sino también el ámbito que contiene ciertos seres especial y específicamente relacionados con él: a saber, junto con algunos otros —como podrían ser sus crías—, los del sexo complementario o recíproco, tomados en general (no este o aquel, como sucede con la sexualidad humana madura y formada, según veremos... justo por responder a un grado infinitamente más elevado de individuación y sexuación).

Al respecto, resultan esclarecedoras las afirmaciones de Kass:

La relación de los animales con el mundo por medio de la unión sexual no queda, por tanto, bien descrita con la simple distinción entre yo y no-yo, siendo parte de este último lo comestible. Algunos otros “yoes” —compañeros sexuales y, a veces, las crías que originan— son, para el animal, distintos y de especial interés. He aquí el germen de una socialidad animal, de esa especial trascendencia del aislamiento individual, que es parte de la actividad necesariamente egoísta de sobrevivir (y, en consecuencia, de enfrentarse a la inevitable muerte de nuestro “yo”).³⁰

²⁹ No lo estamos, precisamente, porque la participación en el ser lleva consigo una “dispersión” de las perfecciones contenidas de manera sublime en la Unidad simplicísima del Ser subsistente. Semejante “fragmentación” implica, entre otras muchas consecuencias, que no todo ente substancialmente superior manifieste esa supremacía en cada uno de los coprincipios o “elementos” de que consta ni, como es más que obvio, en todos y cada uno de sus accidentes.

³⁰ KASS, León R., *The Hungry Soul: Eating and the Perfecting of Our Natures*.

Cuando se trata del hombre, la cuestión es infinitamente más pronunciada, pues el sexo se eleva hasta la categoría de *sexualidad*, alcanzando entonces la cualidad característica de la persona.³¹ Lo cual podría expresarse diciendo que, entre todos los seres animados y provistos de conocimiento, el hombre es el *más sexual-sexuado* —por ejemplo, las mujeres no atraviesan momentos puntuales de celo, sino que son receptivas durante todo el ciclo reproductivo— y, ampliando la perspectiva, el más social, el más lleno de aspiraciones, el más abierto e inteligente...

Con otras palabras, que apelan a la máxima manifestación y el objetivo final de todo el asunto: cuando el alma informa a una realidad destinada al amor y, por tanto, a la fusión recíproca capaz de dar pie a una nueva unidad, la individuación *pasa* necesariamente por una diversificación previa, que hace a las personas corpóreas, en todos sus elementos, *complementarias, recíprocas y eminentemente* sexuales; es decir, aptas para realizar la mutua unión amorosa, pero no ya con cualquier persona del sexo recíproco, sino, en la medida en que la sexualidad madura y se perfecciona, con *una sola* persona, libremente elegida de por vida —y de por vida libremente aceptada— como término del propio amor sexual y sexuado.³²

With a new Foreword, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1999 (1st ed., 1994), p. 102, n.*; tr. cast.: *El alma hambrienta: La comida y el perfeccionamiento de nuestra naturaleza*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2005, p. 102, nota a pie de página. Pese a que he retocado la traducción, los matices solo se captan leyendo el original: “The world-relation of animals that reproduce through sexual union is thus not adequately characterized solely by the distinction between self and nonself, some of which non-self is edible. Certain other ‘selves’ —sexual partners or mates and, in some cases, the young they generate— stand out for the animal and are of special interest. Here is the germ of animal sociality, of that special transcendence of individual isolation that is part and parcel of the necessarily selfish business of staying alive (and of thus facing one’s inevitable ‘selfish’ death)”.

31 De manera análoga a como cabe sostener que, en los seres humanos, el *corpo* deviene *corporeidad* o *corporeidad*, es decir, cuerpo-personal: “Avrete notato che sono passato dal termine ‘corpo’ al termine ‘corporeità’. Non è stato per caso. Si passa infatti da una considerazione del corpo ad una considerazione *della persona in quanto corpo*”. CAFFARRA, Carlo, *Creati per amare*. Siena: Cantagalli. 2006, p. 36. De forma análoga, decía, y por los mismos motivos: porque lo que en los animales es mero *corpo* y mero *sexo* se tornan en el hombre estrictamente *personales* y, por eso, *corporeidad* y *sexualidad*.

32 Con palabras más técnicas: “La persona è un essere che vale in sé e per sé; che è un tutto in sé e per sé; che non è parte di un tutto dal quale derivi il suo valore. Metafisicamente parlando, essa non fa parte e non può ‘far parte’ di nessuna serie. La specie umana esiste solo per la biologia. Dal punto di vista metafisico questa realtà non esiste: esiste la ‘natura umana’, che non è la stessa cosa. In questo senso ciascuno di noi, ciascuna persona, è un ‘unicum’. Questa ‘unicità’ deve essere riconosciuta a ogni persona: alla propria come a quella

Aquí, la categoría suma de la persona se manifiesta como máxima individuación e individualidad, que hace de cada ser humano un absoluto, afecta también a las dimensiones sexuadas y sexuales, y se expresa, completa, y refuerza a través de ellas.³³

Cardona expone la relevancia y singularidad del hecho, aunque sin referirlo a la sexualidad:

... esa peculiaridad del hombre en relación a cualquier otra naturaleza corpórea, hace de la persona, de cualquier hombre, algo muy superior a un simple individuo de una naturaleza común, donde la especie es superior al individuo, donde el individuo —por la fuerza irresistible de su instinto— está al servicio de la especie; y esta al servicio de la ecología cósmica.³⁴

Y señala de inmediato su fundamento último:

Esta superioridad de la persona proviene justamente de que su ser le es dado directamente por Dios, y no es una parte del ser material del cosmos. De ahí se origina también la directa relación que le vincula a Dios. La relación a Dios en la criatura sigue a su efectiva creación. Así, la relación —de efecto a Causa— que cada individuo material dice a Dios es solo una parte de la relación que el universo material dice a Dios, en cuanto “todo” causado por Él. En cambio, la relación que la persona dice a Dios es una relación propia, que sigue a su creación directa y singular. Por eso la persona humana es

di ogni altra. È il precetto etico fondamentale o norma personalista: ‘ama il prossimo tuo come te stesso’.

Tuttavia, una volta scoperta questa particolarità della persona, una volta scoperto che ciascuna persona è diversa dalle altre, irripetibile e insostituibile, viene spontaneo chiederci: questa singolarità non esige una *corrispondente* forma di riconoscimento? Non dovrebbe esserci una forma di riconoscimento del tutto eccezionale e unica? Unica ed eccezionale perché data a una singola persona e non a un'altra? Ora, se riflettiamo seriamente sull'esperienza dell'incontro sessuale, vediamo che esso precisamente implica questo, come sua sorgente ultima: il riconoscimento dell'altro. L'unità nella carne, nel corpo, *intende* dire questo riconoscimento (= è la sua *intentio*); essa porta in sé stessa questa finalità.

Unicità dell'altro e quindi insostituibilità: ‘tuo/tua per sempre’ poiché nessun altro può prendere il tuo posto. Che è la definizione stessa del matrimonio monogamico e indissolubile nella sua intima essenza *etica*”. CAFFARRA, Carlo, *Ética general de la sexualidad*, Milano: Ares, 1992, p. 95.

33 Y asimismo, aunque no lo tratemos directamente, como “personalización” en cuanto inserción en los dominios de la libertad.

34 CARDONA, CARLOS, “Presentación”; CAFFARRA CARLO, *Ética general de la sexualidad*, Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias, 1995, p. 17.

intrínsecamente religiosa, tiene directa relación con Dios, por su propio acto de ser personal, como a su propio Origen y como a su propio Fin.³⁵

2. El acto personal de ser

Me parece que, en su voluntario esquematismo, cuanto acabo de exponer da razón de bastantes de los fenómenos que se observan en el varón y la mujer, así como de un buen número de afirmaciones fundadas de los mejores filósofos.

Por ejemplo, permite entender –de nuevo, con Solana– que “el simple hecho de dejar el cuerpo, para el cristianismo, no da la beatitud al alma, sino que es fuente de infelicidad [más bien, en su caso, causa de limitación de la felicidad], porque comporta la imperfección del ser humano”.³⁶

Pero también ahora con una corrección, que juzgo de gran interés, aunque no pueda sino esbozarla. La articulo en dos partes:

a) Realmente, cuando el término “ser” se toma en el sentido más propio y personal según Tomás de Aquino, como acto de ser (*actus essendi*), este no resulta *intrínsecamente* afectado por la muerte del hombre, puesto que, como hemos visto, *el mismo ser* da vida al alma y al cuerpo y ese mismo ser sigue haciendo subsistir al alma separada y subsistiendo en ella.³⁷

b) La que propiamente resulta mermada, y esto no es en absoluto indiferente para la persona como tal, es la *esencia* o, mejor, la *naturalidad* del individuo muerto.

¿Consecuencias?

Ante todo –y como anticipé–, por tener una esencia inconclusa,

35 CARDONA, CARLOS, “Presentación”.

36 El texto sigue: “La beatitud le viene al alma solo por la visión beatífica, que supone la santidad de la voluntad.

Con todo esto, no es extraño a la *Escritura* la idea de una muerte del alma, entendida en sentido moral y no ontológico. Por ello, se puede hablar también de resurrección del alma, entendida como un modo de recuperar la vida de Dios y la liberación de la muerte eterna”. PRIETO SOLANA, JUAN C., *Hacia una ética...*, p. 35.

37 Lo sugieren, casi poéticamente, las siguientes palabras de Gilson: “El hombre, dice Javelli, no tiene ser distinto de aquel que su forma, el alma, le comunica. Con la muerte, el cuerpo pierde este ser, pero el alma que se lo comunicaba al cuerpo y al hombre, lo conserva. Javelli emplea aquí una expresión bastante hermosa: el alma, dice, ‘retira su ser en sí misma’, ella lo recoge, por así decir, en sí”. GILSON, ÉTIENNE, “Autour de Pomponazzi. Problématique de l’immortalité de l’âme au début du XVIe siècle”; dans *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1962, p. 271.

no puede hablarse de plenitud entitativa del sujeto, de una persona *completa*.

A su vez, esa misma esencia, en cuanto principio de operaciones o *naturaleza*,³⁸ explica que el obrar de tal persona, al margen de una intervención extraordinaria de la gracia, no alcance su plenitud, que en sentido estricto solo advendrá con la resurrección del cuerpo, con la que también se incrementará la correspondiente felicidad.

Consideramos que estos apuntes, en los que el acto de ser constituye la clave última de toda la explicación, tornan aún más verdadera la siguiente aseveración del mismo Solana:

Santo Tomás de Aquino [...] logra integrar de modo extraordinario las categorías del pensamiento de Aristóteles en una visión antropológica fuertemente metafísica, que afirma la absoluta unidad del cuerpo/alma, en línea con el pensamiento bíblico cristiano. Encontramos en la doctrina tomista la primera visión equilibrada sobre el hombre.³⁹

Y también me parece que, en buena medida, cuanto hemos visto hasta ahora se encuentra recogido en este extenso párrafo de Cardona, con el que cierro el presente apartado:

La naturaleza humana incluye un componente material, corporal: el cuerpo. Eso nos introduce en el tiempo, en el devenir histórico: en parte, como los seres no espirituales. Y es aquí donde aparece propiamente la sexualidad. Pero esta sexualidad, que en los animales sin alma espiritual es simplemente medio escogido por Dios para la “reproducción” de la especie y su permanencia en el tiempo, en los hombres –compuestos de alma y cuerpo, de materia y de espíritu– adquiere una dimensión que trasciende el tiempo, una dimensión de eternidad. En el hombre, la “reproducción” es “procreación”: es decir, algo que se pone en favor de la creación: que es privilegio divino, dar el ser. De ahí que la diferencia “macho-hem-

³⁸ Según expone Cardona: “Son diversos, pero en definitiva análogos, los significados del término ‘naturaleza’ [...]. De esta manera, naturaleza venía a distinguirse de esencia, porque aquella [la naturaleza] connota de modo más directo y propio el sujeto como ‘aquello que es lo que es’ y es así principio de movimiento: sujeto de su ser y de su obrar”. CARDONA, CARLOS, *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona: EUNSA, 1987, p. 138.

³⁹ PRIETO SOLANA, JUAN C., *Hacia una ética...*, p. 25.

bra” animal quede transfigurada en diferencia “varón-mujer”: personas sexualmente diferenciadas, con vistas sobre todo a la creación de nuevas personas humanas, que es la finalidad primordial del matrimonio.⁴⁰ Eso explica la diferencia, anatómica y fisiológica, que hay entre el varón y la mujer. Pero el componente espiritual de la persona humana eleva esa diferencia también a lo espiritual, originando determinadas cualidades anímicas distintas en el varón y en la mujer: distintas para ser complementarias. De este modo, resulta que, sobre la participación del ser divino personal que es ya la persona como tal, se añade ahora una participación diversificada en el varón y en la mujer, diversificada para complementarse; esencialmente para constituir familia: lugar donde, según el querer de Dios, ha de nacer el hombre y donde puede madurar como persona, desarrollarse, alcanzar su plenitud personal, educarse.⁴¹

IV. Persona masculina y persona femenina

1. Pertinencia metafísica de esta distinción

La consecuencia, que no puedo sino apuntar, parece clara. Fundados en los principios de Tomás de Aquino, aunque él ni de lejos avanzara esta conclusión, también desde el punto de vista metafísico es legítimo y necesario sostener que, entre los seres humanos, la persona como tal, en virtud del acto de ser que le es propio, adquiere dos modalidades fundamentales: *persona-femenina* o mujer y *persona-masculina* o varón.

⁴⁰ Personalmente, matizaría esta afirmación. Estimo que el núcleo constitutivo del matrimonio, y en cierta manera su *todo*, es el amor entre los cónyuges, concebido con la plenitud que le corresponde, entre las que se incluye la peculiar fecundidad que da origen a nuevas personas. Aunque no desearía capitalizarlas injustamente en mi propio provecho, pienso que es lo que sugieren las siguientes palabras de Juan Pablo II: “Queridísimos, la reflexión que habéis llevado a cabo en estos días debe ser continuada y continuamente profundizada para tener una visión siempre más adecuada de esa verdad del amor conyugal, que constituye el más precioso tesoro del matrimonio”. JUAN PABLO II, *Discurso* del 17-IX-83. O, asimismo, estas otras: “Todo lo que decimos acerca del matrimonio y la familia puede resumirse en dos palabras: amor y vida”. JUAN PABLO II, “Mensaje del Sínodo a las familias”, 26-X-1980; en *Juan Pablo II a las familias*, Pamplona: EUNSA, 5ª ed., 1982, n. 282.

⁴¹ CARDONA, CARLOS, “Presentación”; CAFFARRA CARLO, *Ética general de la sexualidad*, p. 18.

Ya de manera intuitiva, parece que nuestra afirmación es congruente: si el fundamento intrínseco último del carácter personal del ser humano es su peculiar acto de ser, y si la condición sexuada (persona humana *femenina* o persona humana *masculina*) se encuentra íntimamente unida a su índole de persona y penetra todas y cada una de las manifestaciones de su índole personal, no debería extrañar, sino todo lo contrario, que el acto personal de ser constituya también la raíz ontológica de su masculinidad o feminidad.

O, expresado de manera más propiamente metafísica: al referirse a la persona en cuanto tal, conviene superar las añejas discusiones en torno a su constitutivo *formal*, más propio de la naturaleza, para hablar de su constitutivo *real*, que no es otro que el acto personal de ser. Por consiguiente, será en él donde hunda sus raíces la totalidad de la condición sexuada de la persona humana, precisamente en cuanto persona.

Con todo, aunque tal vez se deba a mi ignorancia, no conozco ningún seguidor de Tomás de Aquino que realice esta afirmación de manera tan neta y explícita como aquí pretendo sostener, con los dos elementos de que consta. Es decir: *a)* que conciba al varón y la mujer como dos modos recíprocos y complementarios de ser *persona* humana –cosa bastante frecuente– y, *b)* *a la vez* –y esto es lo que echo en falta–, fundamentalmente semejante distinción-reciprocidad, de manera directa y expresa, en *el acto personal de ser* propio del hombre.⁴²

Tal vez se me escapen los motivos que impiden extraer semejante conclusión o quizá, como acabo de decir, simplemente desconozca los escritos en que el dimorfismo de la sexualidad humana se sitúa en los dominios de la persona y, originaria o fundamentalmente, en su constitutivo real, el acto personal de ser.

Sin embargo, las palabras de Cardona recién transcritas parecen abonar mi conclusión. Y llegan más allá otros especialistas en estos temas, también tras las huellas de Tomás de Aquino, aunque leído y comprendido, como estimo que debe hacerse, a la luz de la cultura y los desarrollos filosóficos contemporáneos, imposibles de plantear siquiera en el siglo XIII.⁴³

42 No querría ser injusto. Repito, pues, en primer lugar, que lo que acabo de afirmar puede ser fruto de mi ignorancia; en segundo término, que se trata de una fundamentación *explícita* y basada en *el acto personal de ser*, con ambos “elementos”, tomados de forma simultánea y expresa.

43 Se le podrían aplicar perfectamente estas palabras, que comentan un pasaje de la *Fides et ratio*, de Juan Pablo II: “En verdad, todo lo anterior es de Tomás. Mas la conciencia de ello es nueva, novísima, de nuestros días “postmodernos”. La Encíclica vuelve a proponer el significado profundo de la *Aeterni Patris* [...],

Entre ellos destaco con gusto a Carlo Caffarra, no solo como homenaje a su talla intelectual y humana, sino también por considerar que el núcleo de su metafísica y la relación de esta con la antropología y la ética están en perfecto acuerdo con los que aquí expongo.

Más todavía. A decir verdad, aunque ningún pasaje de Caffarra, considerado aisladamente, reúna *todos* los elementos a que antes aludí –o no al menos de forma tan manifiesta y lineal como aquí los he apuntado–, si atendemos al conjunto de su doctrina cabe sostener que también en este extremo sus afirmaciones son bastante explícitas y, sin la menor duda, gozan de una riqueza de la que carece lo que expongo en las presentes páginas.⁴⁴

Además, en los textos de este autor puede advertirse el despliegue íntimo y el perfeccionamiento de unas convicciones en las que confluyen las verdades *recibidas*, incluyendo las provenientes de la fe –profundamente *apropiadas* mediante una honda reflexión personal de vida vivida–, y los principios metafísicos primeros, también debidamente pensados y *personalizados*: hechos propios.⁴⁵

2. Un desarrollo fecundo

Sin pretender ser exhaustivo, recojo algunos textos que señalan el camino al que acabo de referirme. Y llamo asimismo la atención sobre la progresión en la hondura de estos apuntes, que conducen desde la fenomenología de la masculinidad y la feminidad hasta su estricta radicación metafísica.

(Lo que no impide que, al menos en las citas transcritas y en confor-

pero de un modo nuevo. No indica como único camino, para llevar a cabo la tarea fundamental de abrir un espacio a la trascendencia, el sistema tomista, desplegado y defendido por la escuela tomista, sino que invita a reapropiarse del potencial teórico constituido por los más profundos descubrimientos metafísicos de santo Tomás”. SÁNCHEZ SORONDO, MARCELO, “Per una metafísica aperta alla Trascendenza”; in *Grande Enciclopedia Epistemologica*, noviembre-diciembre 1998, p. 45. La cursiva es mía.

44 La única diferencia, que estimo *terminológicamente* relevante, por cuanto ayuda a comprender mejor la doctrina que se pretende transmitir es que Caffarra apela a la *unidad substancial* mientras me parece muy preferible hablar de *unidad en el ser o en el acto de ser*. Por otro lado, los pasajes que transcribiré derivan de intervenciones orales, casi nunca dirigidas a especialistas en metafísica y, en muchos casos, de carácter pastoral.

45 Curiosamente, la ascensión hacia modos de decir y visiones más profundas *coincide* con la secuencia de los textos en el libro que los recoge, aunque ignoro si esta, a su vez, reproduce el orden temporal en que fueron pronunciados. Todas las cursivas de las citas, tanto en el cuerpo como a pie de página, son de Caffarra.

midad con la puntualización realizada casi al inicio del presente estudio, el acento se ponga más sobre el cuerpo como *expresión* o *lenguaje* de la persona que como *complemento* de ella –y, propiamente, del alma–, cuestión que dejará su huella no solo en la consideración de los papeles respectivos del cuerpo y el alma en la constitución del hombre, sino, según expondré en otro escrito, en la plena comprensión del *ejercicio* de la sexualidad.)

Centrémonos ahora en los textos que resumen la progresión de la doctrina de Caffarra:

a) *El cuerpo*, símbolo “real” de la persona humana, masculino o femenino.

En realidad, el símbolo real de la persona [humana] es *el cuerpo*. El cuerpo manifiesta la existencia de la persona y transmite su presencia. Por medio del cuerpo, la presencia de nuestro yo –que es de naturaleza espiritual– se torna presencia inmediata.

Pero el cuerpo humano no es uni-forme; es dimorfo: es masculino o femenino. La persona humana es varón o mujer. Por consiguiente, la capacidad o lenguaje simbólico del cuerpo se realiza y se expresa mediante la masculinidad/feminidad.⁴⁶

b) *El cuerpo-y-la-sexualidad*, constitutivos intrínsecos de la persona humana, y no algo accidental o poco relevante.

Ser-varón y ser-mujer no constituyen cualidades accidentales respecto a nuestro ser persona, puesto que su *ser-cuerpo* no es una cualidad accidental [...].

Es a través del cuerpo como la persona humana descubre su verdad. O, lo que viene a coincidir: el lenguaje de la persona es el cuerpo [...]. El cuerpo humano es un cuerpo personal porque la persona humana es una persona corporal.⁴⁷

46 “In realtà il simbolo reale della persona è *il corpo*. È il corpo che manifesta l'esistenza della persona e comunica la sua presenza. Per mezzo del corpo, la presenza del nostro io –che è di natura spirituale– è presenza immediata. La persona è il corpo personale; il corpo è la persona corporale.

Il corpo umano però non è uni-forme; è dimorfo: è maschile o femminile. La persona umana è uomo o donna. E dunque la capacità, il linguaggio simbolico del corpo si realizza e si esprime mediante la mascolinità/femminilità”. CAFFARRA, CARLO, *Creati...*, p. 9.

Quiero llamar la atención, aunque sea a pie de página, sobre la oportunidad de la expresión *símbolo real*, con la que nuestro autor se refiere a “una realidad que significa “algo distinto”, pero presente en el propio signo”. CAFFARRA, CARLO, *Creati...*, p. 9.

47 Contextualizo de nuevo: “L'essere-uomo e l'essere-donna non sono qualità

c) La sexualidad humana, la condición sexuada de varón o mujer, se encuentra asimismo presente en el alma *espiritual*.

Según Caffarra, se trata de algo de suma importancia, que no puede ser desatendido. Pues, “si queremos ser honrados con nosotros mismos, no podemos negar la existencia de algunos hechos que resultarían inexplicables si la sexualidad humana no incluyera también una dimensión espiritual”. A lo que agrega de inmediato: “El primero lo constituye el hecho admirable del rostro humano”.⁴⁸

d) Varón y mujer, dos modos de realizarse la *naturaleza* humana (no expresamente, todavía, la *persona*).

[...] el varón y la mujer componen *dos* modos de ser de la misma humanidad, son *dos* realizaciones *diversas* de la naturaleza humana, Nunca insistiremos bastante en esta dualidad debida a la diversidad. Cualquier intento de abolirla representa un empobrecimiento grave de todo el universo del ser. El universo sin la mujer o el universo sin el varón serían substancialmente más pobres. Pero hay todavía algo más singular en esta dualidad. Se trata de una dualidad *recíproca*: el uno *es para* el otro o la otra.⁴⁹

accidentali al nostro essere persona, poiché l'essere-corpo non è una qualità accidentale. Qual è il significato ultimo di questa condizione in cui si trova la persona umana? Essa 'significa' la chiamata della persona alla comunione interpersonale e di questa comunione è il linguaggio originario. Mi spiego meglio.

Quando Adamo scopre la verità del suo essere-persona come soggetto chiamato alla comunione? Quando vede Eva. È, dunque, attraverso il corpo che la persona scopre la sua verità. O, il che è lo stesso: il linguaggio della persona è il corpo. Il significato originario veicolato da questo linguaggio è la comunione nel dono. Il corpo umano è un corpo personale perché la persona umana è una persona corporale. Come vedremo, questo costituisce la base, per così dire, della sacramentalità del matrimonio o, se volete, l'originaria sacramentalità del matrimonio". CAFFARRA, CARLO, *Creati...*, p. 37.

48 "Ma è vero che la sessualità umana ha in se stessa anche questa dimensione spirituale?"

È una domanda troppo importante per non rispondere accuratamente. Ebbene, se vogliamo essere onesti con noi stessi, non possiamo negare l'esistenza di alcuni fatti che sarebbero inspiegabili se la sessualità umana non avesse anche una dimensione spirituale.

Il primo è costituito dal fatto mirabile del volto umano. Del corpo umano fa parte il volto. Lo sguardo che considera il valore dell'altra persona non si concentra sui suoi valori sessuali, ma sul volto: il volto è l'espressione concentrata di tutta la persona. Quando si parla, infatti, della bellezza della persona amata, si intende, in primo luogo, la bellezza del suo volto". CAFFARRA, CARLO, *Creati...*, p. 75.

49 "La sessualità umana è in primo luogo *capacità* di esprimere e realizzare l'unità, nel dono, fra l'uomo e la donna. Si ha qui qualcosa di unico, di misterioso: una dualità che non è contra-posizione, ma reciprocità orientata

e) Varón y mujer, ahora sí, dos maneras distintas de ser *persona* humana.

En este texto, redactado al amparo del Génesis, la afirmación es ya explícita, igual que en los dos que citaré a pie de página:

La humanidad es varón y mujer [...] la masculinidad y la feminidad son dos “expresiones” de la misma humanidad. En su riqueza, la humanidad no puede reducirse a la masculinidad o a la feminidad: la íntegra riqueza de la humanidad se encuentra en la-masculinidad-y-la-feminidad. No hay un solo modo de ser persona humana, sino dos.⁵⁰

alla unità. Più semplicemente. L'uomo e la donna sono *due* modi di essere della stessa umanità, sono *due* realizzazioni *diverse* della natura umana. Non insisteremo mai abbastanza su questa dualità dovuta alla diversità. Ogni tentativo di abolirla è un grave impoverimento di tutto l'universo dell'essere. L'universo senza la donna o l'universo senza l'uomo sarebbe sostanzialmente più povero. Ma c'è qualcosa di singolare in questa dualità. Essa è una dualità *reciproca*. Cioè: l'uno è per l'altro.

Due realtà diverse ma inseparabili l'una dall'altra, di cui l'una è la pienezza dell'altra, entrambe ordinate a una unità definitiva inafferrabile” [H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, Milano: Jaca Book. 1982, vol. 2, p. 345].

“La prima originaria bontà della sessualità umana consiste nel fatto che in essa e mediante essa l'uomo e la donna possono realizzare quell'unità cui sono orientati. Lo specifico valore positivo alla cui attuazione la sessualità umana deve mirare, se vuole realizzare il suo significato più profondo, è il valore intrinseco all'amore fatto di donazione e di unione”. CAFFARRA, CARLO, *Creati...*, pp. 88-89.

50 “Comincio dal libro della *Genesi* 1, 27: ‘Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò’. E qui narrata in modo assai sintetico la creazione della persona umana. Su di essa si fa un'affermazione fondamentale: che l'umanità è maschio e femmina. Cioè: la mascolinità e la femminilità sono due ‘espressioni’ della stessa umanità. L'umanità non è solamente riducibile, nella sua ricchezza, alla mascolinità o alla femminilità: l'intera ricchezza dell'umanità si ha nella mascolinità e nella femminilità. Non esiste un solo modo di essere persona umana: ne esistono due. Qui è presente e nascosto tutto il mistero della coppia umana”. CAFFARRA, CARLO, *Creati...*, pp. 91-92.

“Facciamo ora un passo avanti nella scoperta del mistero della persona umana. Noi vediamo che non esiste una generica persona umana: esiste la persona umana-uomo ed esiste la persona umana-donna. Esiste cioè una fondamentale divaricazione o di-morfismo all'interno della stessa umanità. È inevitabile, per chiunque desideri conoscere l'intera verità sull'uomo, domandarsi che senso abbia questo dimorfismo”. CAFFARRA, CARLO, *Creati...*, p. 99.

“Tenendo conto che l'uomo è unità di spirito-corpo [...], anche il dimorfismo sessuale non può essere un fatto puramente corporeo. Esso è un fatto che riguarda la persona. Non è un corpo che è maschio/femmina, è la *persona* che è uomo/donna. La mascolinità/femminilità appartiene alla persona stessa. Che cosa mi dice allora circa la persona il fatto che sia uomo/donna? Atteso che mascolinità-femminilità sono qualità ‘reciproche’, esse significano che la persona umana non esiste mai come ‘individuo a sé ed in sé stante’, ma esiste da sempre, originariamente, come ‘soggetto in relazione a’. Ogni persona umana si trova ‘correlata all'altra’, poiché ogni persona nasce ‘uomo’ o ‘donna’.

f) La *unidad substancial* de la persona humana, *fundamento metafísico* de todo lo anterior.⁵¹

La tesis de la unidad substancial de la persona humana [...] goza de consecuencias teóricamente relevantes para conocer el sentido del dimorfismo sexual. La persona humana es persona humana-mujer; es persona humana-varón. La feminidad/masculinidad estructura y configura la persona humana. La recíproca atracción o inclinación goza, pues, de un sentido *plenamente* humano: biológico, psíquico y espiritual.⁵²

g) Resumen, visión de conjunto y *apoteosis*.

Hasta ahora he hablado de “persona humana”. Pero si queremos ser plenamente justos con la realidad debemos decir: persona humana varón – persona humana mujer.

La masculinidad/feminidad cualifica a la persona, es una cualidad de la persona y no solo del cuerpo: es el modo originario de ser persona [humana]. La persona [humana] se realiza diversificada en dos modalidades distintas: es dual.

Se trata de una cualidad que relaciona a la persona de manera distinta a otras realidades: la pone en relación con el otro, la orienta hacia el otro.⁵³

Il dimorfismo sessuale significa il *carattere relazionale* della persona, e nello stesso tempo rende la persona-uomo capace di porsi in relazione con la persona-donna. La sessualità è il ‘per-formative language’ della relazione fra le persone”. CAFFARRA, CARLO, *Creati...*, p. 100.

51 Como puede observarse, el término “fundamento” adquiere en esta frase un significado distinto –y diría que más “débil– al que he venido utilizando al atribuirlo al acto de ser. Al hablar de las consecuencias derivadas de la unidad substancial de la persona humana, el texto apela de manera directa a la interpenetración entre espíritu y materia, que hace que lo masculino y lo femenino se encuentre, por así decir, en ambas (y en la unidad que constituyen). Sin embargo, el fundamento *real* de tal interpenetración, también según el pensamiento global de Caffarra, se encuentra en el acto de ser. De ahí, como ya apunté, que hablar de “unidad en el ser” resulte más significativo y hondo –fundamental y “fundamentante”– que referirse a la unidad substancial.

52 “La tesi dell’unità sostanziale della persona umana, che qui presuppongo dimostrata, ha conseguenze teoreticamente rilevanti per la conoscenza del senso del dimorfismo sessuale. La persona umana è persona umana-donna; è persona umana-uomo. La femminilità/mascolinità struttura e configura la persona umana. La reciproca attrazione o inclinazione possiede dunque un senso *interamente* umano: biologico, psichico e spirituale [...]”.

Positivamente, mi sembra che esista un solo modo di pensare l’unità di cui stiamo parlando. Da un punto di vista fenomenologico è l’unità che esiste fra il “segno” e il “significato”; il corpo esprime la persona (*quae in corpore manifestatur*); in questo consiste il significato specificamente umano del corpo. Il corpo è il segno della persona; la persona è significata dal e nel corpo”. CAFFARRA, CARLO, *Creati...*, pp. 165-166.

53 “Fino ad ora ho parlato di ‘persona umana’. In verità, se vogliamo rendere

Según comentaba, e incluso ateniéndonos tan solo a los fragmentos citados, la exposición de Caffarra resulta más rica que la esbozada en el presente escrito. Aunque, tal vez por el contexto en que se pronunciaron los pasajes recogidos, no encontramos la fundamentación metafísica del conjunto en el acto personal de ser.

Asimismo, son suficientemente conocidos los planteamientos de otros autores que conducen a resultados similares: bien a partir de las célebres palabras del Génesis que sostienen que la imagen más plena de la Trinidad se encuentra en el hombre precisamente en cuanto varón y mujer;⁵⁴ bien desde la perspectiva puramente fenomenológica; bien en función del propio pensamiento filosófico, como sería el caso de Marías; bien fundamentados en la metafísica de otros filósofos, debidamente explicitada.⁵⁵

pienamente giustizia alla realtà dobbiamo dire: persona umana uomo — persona umana donna. Vogliate prestare attenzione a questo passaggio del nostro discorso perché è assai importante.

La mascolinità/femminilità qualifica la persona, è una qualità della persona e non solo del corpo: è il modo originario di essere persona. La persona si realizza diversificata in due modalità diverse: è duale.

Si tratta di una qualità che diversamente da altre correla la persona: la pone in relazione con l'altro, la orienta all'altro". CAFFARRA, CARLO, *Creati...*, pp. 180-181.

O, también: "Che la persona umana sia 'maschio e femmina' è un bene, anzi è un grande bene davanti a Dio; davanti a Dio è un grande valore. La formulazione biblica del 'sì' del Creatore veicola due significati fondamentali. L'unità dei due —maschio e femmina— denota l'appartenenza di ciascuno alla stessa natura umana e quindi la stessa dignità; la dualità manifesta che la persona umana si realizza in due modi fondamentali, nella mascolinità e nella femminilità. È questa unità nella dualità che davanti a Dio è cosa molto buona, poiché è in essa che la creazione della persona umana è compiuta, è terminata". CAFFARRA, CARLO, *L'amore insediato*, Siena: Cantagalli. 2008, p. 332. El texto se confirma y completa con este, que le sigue casi de inmediato: "Sia quando si narra il 'sì' divino sia quando si descrive la sua eco nel cuore della persona umana, si indica come contenuto essenziale il corpo umano: "maschio e femmina li creò", dice il primo testo; 'ossa delle mie ossa e carne della mia carne', dice il secondo testo. È alla persona corporalmente maschio e femmina che Dio dice il suo 'sì'. E pertanto è attraverso il corpo femminile che l'uomo scopre la persona identica nella dignità ma altra da se stesso. È qualcosa di molto profondo ciò di cui sto parlando, e che nessuna biologia o psicologia è in grado di scoprire. È qui affermato e voluto ciò per cui questo corpo è autenticamente umano e ciò che entra quindi nella costituzione della persona dell'uomo e della donna. Non possiamo ora approfondire questo punto come meriterebbe, cioè il fatto che i due modi di essere persona umana si conoscono e si realizzano nel corpo maschile/femminile". CAFFARRA, CARLO, *L'amore insediato...*, pp. 333-334.

54 Los más notables y justamente célebres son los del propio Juan Pablo II. Cf., sobre todo, JUAN PABLO II, *Uomo e donna lo creò: Catechesi sull'amore umano*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2ª ed., 1987.

55 En España, ha insistido con notable coherencia sobre este extremo, Blanca Castilla, cuyas conclusiones hago mías, con ligeros matices. Se pueden estudiar, por ejemplo, en: CASTILLA DE CORTÁZAR, BLANCA, *Persona femenina: Persona masculina*, Madrid: Rialp, 2ª ed., 2004; CASTILLA DE CORTÁZAR, BLANCA, *¿Fue creado el varón antes que*

3. Coherencia con otros desarrollos “necesarios” de la metafísica del ser

En mi caso, y aunque sea solo como de pasada, me interesa apuntar que las afirmaciones que vengo sosteniendo corresponden a un congruente e inevitable despliegue de las tesis capitales de la metafísica de Tomás de Aquino, centradas sobre todo en su peculiar concepción del acto de ser.⁵⁶

Ensanchamiento necesario o ineludible, porque quien quiera conocer la realidad bajo la guía de este singular maestro, por fuerza habrá de apropiarse sus principios y, sin proponérselo, si de veras *mira y contempla* a lo real y no solo a los textos, los trascenderá, al menos, en aquellos extremos que Tomás de Aquino no pudo tratar o no con la hondura que permiten las nuevas circunstancias y las aportaciones de otros autores.

Y coherente porque, por suerte o por desgracia y, de cualquier modo, también de manera irremediable, Tomás de Aquino no dio respuesta acabada –o, simplemente, no dio respuesta, o la dio errónea– a multitud de cuestiones, que exigen por ello un desenvolvimiento posterior. Más aún, bastantes de las soluciones aportadas por el Tomás de Aquino *histórico* pueden y deben ser continuadas y trascendidas a la luz de *sus propios* principios básicos, tal como pretendo llevar a cabo en este escrito y, sobre todo, tal como él mismo hubiera probablemente hecho, de gozar de más larga existencia o vivir unos siglos más tarde: dicho en clave de humor, de haber sido temporalmente posterior... ¡a Tomás de Aquino!

Esbozaré aquí, porque pienso que se trata del tema más pertinente para nuestro propósito, la consideración estrictamente metafísica de la individualidad, ligada –como antes sugerí– al carácter sexuado de cualquier persona humana. Al mismo tiempo, todavía mucho más

la mujer?, Madrid: Rialp, 2005. Y, particularmente, fundamentado sobre todo en Zubiri, CASTILLA DE CORTÁZAR, BLANCA, *Persona y género: Ser varón y ser mujer*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 1997.

56 Así lo expone Possenti: “Se riteniamo di attribuire rilievo alla *filosofia dell’essere*, è perché da essa può provenire un’energia unificante capace di andar oltre l’analitico. Tale dottrina si è costruita quale sapere dispiegato e solare in un lungo cammino dai Greci a noi, in cui grandi autori cristiani segnano un approfondimento fondamentale. La loro filosofia si può denominare appunto *filosofia dell’essere* per lo sforzo sempre risorgente di conoscere l’esistenza, di mettere le mani alla radice delle cose: qui fra i massimi s’vetta l’Aquinata con la sua dottrina dell’atto d’essere (*actus essendi*)”. POSSENTI, VITTORIO, *Filosofia e rivelazione*, Roma: Città Nuova, 2ª ed., 2000, p. 32.

en escorzo, y por simples alusiones, intentaré mostrar cómo Tomás de Aquino renueva y supera a Aristóteles, al que muchas veces se le pretende sin más asimilar, hasta la absoluta y plena identificación (se trataría de la célebre fórmula, en mi opinión gozosamente superada, de “aristotelismo-tomista”).⁵⁷

Y todo ello, con el objetivo de reforzar ulteriormente la afirmación central de mi trabajo, que hace del acto personal de ser el fundamento de la condición sexuada de la persona humana, como estamos viendo.

3.1. El ente “en cuanto” ente

En otros lugares he explicado con detalle⁵⁸ que el *en cuanto ente* incluido en la descripción *ontológica* de la filosofía primera de cuño aristotélico admite al menos una doble interpretación:

a) Señala, por una parte, la perspectiva o punto de vista que se adopta. En Aristóteles, el ente justo en cuanto puede afirmarse que es; y es, en fin de cuentas, por su relación con la *ousía*, que es “lo ente” en su sentido más propio. Tomás de Aquino prolonga esa misma visión y la eleva a cotas superiores: cada realidad es, ahora, según su referencia al acto de ser (*esse ut actus o actus essendi*), que la constituye de manera intrínseca e intimísima y resulta causado a su vez por el Ser subsistente.⁵⁹

57 “È merito insigne dell’esegesi tomistica del secolo XX, grazie soprattutto agli studi di E. Gilson, C. Fabro, J. Maritain, A. Masnovo, J. De Finance, L. De Raeymaeker, l’aver messo in luce sia l’originalità sia la grandezza del pensiero metafisico di San Tommaso. La cosa era sempre sfuggita agli storici e agli stessi commentatori dell’Aquinata, i quali avevano sempre identificato la metafisica di San Tommaso con la metafisica di Aristotele [...]. Perché è proprio sul concetto di essere che si registra la grande novità che gli consente di rinnovare da capo a fondo tutto l’edificio metafisico aristotelico”. MONDIN, BATTISTA, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d’Aquino*, Bologna: Ed. Studio Domenicano, 1991, p. 387.

“Ma, come si vedrà, l’opera filosofica di Tommaso non consistette in una mera ripresa di Aristotele *ad usum christianorum*; servendosi di Aristotele, egli elaborò un nuovo modulo di filosofia cristiana, talmente originale da essere riconosciuto nei secoli più solido e più coerente di quello platonico e neoplatonico creato da Agostino e riproposto da Bonaventura negli stessi anni in cui insegnava Tommaso”. LIVI, ANTONIO, *Tommaso d’Aquino: Il futuro del pensiero cristiano*, Milano: Mondadori, 1997, p. 31. Cf. también, entre muchos otros, GILSON, ETIENNE, “Éléments d’une métaphysique thomiste de l’être”; dans *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1973, p. 30. MONDIN, Battista: *Dizionario enciclopedico...*, p. 234.

58 Nos permitimos remitir a MELENDO, TOMÁS, *Metafísica de lo concreto*, Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2ª ed., corregida y muy aumentada, 2009.

59 Cf. entre muchos, LIVI, ANTONIO, *Tommaso d’Aquino...* pp. 134-135.

b) Por otro lado, el *en cuanto ente* al que aludo apunta a una gradación o jerarquía. De modo que en los entes que son *más propiamente* entes –los que tienen un acto de ser más noble y vigoroso, en la perspectiva de Tomás de Aquino– se encuentran de forma más neta, pujante y acusada todas aquellas perfecciones que corresponden al ente, justo en cuanto (*más o menos*) ente. Con otras palabras: la unidad, la verdad, la bondad y la belleza, por acudir a cuatro de los trascendentales clásicos, las encarnan de manera muy superior los seres vivos en relación a los inertes, el hombre respecto de los animales irracionales, los ángeles comparados con el hombre... y de manera plena e inefable, Dios, *Ipsum Esse subsistens*, que, más que “encarnarlas” –*participadamente*, por tanto–, las *es* y las trasciende en total y absoluta identidad y simplicidad.

Ahora quisiera manifestar una suerte de corolario que se *sigue* de los dos anteriores, no a modo de inferencia lógica, sino como algo que se alcanza, como todo hallazgo propiamente metafísico, a partir de las manifestaciones exteriores de las realidades presentes a nuestra experiencia.⁶⁰ Cabría formularlo en estos términos:

c) Lo que compete al ente en cuanto tal no solo se encuentra graduado según los diversos niveles de la realidad, sino que, a medida que nos elevamos en esa jerarquía, se va *anclando* o *radica* más propia, directa y casi exclusivamente en el acto de ser (el *casí* estaría de más cuando se trata de Dios, que –en la acepción más propia del término– no es un ente, sino el mismo Ser en plenitud).⁶¹

Para nuestro propósito, todo lo anterior puede resumirse en una primera afirmación que, dentro de su aparente temeridad, considero en perfecta consonancia con la concepción el *esse ut actus* de Tomás de Aquino, y que cabría formular así: el acto de ser de todo el universo

60 En semejante sentido, Tomás de Aquino prosigue lo mejor de Aristóteles: “Allora mentre nel Platonismo l’oggettività non risultava che da un’esplicitazione ab intra dell’oggetto, già presente tutto quanto nel soggetto, esplicitazione che esaspera di più l’irriducibilità fra esperienza e conoscenza: nell’Aristotelismo, invece, l’oggettività un acquisto dell’animo, conseguente ad un progressivo approfondimento fatto dalla mente, in dipendenza del sentire e del contenuto reale dell’esperienza”. FABRO, CORNELIO, *La nozione metafisica di partecipazione*, Torino: Società Editrice Internazionale, 3ª ed., 1963, p. 128.

61 Por tanto, aquí no tendría lugar la acusación heideggeriana de onto-teo-logía, puesto que Dios no es un Ente (tampoco el primero, que es lo mínimo que cabría afirmar sin abandonar esta perspectiva reduccionista), sino, en sentido estricto, el Ser (*Ipsum Esse Subsistens*), que se sitúa a una distancia metafísica infinita respecto a cualquier ente.

En análogo sentido, como veremos, la caracterización radical del Absoluto no sería en Tomás de Aquino la de Acto, sino más bien la de Ser: el Acto es elevado al Ser, y no el Ser a Acto.

infrapersonal es uno y el mismo y de casi infinita menor categoría que el de las personas creadas, cada una de las cuales goza de su propio acto personal de ser.

La primera *faceta* de esta afirmación, la que señala la absoluta superioridad de la persona sobre lo infrapersonal, es casi un lugar común entre los *personalistas* contemporáneos y entre quienes, procediendo de otras corrientes filosóficas, apuntalan, también metafísicamente, la grandeza inefable de cada sujeto humano.⁶² Muchas más dificultades podría plantear la tesis de que el acto de ser del universo es único, sobre todo por las aporías que *parece* llevar aparejadas.

3.2. ¿Un único acto de ser para el universo infrapersonal?

Partamos de lo ya ganado: el acto *personal* de ser es de una intensidad y categoría radicalmente superior al de cualquiera de las realidades no personales, aquellas, justamente, que componen el cosmos infrahumano y meramente físico, cuyo *actus essendi* pretendo único. Parece obvio que el *esse* del cosmos, al margen de lo humano, se

⁶² Nos mantenemos entre los autores más citados en nuestro escrito: Cardona y Caffarra.

M. Porta, que ha realizado tal vez el estudio de conjunto más completo sobre el pensamiento del primero, escribe: “Non vi è dubbio che il tema della persona occupi un posto centrale nella sua riflessione. Nei suoi testi troviamo innanzitutto le coordinate che ne definiscono la ‘situazione metafisica’: l’uomo come essere unico e irripetibile, in virtù della sua anima spirituale, forma pura che riceve in sé l’atto di essere e lo comunica al corpo con cui forma un solo ente. Su questa base metafisica offre poi un ampio ventaglio di considerazioni antropologiche, sulla relazione a Dio e agli altri, sul rapporto tra essere e azione, sulla libertà e sull’amore. Mi sembra che si possa presentare questa parte della sua ricerca come un originale e importante contributo di ‘metafisica per la persona’, che si inserisce nel vasto movimento di pensiero che ritiene necessario radicare la piena comprensione della persona su un solido fondamento ontologico. Il merito della ricerca cardoniana è anche quello di mostrare l’inesauribile fecondità filosofica della nozione tomista di *actus essendi*, che trova nella realtà della persona il culmine della sua perfezione intensiva; può servire ancora, parallelamente, a smentire il giudizio sommario secondo cui la metafisica classica sarebbe stata superata dalle moderne analitiche esistenziali, mentre invece essa si rivela perfettamente in grado di recepire quanto di meglio queste ultime hanno prodotto, sanandone invece l’errore fatale, cioè la perdita del fondamento”. PORTA, MARCO, *La metafisica sapienziale di Carlos Cardona: Il rapporto tra esistenza, metafisica, etica e fede*, Roma: Edizioni Università della Santa Croce, 2002, pp. 233-234.

De Caffarra, elegimos, casi al azar, un texto entre miles: “Nell’universo dell’essere, quando appare la persona, si ha un salto di qualità sul piano della realtà. Fra l’universo impersonale, compreso quello de viventi, e l’universo della persona c’è un abisso: tutto l’universo impersonale non vale una sola persona; tutto l’universo impersonale è corruttibile e quindi destinato a perire, la persona —ogni persona— è incorruttibile e quindi eterna”. CAFFARRA, CARLO, *Creati...*, p. 2.

sitúa a un nivel muy inferior al de una sola persona o, pues viene a ser lo mismo, al de cada una de todas. No debería extrañar, por tanto, que en él se dé de un modo también mucho menos claro, menos neto y menos pronunciado, la unidad que corresponde al ente en cuanto (*más o menos*) ente y, como consecuencia, la unidad interna de *cada uno de los entes* que lo componen y la diferenciación respecto a todos los restantes.

Salta a la vista, de inmediato, una aparente contradicción. Si estamos defendiendo un solo acto de ser para todo el universo infrahumano, ¿en qué sentido puede hablarse de *entes* que lo componen? Respondería con relativa calma y aplomo: en un sentido estrictamente *aristotélico*, que Tomás de Aquino no rechaza, aunque sí trasciende, y tal como suele hacerlo, es decir, sin dejar *expresas ni directas* manifestaciones de tal superación.

Además, en este caso, esa superación *silenciosa*, sin ostentaciones y sin apenas rastros inmediatos, es de las más claras desde el punto de vista especulativo, pues se compendia en la distinta interpretación que Aristóteles y Tomás de Aquino dan a una misma fórmula, que en ambos se mantiene aparentemente inmutada.

Como se habrá intuido, me refiero a la célebre afirmación aristotélica trasladada al latín mediante el enunciado *forma dat esse* o, si se prefiere, *esse sequitur formam*.

a) Para Aristóteles, esto quiere decir que la forma substancial hace que cada realidad material sea y sea *lo que es*, en indisoluble *doble* o *triple* unidad-identidad. *Doble*, por así decir, porque en las realidades materiales tal como las entiende Aristóteles, (1) *ser* en su sentido más fuerte y (2) *ser lo que es*, también en su acepción más propia –el ser de la *ousía*– se identifican, al menos en cuanto que apelan al mismo e idéntico principio metafísico, que es la *forma substancial*. Y *triple*, en comparación ahora con Tomás de Aquino, porque (3) el *ser* que sigue a la forma o que viene dado o configurado por ella *no* es un principio metafísico constitutivo provisto de consistencia propia y diverso, de nuevo, de la forma substancial: bien sabemos que para Aristóteles, el ser sin más, carente de determinación, es un imposible y un absurdo metafísico.⁶³

63 Por el mismo motivo, como reitera con acierto Berti, en Aristóteles no cabe el ser sin más, lo que en Tomás de Aquino correspondería al *ipsum esse*. Ni Dios ni ninguno de los componentes del orbe aristotélico puede concebirse como simple o puro ser. Cf., entre otros muchos textos, BERTI, ENRICO: *Struttura e significato della "Metafisica" di Aristotele*, Roma: EDUSC, 2006; 2ª ed. 2008, p. 115.

b) Por el contrario, en Tomás de Aquino el *ser* sigue a la forma substancial al menos en dos sentidos radicalmente distintos, aunque relacionados:

— Ante todo, en cuanto que solo la substancia tiene un modo de ser al que le compete recibir en sí —y no en otro, como sucede a los accidentes— el *acto de ser*, que es un principio metafísico distinto de la propia forma substancial y que, como antes sugerí, desde una perspectiva complementaria y más honda, *pone* a la misma forma substancial —que es potencia respecto a él—, a la substancia y al ente en su integridad.

— De manera concomitante y derivada, en cuanto la forma substancial *determina* o *configura* al acto de ser de la substancia, de por sí —como también ya apunté— indeterminado o, mejor, sobre-determinado.

Utilizando un tanto anacrónicamente la terminología propia de santo Tomás, el *ser* que en Aristóteles sigue a la forma substancial y, en cierto modo, se identifica con ella, vendría a corresponder al *esse in actu*. Para Tomás de Aquino, sin embargo, y hablando de un modo más gráfico que preciso, el ser que sigue a la forma es, en primer lugar, el *esse ut actus* o *actus essendi*, que solo la substancia es capaz de recibir o ejercer y que, en un sentido más radical, precede a esa misma forma, por cuanto la hace ser (a ella y a todo el compuesto, incluidos los accidentes); y, en segundo término, en virtud del acto de ser y a través de él, sigue a la forma el *esse in actu*, que *no* constituye un principio metafísico, sino más bien el *resultado* de la recíproca interrelación entre acto de ser y forma substancial, con la materia, cuando se trate de las realidades físicas, junto con la ulterior determinación de los accidentes.

Tras estas disquisiciones, cabría expresar con más precisión la tesis que pretendo sostener: cuando hablo de un único ser para el universo infrahumano me estoy refiriendo, como es obvio, al *actus essendi* o *esse ut actus*, ausente en el pensamiento aristotélico; mientras que serían múltiples y diversos los *esse in actu* —en cierto modo presente también en Aristóteles—, determinados por cada una de las formas substanciales de los distintos entes físicos.

Propuesto de otra manera: la diferencia entre los entes del universo meramente material deriva en exclusiva de la distinción de las concretas formas sustanciales de cada uno —individuidas en y por su correspondiente materia—, pero *no* afecta intrínsecamente al acto de ser, que, como pretendo, sería único.

Por eso la distinción entre tales entes es mucho menor y menos íntima que la que se da entre las personas, y resulta muy difícil de establecer en los *entes* de rango inferior: seres inertes, vegetales e incluso algunos animales. Más difícil de determinar –la puntualización me parece relevante– no solo porque nuestro entendimiento sea limitado y, por tanto, incapaz de conocer de forma plena la realidad que se despliega ante él, sino, más radical y sencillamente, porque esa unidad (organización interna y diversidad respecto a lo externo: *indivisum in se, ab aliis vero divisum*) es, en la realidad, mucho más tenue y de infinito menos vigor que la de la persona; y, como consecuencia, mucho más difícil de conocer por un entendimiento limitado: ¿cómo descubrir una distinción que *casí no es*?

Sí, en última instancia y contra lo que a menudo se sostiene, el accidente es individual en virtud de la sustancia en la que inhiere, las sustancias materiales lo son solo a tenor de la mayor o menor calidad de su forma substancial, ninguna de ellas suficientemente *intensa* como para recibir en sí el acto de ser *al margen* (de la materia y) del resto del universo: más bien, cada uno de los *entes* que componen el cosmos infrahumano, participa más o menos del único acto de ser que constituye radicalmente el conjunto y, en ese sentido, a través de la materia, en cierto modo lo com-*parten* y –hablando un tanto metafóricamente– lo *fraccionan*.⁶⁴

Pero hay más. De acuerdo con el principio hermenéutico enunciado hace unos momentos, la individualidad de los *entes* que componen el universo corpóreo no solo es drásticamente menor que la de las personas, sino que, por decirlo de algún modo, radica *menos* en su *actus essendi*: hasta el punto que, según interpretaba, la mayor o menor unidad de esos entes, incluidos los animales brutos, aunque resulte paradójico, deriva de la correspondiente categoría de su forma substancial y *no* del acto de ser, que es común para todos ellos. Cuestión que, en fin de cuentas, no manifestaría sino la menor *calidad-intensidad* del *esse* o *actus essendi* del universo corpóreo y, por tanto, de la *unidad-unidades* que se dan “dentro” de él.

Al contrario de lo que sucede en las personas, cuya marcada in-

64 En este contexto, el *participare* se acerca bastante, también y quizá sobre todo, a la acepción del *partem capere*, en la medida en que ésta puede predicarse del acto de ser, que, en sí mismo, nunca es material ni, por tanto, temporal.

dividualidad radica en fin de cuentas en la *novedad* absoluta de su nobilísimo acto personal de ser, fruto directo de la creación divina, como ya apunté y volveré a señalar.

3.3. Indicios

3.3.1. Filosóficos

Curiosamente, en semejante sentido, como sostienen con más o menos claridad tanto Fabro como Cardona y Caffarra, *la cantidad* de ser del universo meramente corpóreo sigue en cierto modo a la materia en su conjunto, aunque esta nunca pueda darse sino actualizada por distintas formas substanciales: aquellas, precisamente, que cabe *educir* de semejante materia –haciendo que *sean* los distintos entes a los que informan– y entre las que *no* se halla en absoluto el alma humana.

De ahí que Tomás de Aquino pueda hablar de una *necessitas ab alio* tanto para el conjunto del universo material –que, considerado como un todo, no tiene *en sí* la *potentia non essendi*, justo porque no la tiene la materia–,⁶⁵ como, en sentido análogo y muy superior, para el alma humana y para los ángeles: necesarios *in se* pero *ab Alio*, una vez que han sido libremente creados por ese Otro.⁶⁶

La manifestación más clara de cuanto vengo apuntando no podía ser sino el tan distintivo y muy superior modo de obrar de las personas, en relación con el resto de las realidades materiales, ya que, según el adagio clásico que todos podemos comprobar por experiencia, el obrar sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser. Lo que sucede, al menos que yo sepa, es que mientras la grandeza trascendente del obrar libre se ha utilizado a menudo y con toda razón para advertir la calidad entitativa del alma espiritual humana y del acto personal de ser correspondiente, la *comunidad operativa* del universo en su con-

⁶⁵ “Al sujeto de esos cambios substanciales lo llamamos ‘materia prima’: es el substrato común último de todos los cambios materiales, de todos los cambios de forma substancial; y como tal substrato común es sólo potencia, y por eso mismo no puede existir nunca en su puridad, sino siempre informada, siempre con algún acto formal substancial, con el que constituye una real potencia de ser, que con su acto propio de ser constituye un ente actual. Esa materia prima no puede corromperse y tampoco generarse: se generan y corrompen las substancias compuestas, por la pérdida y adquisición de formas distintas. La materia prima sólo puede ser por creación, y por consiguiente no es en sí misma contingente, sino necesaria por participación, [análogamente a] como necesarias por participación son las formas subsistentes o espirituales”.
CARDONA, CARLOS, *Olvido...*, p. 361.

⁶⁶ Cf., por ejemplo, CARDONA, CARLOS: *Olvido...*, pp. 60, 285-286.

junto y, sobre todo, los límites en los que esta se lleva a cabo no han impulsado a sostener de forma explícita la que sería su consecuencia cognoscitiva y su raíz ontológica: la inferioridad-y-unicidad del acto de ser del cosmos meramente material.

Como ya he dicho, puede que ignore que otros estudiosos hayan llevado hasta aquí el despliegue de los principios de Tomás de Aquino. Está claro, no obstante, que bastantes de ellos apuntan en la dirección sugerida.

Muy patente se presenta, al respecto, el testimonio de Basti. Según afirma de forma expresa, todo el universo corpóreo depende de *un único* acto creador, de modo que ninguna de las sustancias que lo componen posee el ser *per se*; al contrario, sí que lo poseen de este modo *cada una de las personas creadas*:

Mientras todo el universo físico, en su inmensidad e insondabilidad, depende de *un solo* acto creador de Dios, de modo que ninguna de las sustancias que lo compone posee el ser “por sí” de manera completa y perfecta, lo que se dice del entero universo se puede y debe decir de *cada persona creada*.⁶⁷

3.3.2. Científico-experimentales

Pero también me parecen en extremo relevantes las aportaciones de la ciencia experimental contemporánea. En la imposibilidad de rea-

67 El contexto es justo el que estoy señalando, la superioridad del ser personal sobre la infrahumano, en particular y en su conjunto: “Il fondamento dell’irriducibilità, della dignità, del valore assoluto della persona, quella umana innanzitutto, è dunque l’essere per sé della persona, il fatto che essa possiede un suo peculiare atto d’essere, nel caso dell’uomo derivato direttamente da Dio con un atto di partecipazione dell’essere (= atto creativo) *unico* per ciascuna persona umana (= creazione dell’anima spirituale di ciascuno) che le dona una dignità ontologica e metafisica altissima ed incommensurabile fra tutte le altre sostanze del mondo fisico. Insomma — anche se fa quasi paura dirlo per la sublimità e l’eccezionalità del *mistero* — tutto ciò significa che, mentre tutto l’universo fisico, nella sua immensità ed insondabilità, dipende da *un solo* atto creativo di Dio, cosicchè nessuna delle singole sostanze che lo compongono ha l’essere “per sé” in maniera completa e perfetta, ciò che si dice dell’universo intero si può e si deve dire di *ciascuna persona creata*”. BASTI, GIANFRANCO, *Filosofia dell’uomo*, Bologna: ESD, 1995, p. 338. Las cursivas son del original.

Por pura honradez intelectual, he de dejar constancia de que Basti no defiende un acto de ser único para el universo infrahumano. Más bien, al contrario, acusa a quienes lo hacen [hacemos] de una suerte de monismo materialista, similar al de Spinoza. Tras sopesar con cuidado sus argumentos, sigo pensando que la tesis es sostenible o, más bien, que *debe* ser mantenida, pues arroja abundante luz para la comprensión metafísica de lo real y, además, para entender —también metafísicamente— la superioridad de la persona respecto a lo infrahumano.

lizar aquí una reseña medianamente completa, me basaré sobre todo en los estudios de López Moratalla, pues, aunque no acabe de ver del todo clara el fundamento de sus reiteradas pretensiones *evolucionistas*, estoy convencido de que la autora acierta a conjugar el rigor del saber experimental, de varios de cuyos campos es especialista, con la apertura al conocimiento sapiencial filosófico y teológico.⁶⁸

Resumo los pasos principales:

a) Diferencia del hombre respecto a los animales, en una consideración cuasi fenomenológica, que coincide en buena medida con la que esboqué páginas atrás de la mano de Jonas, Kass o Pieper.

La génesis del hombre tiene un elemento nuevo, la relacionabilidad o apertura. De hecho, posee facultades como el hablar, conocimiento objetivo (el intelecto) y la voluntad y capacidad de amar, no ligadas directamente al órgano, que no crecen de forma *paralela* al desarrollo corporal, sino que tienen un crecimiento por hábitos. La vida es el principio unitario que vivifica enteramente el cuerpo y del que dimanar todas las facultades o potencias que contribuyen a que el cuerpo sea un organismo. Ahora bien, el cuerpo humano muestra un viviente con más posibilidades que cualquier otro primate.⁶⁹

68 Cf. LÓPEZ MORATALLA, NATALIA, *Repensar la ciencia*, Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2006, un libro excelente en su género. A modo de ejemplo: “La superespecialización del conocimiento ha dado lugar a una nueva torre de Babel tan enorme que nos sentimos incapaces de recorrerla. Cada vez con más intensidad los cultivadores de un área se afincan en las zonas que resultan más familiares, y el lenguaje se convierte en una jerga de iniciados difícilmente compartible. En todas las épocas ha habido gentes que se han conformado con un saber *microscópico*, cómodamente asentados en su microespecialización. Más aún, dado que existen conflictos de competencias, las barreras que separan las materias constituyen un sistema de defensa contra posibles depredadores.

Muy pocos trabajan, de hecho, seriamente, en pro de la comunicación de las ciencias positivas entre sí, y menos aún en pro de su comunicación con las humanidades. Los planteamientos interdisciplinares se aceptan, en general, como un adorno intelectual. Muy pocos, excesivamente pocos estarían dispuestos a considerarlo en serio, y no como un mero lujo del que se pueda y deba prescindir en los tiempos que corren”. LÓPEZ MORATALLA, NATALIA: *Repensar la ciencia*, pp. 53-54.

O, también: “En efecto, con el método científico se produce una cierta separación de la realidad. Al entrar en el entramado de los modelos que representan esa realidad hay un distanciamiento, un enfocar un plano de los muchos que presenta la realidad, dejando a oscuras otros muchos aspectos tanto o más importantes que el enfocado. Y a ese enfoque de la realidad le aporta un apoyo experimental del que carece la mera observación en la que se basa el conocimiento *precientífico*”. LÓPEZ MORATALLA, NATALIA, *Repensar la ciencia...*, p. 67.

69 López Moratalla, Natalia, *La dinámica de la evolución humana: Más con menos*, Pamplona: Eunsa, 2007, p. 79. Cf. también LÓPEZ MORATALLA, NATALIA;

b) Dando por supuesta la evolución, sobre la que de nuevo no me pronuncio, la del ser humano resultaría radicalmente distinta a la del resto de seres vivos.

Cada hombre es capaz de componérselas con el ambiente de un modo único, saliendo al paso de aspectos de la vida que la biología no le ha dado resueltos. Tiene que aprender todo aquello para lo que el organismo no tiene preparada una respuesta eficiente; lo que no le dan los genes. El hombre tiene la vida como tarea, como quehacer, que no viene determinada por la biología más que como disposición previa. Por ello, la especie humana ha evolucionado de un modo único para componérselas con el ambiente: ese modo es la cultura.⁷⁰

c) Una sola vida humana con dos dinamismos no paralelos ni tan siquiera simétricos.

La cultura no se transmite de generación en generación por medio de los genes, pero sí se transmite, obviamente, un genoma muy peculiar que permite los presupuestos biológicos de un cuerpo que es humano. Hasta el punto de que no existe propiamente una vida animal del hombre, porque el cuerpo del hombre es siempre un cuerpo humano. Tiene una única vida con dos dinamismos *no paralelos*. En cada hombre, se distinguen dos dinamismos constituyentes distintos: el propio de su naturaleza biológica, que se rige por las leyes de la epigénesis biológica, y el propio de su libertad personal.⁷¹

d) Comprobación de la libertad humana.

O dicho de otra forma, las acciones y facultades humanas no están determinadas “sólo” por las leyes de la dinámica neurológica, sino decididas por cada uno. La libertad humana está ligada a dos condiciones. Por una parte, a los presupuestos de la autonomía (en que los límites los pone el funcionamiento del cerebro) y, por otra, la propia “autoría”. Libertad no es

IRABURU ELIZALDE, MARÍA J., *Los quince primeros días de una vida humana*. Pamplona: EUNSA, 2004, p. 48.

70 LÓPEZ MORATALLA, NATALIA, *La dinámica...*, p. 79.

71 LÓPEZ MORATALLA, NATALIA, *La dinámica...*, p. 79.

comportamiento al azar, sino autodeterminación y lleva obviamente asociada responsabilidad. Es el viviente humano, el titular de ese cuerpo humano concreto; el yo, el que es libre. La determinación por parte del yo es precisamente lo que distingue una acción libre de otra que surge por mero azar, o de las que surgen por coacción externa. Libertad que se manifiesta en las capacidades cognitivas y en la conducta.⁷²

e) Requisitos biológicos y, sobre todo, cerebrales, de la superioridad humana.

Esta evolución cultural de los hombres tiene como *correlato* una dinámica cerebral capaz de procesar la información, que llega de los sentidos internos y externos, y de dar una respuesta liberada del encierro en los automatismos de los procesos fisiológicos. Sobre todo, tiene la facultad de procesar información “cultural” producto de su relación con los demás, sin lo cual el cerebro de cada hombre no se desarrolla al nivel que le corresponde. La estructura interna y con ello también la dinámica de los circuitos neuronales humanos han adquirido una complejidad sorprendente desde un genoma con ligeros cambios.⁷³

f) Autoconstrucción *biográfica* de la libertad, capaz de transformar el propio cerebro.⁷⁴

No se trata de cuánta libertad nos deja nuestro cerebro. El dinamismo “autobiográfico” es el que libera lo biológico del automatismo propio. Y obviamente lo hace como liberación radical del encierro en el fin de vivir *sin más*, en función de la especie. Y así, el viviente “autor”, titular de ese cuerpo suyo,

72 LÓPEZ MORATALLA, NATALIA, *La dinámica...*, pp. 79-80.

73 LÓPEZ MORATALLA, NATALIA, *La dinámica...*, p. 80.

74 Este extremo podría ser ampliamente documentado con los estudios, frecuentes en las dos últimas décadas, sobre la neuroplasticidad. Un buen resumen lo ofrece DOIDGE, NORMAN, *The Brain that Changes Itself: Stories of Personal Triumph from the Frontiers of Brain Science*, New York: Penguin Books, 2007; tr. cast.: *El cerebro se cambia a sí mismo*, Madrid: Aguilar, 2008. Aplicado a la tecno-adicción y, más en general, a la informática, destaca el escrito de CARR, NICHOLAS, *The Shallows: How the internet is changing the way we read, think and remember*, London: Atlantic Books, 2010; tr. cast.: *¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes? Superficiales*, Madrid: Taurus, 2011.

se hace capaz de resolver con técnica lo que la “biología” le ha negado: potencia con hábitos la inteligencia, la capacidad creativa, hace cultural su forma de vivir. El cuerpo humano inespecializado, desasistido al no estar cerrado en su biología, en su “pobreza” de especialización por indeterminación biológica, es presupuesto biológico para un ser libre.⁷⁵

g) Presencia de un nuevo principio suprabiológico, apto para dar cuenta de la superioridad humana.

Si las tendencias o predisposiciones pueden ser cambiadas por el yo personal, es porque el mensaje –y la información de su emisión–, ha sido *en su mismo origen* “elevado o reforzado” y por ello se determina, se decide respecto de sí mismo. El dinamismo de la emisión del programa genético del hombre está indeterminado en tanto que incorpora a la emisión del programa la información que procede de su apertura y relación con el mundo y con los demás. El dinamismo de la emisión de la información genética y epigenética está potenciado formalmente indeterminándole al fin: cada uno sólo se determina a sí mismo haciendo de su vida biografía. Interactuando con el medio de modo inconsciente, pero irreversible al principio de su vida, y de modo consciente, responsable y en relación interpersonal o intramundana más tarde. Ambos modos de interactuar dejan huella en cada hombre tanto a nivel genético como de la configuración orgánica, especialmente en el cerebro.⁷⁶

h) El hombre como tal, y cada hombre concreto, trascienden la pura biología.

Sólo la apertura de sus facultades “abiertas” permite explicar al hombre su génesis y su evolución, sin reducirlo a la biología. Es decir, explicar el proceso de hominización, de aparición evolutiva de los hombres, supone dar cuenta de los cambios en el DNA, y con ello en la información genética y

⁷⁵ LÓPEZ MORATALLA, NATALIA, *La dinámica...*, p. 80.

⁷⁶ LÓPEZ MORATALLA, NATALIA, *La dinámica...*, p. 80. Sólo en esta cita las cursivas son nuestras; en el resto, pertenecen a la autora.

epigenética, que posibilitan la aparición de las características morfológicas, fisiológicas y conductuales propias del cuerpo del hombre. El origen de los primeros seres humanos, Por tanto, no se reduce al origen de su código genético.

Más aún, constituido el genoma propio de la especie humana hace casi dos millones de años, tiene lugar la historia de la humanidad. Un proceso de *humanización* de la especie, una larga historia de *humanización* de la especie, una larga historia de aislamientos, colonizaciones y extinciones, que es una *evolución cultural*. Un tiempo de “ajuste fino” de pequeñas variaciones genéticas que se traducen en una morfología adecuada a la posible plenitud de las facultades humanas, y que se puede dar por acabado hace unos 200.000 años con el *Homo sapiens*.⁷⁷

i) Limitación de la ciencia experimental, para dar paso a la filosofía.

Obviamente, no se trata de dar cuenta del origen último de ese “plus” (carácter personal) de cada ser humano. Se trata de mostrar la coherencia interna del Proceso evolutivo que *transforma* el mensaje genético de un primate en mensaje genético humano. De qué manera el principio vital de cada viviente humano no sólo da *forma* al cuerpo de cada hombre, sino que indetermina el fin, libera del automatismo. Se tratará, pues, de explicar, analizando las peculiaridades de la corporalidad humana incoadas en los primates, cómo el ser personal refuerza la emisión del mensaje genético humano penetrándolo de libertad.⁷⁸

3.4. Nuevas conjeturas

Con menos dosis de ciencia experimental y con un planteamiento de nuevo más cercano a la filosofía, encontramos tesis similares en muchos otros autores. Destaco, y casi mediante simples alusiones, tres de ellos. En primer término, un célebre pasaje de Chesterton:

Todo lo que podemos decir de la idea de representar la realidad con trazos sombreados es que no se da en ningún otro elemen-

77 LÓPEZ MORATALLA, NATALIA, *La dinámica...*, pp. 80-81.

78 LÓPEZ MORATALLA, NATALIA, *La dinámica...*, p. 81.

to de la naturaleza salvo en el hombre, y que ni siquiera podemos hablar de ello sin considerar al hombre como algo separado del resto de la naturaleza. En otras palabras, toda verdadera historia de la humanidad debería comenzar con el hombre en cuanto tal, considerado en su absoluta independencia y singularidad respecto a todo lo demás. Cómo llegó hasta allí, o cómo llegaron las demás cosas es asunto más propio de teólogos, filósofos y científicos que de historiadores. Una prueba excelente de la independencia y misteriosa singularidad que lo rodea es el impulso artístico. Esta criatura era verdaderamente diferente de todas las demás porque era creador además de criatura.⁷⁹

A continuación, algunas aportaciones del sugerente escrito de Kass titulado *The Hungry Soul*, al que ya he aludido. En primer lugar, observa:

Resulta tentador apuntar que la nobleza consista en “un crecer” por encima de o en “un trascender” nuestra animalidad a través de unos actos a los que podría denominarse como de “auto-elevación”. Como una bailarina que “desafía” la gravedad, así el comensal con donaire “desafía” la necesidad y come como si no estuviese obligado a comer. Pero no es tanto que la bailarina desafíe la gravedad cuanto que se aprovecha de ella. De la misma manera también el hombre que come con templanza y donaire se aprovecha de la necesidad animal. Hace de la necesidad virtud. El animal necesita comer y los procesos animales que se siguen al comer se convierten en material para que se manifieste y realce la forma humana.⁸⁰

79 También ahora vale la pena copiar el original: “All we can say of this notion of reproducing things in shadow or representative shape is that it exists nowhere in nature except in man; and that we cannot even talk about it without treating man as something separate from nature. In other words, every sane sort of history must begin with man as man, a thing standing absolute and alone. How he came there, or indeed how anything else came there, is a thing for theologians and philosopher and scientists and not for historians. But an excellent test case of this isolation and mystery is the matter of the impulse of art. This creature was truly different from all other creatures; because he was a creator as well as a creature”. CHESTERTON, GILBERT K., *The Everlasting Man*, Mineole: Dover Publications, 2007, p. 29; tr. cast.: *El hombre eterno*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2004, pp. 42-43.

80 KASS, LEÓN R., *The Hungry Soul...*, pp. 158-159; tr. cast., p. 255.

A continuación, sin apartarse del tema que guía su ensayo, expone el principio universal, que considero absolutamente clave:

En nosotros, todo lo debido a la animalidad es, sin embargo, distinto a lo animal en los animales, precisamente porque no somos mera o simplemente animales, incapaces de comprender la necesidad animal, incapaces de apartarse aunque sea ligeramente de un instinto fijado. La peculiar forma humana de animalidad procura un escenario en el que podemos manifestar nuestra diferencia. La “nobleza” no es tanto la trascendencia de la animalidad cuanto su conversión en una forma regulada, propiamente humana.⁸¹

Y ejemplifica:

El comer con “nobleza” hace resaltar la peculiaridad humana: la violencia que se le hace a la comida se evita o se suprime; la actitud corporal se regula; el apetito se controla en conformidad con lo razonable; los sabores se degustan; los ojos y la mente no se concentran por completo en llevar la comida a la boca y nos mantienen abiertos al mundo de nuestro alrededor; el orden y la forma presiden la mesa; la consideración para con los otros se observa estrictamente; y, en el mejor de los casos, un cierto donaire adorna todos nuestros movimientos. Realzamos la peculiaridad humana –manifestamos lo que significa estar erguido–.⁸²

Para terminar, las observaciones de Jonas, al que ya he citado en circunstancias parecidas. En un escrito consagrado a señalar las diferencias fundamentales entre el hombre y los animales inferiores, Jonas centra su atención en tres manifestaciones, que considera suficientemente significativas: las herramientas, las imágenes y los enterramientos. Y, casi al terminar, recapitula:

Voy a resumir lo que nos han enseñado las características exteriores del ser humano que hemos elegido. La *herramienta* nos dice que un ser, obligado por su necesidad de tratar la

81 KASS, LEÓN R., *The Hungry Soul...*, pp. 158-159; tr. cast., p. 255.

82 KASS, LEÓN R., *The Hungry Soul...*, pp. 158-159; tr. cast., p. 255.

materia, obedece aquí a esta necesidad de una manera mediada por artificios, condicionada por la invención y abierta a mejoras. La *imagen* nos dice que un ser –trabajando con herramientas una materia para fines no materiales– se representa para sí mismo el contenido de su percepción, lo varía y le añade nuevas formas, produciendo así un nuevo mundo de objetos representados más allá de los objetos materiales que satisfacen sus necesidades. La *tumba* nos dice que un ser, sujeto a la mortalidad, reflexiona sobre vida y muerte, se opone a lo visible y eleva su pensamiento a lo invisible, poniendo la herramienta y la imagen al servicio de ello.⁸³

De inmediato, concluye: “Estas formas elementales responden y superan de una manera únicamente humana lo que tanto para el ser humano como para el animal está dado sin más”.⁸⁴

Y explica y reafirma:

La herramienta supera la necesidad física por medio de la invención, la imagen supera la percepción sensorial por medio de la representación y la imaginación, la tumba supera la muerte inevitable por medio de la fe y la veneración. Las tres superaciones de lo inmediato son modos de la mediación y libertad que todavía hoy compartimos con los antepasados más lejanos, por lo que son eternamente válidas como diferentes coordenadas de la comprensión humana, surgidas de un mismo origen.⁸⁵

83 JONAS, HANS, “Werkzeug, Bild und Grab. Von Transanimalischen im Menschen”, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt am Main und Leipzig: Suhrkamp Taschenbuch, 1994 (Insel Verlag Frankfurt am Main und Leipzig, 1992), Erste Auflage, S. 48; tr. cast.: “Herramienta, imagen y tumba. Lo transanimal en el ser humano”, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona: Herder, 1998, p. 53.

84 JONAS, HANS, “Werkzeug, Bild und Grab...”, S. 48; tr. cast., p. 53.

85 JONAS, HANS: “Werkzeug, Bild und Grab...”, S. 48; tr. cast., pp. 53-54. De inmediato añade, contemplando la situación actual: “Werkzeuge werden aus begreiflichen Gründen wohl nirgends fehlen. Aber Bild und Grab, beides ein größerer Luxus des mit der Naturnot sich plagenden Menschentums, mögen aus verschiedenen Gründen hier und dort ausbleiben. Die Fähigkeit zu ihnen rechnen wir dennoch zur Fülle des Menschseins, und in keiner *Kultur* fehlen sie ganz. Die unsere legt heute den größten Nachdruck auf das, was im Werkzeug sich ankündigte: Technik und die ihr dienende Naturwissenschaft. Das, was dem biologischen Zweck und seiner Auslesedynamik am nächsten stand, als Zoll an den Naturzwang zuerst erschien, ihm als Behelf entgegengestellt wurde, überstrahlt neuerdings mit seinen nie geahnten und sich immer neu übertreffenden, unser ganzes äußere Dasein beherrschenden Erfolgen alles,

V. Dimorfismo corporal, dimorfismo cerebral... ¡dimorfismo personal!

1. Preámbulo filosófico

Quienes defienden y han comprendido con cierta hondura la unidad en el acto de ser personal propia de cada sujeto humano, no deberían encontrar ningún obstáculo serio para *avanzar* desde el dimorfismo físico-biológico que el cuerpo presenta a una mirada limpia y atenta *hasta*, al menos, la conclusión de que semejante dualidad-reciprocidad afecta a la persona toda, también en sus dimensiones espirituales, tanto entitativas como operativas.

Una determinada forma substancial solo puede animar un concreto tipo de materia, a la que, además, *conforma* según su propio modo y grado de ser, modo y grado que se completan y manifiestan, necesariamente, en los accidentes *propios* de la especie y del individuo. Y a la inversa: en principio, los accidentes que llamamos *propios* son el camino de acceso hacia el descubrimiento de la constitución íntima de la substancia de la que en definitiva proceden y cuya determinación intrínseca e inmediata proviene de la forma substancial.

En cuanto que la *polaridad* macho-hembra es constitutiva de la mayor parte de los mamíferos superiores, parece correcto concluir que se trata de algo que afecta a la totalidad de cada uno de los individuos así sexuados, de manera análoga a como *toca* a cada persona humana, por fuerza varón o mujer.

Análoga. Es decir, semejante y máximamente desemejante.

a) Semejante, por cuanto, en fin de cuentas, cada ser humano es animal, en el sentido clásico de esta expresión: ente corpóreo dotado de vida vegetativa y sensitiva, además de la racional, que las engloba al tiempo que las trasciende.

b) Radical y casi incomparablemente desemejante, porque en el varón y la mujer todo, absolutamente todo, es personal, y la persona se encuentra a una distancia *infinitamente infinita* del animal bruto, como me gusta decir, tras las huellas de Pascal.

En mi opinión, tales afirmaciones se ven reforzadas y sumamente ensalzadas a la luz de lo que he llamado prolongación o desarrollo de

was uns sonst unnterscheidet „von allen Wesen, die wir kennen“. Vergessen wir darüber nicht, daß die anderen transanimalischen, fortschrittsfremderen Horizonte –auch die heute verschriene Metaphysik– mit zur Ganzheit des Menschen gehören”.

los principios de la *Seinsmetaphysik*. No obstante, antes de mostrar cómo lo concibo, acudamos de nuevo a algunos datos de la ciencia contemporánea, que avalan mi postura.

2. Intermedio científico-experimental

2.1. Una modesta diferencia...

Inicialmente podría asombrarnos una aparente *coincidencia*: el que la diversidad genética genotípica entre los animales más cercanos y el hombre sea proporcionalmente muy pequeña, si se la compara con la enorme diferencia fenotípica y, no digamos, si hacemos entrar en la confrontación cuanto la misma ciencia sostiene en torno al obrar humano libre; y que, de manera paralela, también resulte proporcionalmente muy escasa la diferencia genotípica entre el varón y la mujer, sobre todo si consideramos que esa leve diversidad se manifiesta en *todas y cada una* de las células de uno y otra, en su configuración fisiológica, en el dinamismo biológico, en su psiquismo, en su propio espíritu.

Aunque se trata de verdades pacíficamente admitidas en el mundo científico, transcribo algunos textos donde se afirman de modo muy neto.

a) Sobre la relación entre los homínidos y el hombre:

Los datos conseguidos recientemente, comparando el genoma de *Homo sapiens sapiens* y el genoma de *Pan troglodytes*, indican que las diferencias genéticas entre los miembros de las dos especies no alcanzan al dos por ciento del total.⁸⁶

Ahora bien, ante el origen evolutivo de los hombres nos encontraremos con un *a priori* radicalmente distinto del resto de los vivientes: el genoma que hereda cada viviente de la especie humana es bastante similar al de los primates más cercanos en el tiempo y, sin embargo, cada ser humano no tiene sentido solo en función de la especie, sino que tiene sentido en sí mismo.⁸⁷

b) Respecto a la diferenciación genética entre varón y mujer: Más del 99 % del código genético de los varones y las mujeres

86 LÓPEZ MORATALLA, Natalia, *La dinámica...*, p. 18.

87 LÓPEZ MORATALLA, Natalia, *La dinámica...*, p. 33.

es exactamente el mismo. Entre treinta mil genes que hay en el genoma humano, la variación de menos del 1 % entre los sexos resulta pequeña. Pero esa diferencia de porcentaje influye en cualquier pequeña célula de nuestro cuerpo, desde los nervios que registran placer y sufrimiento, hasta las neuronas que transmiten percepción, pensamientos, sentimientos y emociones.⁸⁸

La cuestión se torna menos extraña cuando se conoce que los genes *diferentes* son los que hasta cierto punto *guían*, mediante un proceso epigenético, la distinción del cerebro: tanto el del hombre en comparación con los animales más cercanos cuanto el de la mujer en relación con el varón.

c) Cerebro masculino y cerebro femenino:

Por consiguiente, como veremos de inmediato –y hablando en términos generales, que es preciso “aterrizar” más tarde en el plano individual estricto–, existen claras diferencias morfológicas y funcionales entre el cerebro de las personas masculinas y el de las personas femeninas.

Esa diversidad se ha manifestado de forma extremadamente más neta gracias a los avances en los instrumentos que permiten estudiar ambos tipos de cerebros; y explica en buena parte, como también leeremos, el distinto punto de partida y el muy distinto desarrollo de las actividades de las mujeres y los varones.

Consideremos en primer término algunos de los avances metodológicos:

La nueva ciencia del cerebro ha transformado rápidamente nuestro concepto sobre las diferencias básicas neurológicas entre varones y mujeres. Antes los científicos sólo podían investigar estas diferencias estudiando los cerebros de cadáveres o los síntomas de individuos con daños cerebrales. Ahora, gracias a los avances de la genética y la tecnología de imagen del cerebro no invasiva, ha ocurrido una completa revolución en la teoría y la investigación neurocientíficas. Las nuevas herramientas, como la tomografía de emisión de positrones (PET) y las imágenes de resonancia magnética funcional (IRMf), nos permiten ahora ver dentro del cerebro humano en tiempo real, mientras

⁸⁸ BRIZENDINE, LOUANN, *The female Brain*, London/Toronto/Sydney/Auckland/Johannesburg: Bantam Books, 2007, p. 23; tr. cast.: *El cerebro femenino*, Barcelona: RBA Libros, 2008, p. 23.

resuelve problemas, produce palabras, recoge recuerdos, advierte expresiones faciales, establece confianza, se enamora, escucha cómo lloran los bebés, siente depresión, miedo y ansiedad.⁸⁹

Y, también someramente, leamos algunos de los resultados que tales estudios arrojan:

Como resultado, los científicos han documentado una sorprendente colección de diferencias cerebrales estructurales, químicas, genéticas, hormonales y funcionales entre mujeres y varones. Hemos aprendido que los varones y las mujeres tienen diferentes sensibilidades cerebrales ante el estrés y el conflicto. Utilizan distintas áreas y circuitos cerebrales para resolver los problemas, procesar el lenguaje, experimentar y almacenar la misma emoción intensa. Las mujeres pueden recordar los detalles más pequeños de sus primeras citas y sus enfrentamientos mayores, mientras que sus maridos apenas recuerdan que hayan sucedido esas cosas. La estructura y química cerebrales son las causantes de que esto sea así.⁹⁰

2.2. De enormes repercusiones

Genética y neurociencia suman, pues, sus descubrimientos de un modo insospechado hasta hace relativamente pocos años y permiten descubrir las notables diferencias cerebrales originadas por modestos cambios de genotipo.

a) Hombre y homínidos:

Los pocos genes que distinguen nuestra dotación genética de la de los chimpancés son en su mayoría los responsables de la construcción y maduración del cerebro. Esto permite proponer un escenario muy concreto a la evolución hacia el linaje de los hombres: la dirección neta del proceso evolutivo de *hominización*, que conduce en el tiempo del linaje de los grandes simios a los hombres, parece haber sido un proceso

89 BRIZENDINE, LOUANN, *The female Brain...*, pp. 26-27; tr. cast., p. 27.

90 BRIZENDINE, LOUANN, *The female Brain...*, pp. 26-27; tr. cast., p. 27.

de optimización de las funciones cerebrales. Lo peculiar de los hombres *presupone* disponer de un peculiar cerebro.⁹¹

b) Varón y mujer:

Los datos parecen indicar que, aún en el caso de malformaciones durante el desarrollo gonadal, el sexo viene determinado por los genes de la feminidad o masculinidad. Son estos los que ponen en marcha la producción diferencial de las hormonas sexuales en la vida prenatal, a las dosis que corresponden a cada sexo; y así la impregnación sexual del cerebro se produce a consecuencia de las señales hormonales.⁹²

El dimorfismo sexual se inicia, en el sentido masculino o femenino, según la dotación genética. En las primeras dieciocho semanas del desarrollo embrionario ocurre la mayor parte de la construcción de los circuitos neuronales específicos de cada sexo, dirigido por la regulación de los genes y los efectos de las hormonas sobre las áreas cerebrales.⁹³

El cerebro con que nacen las chicas es ya diferente del cerebro con el que nacen los chicos. Es el cerebro el que dicta las diferencias de conducta entre ellos. Por esto, los impulsos de los niños son tan innatos que rebrotan, una y otra vez, aunque se intente una educación *unisex*. Existen inclinaciones innatas. No existe el cerebro “unisex”; los cableados del cerebro femenino y masculino son diferentes.⁹⁴

El dimorfismo sexual del cerebro es un hecho. No hay datos que apoyen que el hombre pueda nacer con un cerebro sexualmente neutro, que después sea modelado socialmente,

91 LÓPEZ MORATALLA, NATALIA, *La dinámica...*, p. 18. Estas afirmaciones alcanzan su pleno valor a la luz de las que ahora transcribo: “El proceso evolutivo y el desarrollo embrionario siguen las mismas reglas para autoorganizarse desde lo simple a lo complejo, porque parten ambos procesos de un mismo material: el DNA”. LÓPEZ MORATALLA, NATALIA, *La dinámica...*, p. 53. “Posiblemente el conocimiento más importante de las ciencias biológicas de los últimos años es el descubrimiento de que los dos grandes procesos temporales de los seres vivos –la evolución y el desarrollo embrionario–, presentan idéntico dinamismo. Ambos procesos tienen una flecha del tiempo: transcurren de lo simple a lo complejo a través de los mismos mecanismos de cambio de la información genética, y de la regulación y retroalimentación del mensaje genético”. LÓPEZ MORATALLA, NATALIA, *La dinámica...*, p. 18.

92 LÓPEZ MORATALLA, NATALIA, *Cerebro de varón y cerebro de mujer*, Madrid: Rialp, 2007, p. 37.

93 LÓPEZ MORATALLA, NATALIA, *Cerebro de varón...*, pp. 64-65.

94 LÓPEZ MORATALLA, NATALIA, *Cerebro de varón...*, p. 65.

con independencia del sexo biológico. El cerebro se diferencia, como cerebro de varón o como cerebro de mujer, antes del nacimiento; y sobre esta base actuarán las hormonas principalmente en la infancia y pubertad, y a lo largo de la vida.⁹⁵

Cambiando de fuente y de *tono*:

El sentido común nos indica que los muchachos y las chicas se portan de modo diferente. Lo vemos cada día en casa, en los juegos y en las clases. Pero lo que la cultura no nos ha dicho es que, en realidad, es el cerebro el que dicta la diferencia de dichas conductas. Los impulsos de los niños son tan innatos, que rebotan si nosotros, los adultos, intentamos volverles hacia otra dirección. Una de mis pacientes regaló, a su hija de tres años y medio, muchos juguetes unisex, entre ellos un vistoso coche rojo de bomberos en vez de una muñeca. La madre irrumpió en la habitación de su hija una tarde y la encontró acunando al vehículo en una manta de niño, meciéndolo y diciendo: “No te preocupes, camioncito, todo irá bien”.⁹⁶

Por lo que la misma autora puede concluir:

La biología representa el fundamento de nuestras personalidades y de nuestras tendencias de comportamiento. Si en nombre del libre albedrío –y de la corrección política– intentamos refutar la influencia de la biología en el cerebro, empezaremos a combatir nuestra propia naturaleza.⁹⁷

95 LÓPEZ MORATALLA, NATALIA, *Cerebro de varón...*, pp. 106-107.

96 BRIZENDINE, LOUANN, *The female Brain...*, p. 34; tr. cast., pp. 35-36.

97 Situamos lo ya citado en su contexto inmediato: “Biology does represent the foundation of our personalities and behavioral tendencies. But if in the name of free will –and political correctness– we try to deny the influence of biology on the brain, we begin fighting our own nature. If we acknowledge our biology is influenced by other factors, including our sex hormones and their flux, we can prevent it from creating a fixed reality by which we are ruled. The brain is nothing if not a talented learning machine. Nothing is completely fixed. Biology powerfully affects but does not lock in our reality. We can alter that reality and use our intelligence and determination both to celebrate and, when necessary, to change the effects of sex hormones on brain structure, behavior, reality, creativity –and destiny”. BRIZENDINE, LOUANN: *The female Brain...*, pp. 29-30; tr. cast., p. 30.

El principio de individuación y sexuación se encuentra, por tanto, en la materia, que –en virtud del desarrollo potenciado por su propio acto de ser a través de la forma, y en continua interacción con el medio– *da origen* a una persona fenotípicamente masculina o femenina:

La mayor parte del desarrollo cerebral que determina los circuitos específicos de su sexo acontece durante las primeras dieciocho semanas del embarazo.

Hasta que tiene ocho semanas, todo cerebro fetal parece femenino; la naturaleza efectúa la determinación del género femenino por defecto. Si contando con fotografías periódicas uno se pusiera a observar un cerebro femenino y otro masculino mientras se desarrollan, podría ver que sus diagramas de circuitos se establecen conforme al proyecto diseñado tanto por los genes como por las hormonas sexuales. En la octava semana se registrará un enorme aflujo de testosterona que convertirá este cerebro unisex en masculino, matando algunas células en los centros de comunicación y haciendo crecer otras más en los centros sexuales y de agresión. Si no se produce la llegada de la testosterona, el cerebro femenino continúa creciendo sin perturbaciones. Las células del cerebro del feto de la niña desarrollarán más conexiones en los centros de comunicación y las áreas que procesan la emoción. ¿Cómo nos afecta esta bifurcación fetal en el camino? Ante todo, porque esta muchacha, por efecto de su centro de comunicación de mayor tamaño, crecerá más habladora que su hermano. En muchos contextos sociales, usará más formas de comunicación que él. Por otro lado, el proceso define nuestro destino biológico congénito, dando color al cristal a través del cual miramos el mundo y nos comprometemos con él.⁹⁸

En definitiva, el hecho de que la sexuación *afecte, derive y se manifiesta* fundamentalmente en el cerebro señala con suficiente claridad –para quien lo considera sin prejuicios– que este órgano complejísimo, sede del componente material de los sentidos internos y de la cogitativa, es el que permite la participación de la persona toda en el único acto de ser personal, que *deviene* masculino o femenino en virtud de la interacción bidireccional entre el cuerpo y el alma.

98 BRIZENDINE, LOUANN, *The female Brain...*, pp. 36-37; tr. cast., pp. 38-39.

VI. Conclusión

1. Afirmaciones básicas

Antes de concluir, y de forma también ahora sintética, querría extraer las consecuencias de cuanto llevamos visto para el tema que nos ocupa, estrechamente relacionado –según vengo repitiendo– con la individualidad y la individuación.

Como afirmación general, podría valer la que sigue, ya conocida: en la misma medida en que cualquier ente lo es menos –en que ocupa un rango inferior en la jerarquía de los existentes–, su individualidad depende más de los principios entitativos menos elevados de esas realidades.

a) Así, la individualidad de los entes artificiales y, en cierto modo, de los inertes, no solo es menor, sino que se asienta –sobre todo y casi de forma exclusiva– en la concreta porción de materia que las constituye: excepto en lo que atañe a esa diferenciación, tales realidades pueden considerarse prácticamente idénticas entre sí y, por lo mismo, intercambiables.

b) Por su parte, la identidad de las realidades vivas no personales apela principalmente a la forma sustancial, en cuanto a su modo y grado de ser, aunque también a la materia, como principio de singularización intraespecífica, singularización que, por otro lado, es muy tenue.⁹⁹

c) Los entes espirituales, por el contrario, afinan su singularidad principal y fundamentalmente en el acto de ser. En el caso de las formas puras o separadas, en cuanto que su acto de ser es recibido en y contraído por una esencia-forma, que señala de manera simultánea su caracterización específica e individual (cada individuo es

⁹⁹ En este sentido, resultan célebres los textos en que Kierkegaard contrapone, enfatizándola, la muy diferente relación que existe entre el individuo y la especie entre los animales y la originalidad absoluta de cada ser humano. Transcribo dos entre los más conocidos: “Pensar en términos de especie tiene una cierta legitimidad cuando se trata de animales –donde el individuo está al servicio de la permanencia de la especie en el tiempo–, pero no la tiene ya cuando hay espíritu, donde hay libertad, que es el reino del amor [...]. En el ámbito animal, la especie es superior al individuo: mil pájaros son más que un pájaro. En el ámbito espiritual, el individuo es más que la especie: un hombre es más que mil hombres, y es más hombre porque es más persona, porque la ‘masa’ despersonaliza”. KIERKEGAARD, SØREN, *Diario*, X2 A 426. “Hegel, como el paganismo, en el fondo hace de los hombres un género animal dotado de razón. Porque en el género animal vale siempre el principio: el singular es inferior al género. El género humano, por el contrario, tiene la característica, precisamente porque cada Singular es creado a imagen de Dios, de que el Singular es más alto que el Género”. KIERKEGAARD, SØREN: *Diario*, X-2 A 426.

su especie, por así decir). Entre los hombres, el acto de ser también es único para cada persona; no obstante, como sugerí, en su estricta singularización intervienen la materia y la forma.

Concluyendo: en la medida en que nos elevamos en la escala de los entes, el constitutivo *prioritario* de la individualidad va desplazándose desde la materia hacia el acto de ser, dando como resultado –de nuevo por expresarlo de algún modo– una singularidad cada vez más clara y pronunciada.

Y, dentro de tal contexto, no resulta extraño que la corporeidad propia de las realidades físicas superiores –las personas humanas–, sea una corporeidad sexuada, puesto que, por idénticos motivos, esta implica y supone de ordinario un grado y modo superior de individualidad; ni tampoco –justo en función de su extrema individualidad, afincada prioritariamente en su *actus essendi*– que la condición sexuada pueda a su vez ser “recibida” o “introducida” en el núcleo ontológico de la persona –el acto personal de ser– e impregnar desde él todas y cada una de sus manifestaciones: la condición sexuada se encuentra “muy cerca” del fundamento personal de la persona.

Confirmando, pues, lo que anunciaba al principio. El fundamento intrínseco último –o primero, según se enfoque– del carácter sexuado de la mujer y del varón es su acto personal de ser. Un acto que, de manera análoga al alma humana, no es “inicialmente” femenino o masculino en sí y por sí, sino que se torna tal –de manera instantánea, según un orden de naturaleza– en cuanto y por cuanto el alma humana no puede comenzar a ser sino en el cuerpo al que anima, en el que tiene origen la sexuación para el alma, para el acto de ser y, por ende –por cuanto, desde una perspectiva más radical, este es acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones–, para el compuesto en su totalidad y durante toda su existencia.

2. El “amparo” de Tomás de Aquino

El mediano conocedor de Tomás de Aquino habrá echado en falta, a lo largo de mi exposición, algunos textos fundamentales que abonan, al menos hasta cierto punto, mis tesis.

No se trata de un olvido, sino que responden al diseño de mostrar ahora, también de manera sumamente sintética, lo que en mi estudio puede atribuirse explícitamente a santo Tomás y lo que no se encuentra en él, aunque personalmente lo considere como anticipo y cimienta de lo que por mi parte agrego.

Comencemos por las afirmaciones expresas de Tomás de Aquino:
a) *El acto de ser, raíz de cualquier perfección y nobleza.* Estamos ante una de las tesis actualmente menos discutidas: en sí misma y en cuanto a su relevancia en el pensamiento metafísico de Tomás de Aquino. Aduciré tres textos fundamentales, que no considero necesario glosar.

El primero y más básico compone una caracterización expresa, y relativamente completa, del acto de ser:

Lo que denomino *ser* es *lo perfectísimo* [*perfectissimum*] entre todo. Y esto resulta patente porque el acto es siempre más perfecto que la potencia y ninguna realidad determinada es ni es concebida en acto sino en virtud de su ser. Y así, la humanidad o la índole del fuego puede considerarse como existiendo en la potencia de la materia, o en la virtud del agente o también en el entendimiento: pero lo que tiene ser se constituye como existente en acto. De donde se infiere que lo que llamo *ser* es la actualidad de todos los actos y por tanto, la perfección de todas las perfecciones. Por lo que no debe entenderse que al ser se le añade algo que sea más formal [o actual o perfecto] que él y que lo determine como el acto a la potencia: pues semejante realidad es distinta por esencia de aquella a la que se añade para determinarla. Pero al ser no puede añadirse nada que sea extraño a él, ya que solo el no ser es ajeno al ser, y el no ser no puede ser ni forma ni materia. En consecuencia, el ser no es determinado por otro como la potencia por el acto, sino más bien como el acto por su potencia. Pues también en la definición de las formas se incluyen las materias que les corresponden, como cuando se dice que el alma es la forma de un cuerpo físico orgánico. Y de manera similar, este ser se distingue de aquel otro ser, en cuanto corresponde a esta o aquella naturaleza. Y por tal razón afirma Dionisio que, aunque los vivientes son más nobles que los meros existentes [sin vida], no obstante el ser es más noble que el vivir: pues los vivientes no solo tienen la vida, sino que, junto con ella, gozan también del [simple] ser.¹⁰⁰

100 "Hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Qualibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis,

El segundo parte de Dios e implica expresamente la dignidad humana:

Aunque las realidades que existen y viven son más perfectas que las que simplemente son, no obstante Dios, que no es algo distinto que su ser, es un ser universalmente perfecto. Y llamo universalmente perfecto a aquel a quien no le falta ningún tipo de nobleza.

Pues toda la nobleza de cualquier realidad deriva de su ser: y ninguna nobleza tendría el hombre a causa de su sabiduría si por ella no fuera sabio, cosa que también sucede con las restantes perfecciones. Pues según el modo como algo posee el ser, así es el rango y tipo de su nobleza, ya que cada realidad es más o menos noble según su ser es contraído a un grado mayor o menor. Por consiguiente, si existe algo a quien corresponde toda la virtud del ser, no le puede faltar ninguna nobleza [o perfección] que cualquier otra cosa pudiera tener. Pero a aquella realidad idéntica a su ser le compete el ser en todo su vigor [...]. Luego Dios, que, según se probó, es su ser, goza del ser según toda la pujanza del ser en cuanto tal. Y, por consiguiente, no puede carecer de ninguna nobleza propia de otra realidad.¹⁰¹

aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse aliquid addatur quod sit eo formaliter, ipsum determinans, sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici. Et per hunc modum hoc esse ab illo esse distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae. Et per hoc dicit Dionysius quod licet viventia sint nobiliora quam existantia, tamen esse est nobilior quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse". TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 7, a. 2 ad 9.

101 "Licet autem ea quae sunt et vivunt, perfectiora sint quam ea quae tantum sunt, Deus tamen qui non est aliud quam suum esse, est universaliter ens perfectum. Et dico universaliter perfectum, cui non deest alicuius generis nobilitas.

Omnis autem nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitatum deesse potest quae alicui rei conveniat. Sed rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem: sicut, si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset; nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deest ex defectu recipientis albedinem, quae eam secundum

El tercero y último expone sumariamente la condición del acto de ser participado:

El ser tomado sin más, en cuanto incluye en sí toda la perfección de ser, supera a la vida y a todas las perfecciones que se siguen de ella; pues el ser en cuanto tal preincluye en sí todo lo que de él se deriva. Y a ello se refiere Dionisio. Pero cuando el ser se considera según que es participado en esto o aquello, que no encierra en sí toda la perfección de ser, sino que goza de un ser imperfecto, como lo es el de cualquier criatura, entonces parece claro que ese ser, cuando se le añade otra perfección, asciende de rango. Por lo que [refiriéndose al ser así entendido] Dionisio sostiene también que los vivientes son mejores que los [simples] existentes, y que las realidades capaces de entender lo son más que los simples vivientes.¹⁰²

b) *La peculiarísima constitución de la persona humana.* También en este caso la tesis es pacíficamente admitida, aunque difieran mucho los modos de interpretarla y, más aún, el alcance que se atribuye a la misma o las consecuencias que de ella se derivan.

En resumen, podría condensarse diciendo que, mientras las demás realidades materiales tienen el ser en la conjunción de materia-y-forma, al alma humana recibe el ser en sí misma y, al participarlo al cuerpo al que anima, lo eleva a su propio nivel: de ahí que no resulte intrínsecamente afectada por la materia, al contrario que las realidades inferiores.

En este caso, el texto más claro es probablemente el que sigue:

... ipsa anima habet esse subsistens [...], et corpus trahitur ad esse eius: entre todas las formas substanciales que comunican con

modum suum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur, qui est suum esse, ut supra probatum est, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse. Non potest ergo carere aliqua nobilitate quae alicui rei conveniat". TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, I, c. 28, nn. 259-260.

102 "Esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeeminet vitae et omnibus subsequentibus: sic enim ipsum esse praehabet in se omnia subsequentia. Et hoc modo Dionysius loquitur. Sed si consideretur ipsum esse prout participatur in hac re vel in illa, quae non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creaturae; sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde et Dionysius ibidem dicit quod viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus". TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I-II, q. 2, a. 5 ad 2).

la materia, solo el alma humana posee un ser subsistente, y el cuerpo es elevado hasta el interior de semejante acto de ser.¹⁰³

Y, a nuestros efectos, podría ser completado por este otro:

Como el alma humana es la que más potencia [pasiva] tiene entre las sustancias espirituales, también se encuentra más próxima que ninguna de ellas a las realidades materiales, hasta el punto de que hace participar a la realidad material *de su propio acto de ser*. Así, de esta alma y este cuerpo resulta *un solo acto de ser* en un único compuesto, aunque dicho acto de ser, por pertenecer al alma, *no depende del cuerpo*.¹⁰⁴

3. Con y desde Tomás de Aquino

A la luz de cuanto hemos visto, conviene examinar de nuevo lo que antes expuse respecto al *principio u origen* de la individuación y al *fundamento* de esta y de la individualidad. Advertiremos, entonces, que la situación del hombre es muy distinta a la de todas las realidades inferiores a él.

Lo expongo de manera un tanto figurada, para hacerlo más inteligible. En su momento, advertimos una especie de doble “sentido” en la constitución de un ente corpóreo singular (o de la *individualidad* de un ente corpóreo): el primero podría denominarse esencial o *formal*, por cuanto bascula todo él en torno a la forma substancial; mientras que el segundo y definitivo habrá que considerarlo *real*, en el sentido más fuerte de este término, por tener su punto de partida y su fundamento permanente en el acto de ser, origen de toda la realidad del compuesto.

a) *El plano formal*. Ante todo, como apunté, la materia *signata quantitate* determina o contrae a la forma substancial y esta, así contraída, limita por su parte al acto de ser.

b) *El dominio real*. En segundo término, aunque con clara prioridad según el orden de naturaleza, el acto de ser así individualizado confiere la individualidad *real* a su propio sujeto o substancia, con todos los accidentes que de ella dimanen y en ella inhieran mientras persista el ente en cuestión.

103 TOMÁS DE AQUINO, *De spirit. creat.*, q. un., a. 2 ad 8.

104 TOMÁS DE AQUINO: *De ente et essentia*, c. 5.

Y aquí es donde se establece una diferencia abismal entre la persona humana y el resto de las realidades físicas. Porque el ser de las demás realidades corpóreas, vivas o inertes, se encuentra íntimamente afectado por la materia y no trasciende, por tanto, los límites de lo intrínsecamente material. Al contrario, el acto de ser del hombre es (creado y) recibido directamente en el alma, sin duda individualizada, y se encuentra determinado por ella, situándose así en el nivel del espíritu, que es entonces el nivel *real* de la entera persona humana, con todos los principios que la integran a lo largo de su entera existencia. De esta suerte, todo en la persona humana es (entitativamente, y puede llegar a ser, operativamente) *personal*.

La dignidad y la eminente singularidad de la persona impregnan, entonces, o pueden impregnar, cuanto es y cuanto hace cada mujer y cada varón.

Hasta aquí Tomás de Aquino, tal como lo entienden los que considero sus mejores intérpretes.

A lo que simplemente añado: si la sexualidad acompaña a la persona humana del mismo modo que la dignidad y la singularidad (y esto es lo que he pretendido sugerir en el cuerpo de mi escrito), la condición femenina o masculina correrá pareja a esos atributos estrictamente personales y tendrá el mismo y único fundamento intrínseco: el acto personal de ser.

Bibliografía

- BASTI, GIANFRANCO, *Filosofía dell'uomo*, Bologna: ESD, 1995.
- BENEDICTO XVI, Littera Encyclica *Deus Caritas est*. AAS 98, 25-XII-2005.
- BERTI, ENRICO: *Struttura e significato della "Metafisica" di Aristotele*, Roma: EDUSC, 2006; 2ª ed. 2008.
- BRIZENDINE, LOUANN, *The female Brain*, London/Toronto/Sydney/Auckland/Johannesburg: Bantam Books, 2007, p. 23; tr. cast.: *El cerebro femenino*, Barcelona: RBA Libros.
- BROCK, STEPHEN L., *Action and conduct: Thomas Aquinas and the Theory of Action*, Edinburg: T&T Clark, 1998; tr. cast.: *Acción y conducta: Tomás de Aquino y la teoría de la acción*, Barcelona: Herder, 2000.
- CAFFARRA, CARLO, *Creati per amare*, Siena: Cantagalli.
- CAFFARRA, CARLO, *Etica generale della sessualità*, Milano: Ares, 1992.
- CAFFARRA, CARLO, *L'amore insediato*, Siena: Cantagalli. 2008.
- CARDONA, CARLOS, *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona: EUNSA, 1987.
- CARDONA, CARLOS, "Presentación"; CAFFARRA, CARLO, *Ética general de la sexualidad*, Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias, 1995.
- CARDONA, CARLOS, *Olvido y memoria del ser*, Pamplona: EUNSA, 1997.
- CASTILLA DE CORTÁZAR, BLANCA, *Persona femenina: Persona masculina*, Madrid: Rialp, 2ª ed., 2004.
- CASTILLA DE CORTÁZAR, BLANCA, *¿Fue creado el varón antes que la mujer?*, Madrid: Rialp, 2005.
- CHESTERTON, GILBERT K., *The Everlasting Man*, Mineole: Dover Publications, 2007, p. 29; tr. cast.: *El hombre eterno*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2004.
- EMEN, YVES, *La sexualité selon Jean-Paul II*, Paris: Presses de la Renaissance, 2004. Traducción castellana: *La sexualidad según Juan Pablo II*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 4ª ed., 2007 [1ª ed., 2005].
- FABRO, CORNELIO, *La nozione metafisica di partecipazione*, Torino: Società Editrice Internazionale, 3ª ed., 1963.
- FOREST, AIMÉ, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris: J. Vrin, 1931.
- GILSON, ÉTIENNE, "Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme au début du XVIe siècle"; dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1962.
- GILSON, ÉTIENNE, "Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être"; dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1973.

- GILSON, ÉTIENNE, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 12^e ed., 1948; tr. cast.: *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid: Rialp, 1981.
- GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creó: Catechesi sull'amore umano*, Roma: Città Nuova Editrice, Libreria Editrice Vaticana, 21^a ed., 1987.
- GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma: Città Nuova Editrice, 1985. Traducción castellana: *Hombre y mujer los creó: Catequesis sobre el amor humano*, Madrid: Cristiandad, 2^a ed. 2010 [1^a ed., 2000].
- GUARDINI, ROMANO, *Welt und Person: Versuche zur christlichen Lehre von Menschen*, Würzburg: Werkbund-Verlag, Fünfte Auflage, 1962 (Erste Auflage, 1952); tr. cast.: *Mundo y persona*, Madrid: Encuentro, 2000.
- JONAS, HANS, "Werkzeug, Bild und Grab. Von Transanimalischen im Menschen", *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt am Main und Leipzig: Suhrkamp Taschenbuch, 1994 (Insel Verlag Frankfurt am Main und Leipzig, 1992), Erste Auflage, S. 48; tr. cast.: "Herramienta, imagen y tumba. Lo transanimal en el ser humano", *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona: Herder.
- JONAS, HANS, *Das Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt am Main und Leipzig: Suhrkamp, 1997; tr. cast.: *El principio vida: Hacia una biología filosófica de la vida*, Madrid: Trotta, 2000.
- JUAN PABLO II, *Adhortatio Apostolica Familiaris consortio*. AAS 74, 22-XI-1981.
- JUAN PABLO II, "Mensaje del Sínodo a las familias", 26-X-1980; en *Juan Pablo II a las familias*, Pamplona: EUNSA, 5^a ed., 1982.
- JUAN PABLO II, *Discurso del 17-IX-83*.
- JUAN PABLO II, *Uomo e donna lo creò: Catechesi sull'amore umano*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2^a ed., 1987.
- KASS, LEÓN R., *The Hungry Soul: Eating and the Perfecting of Our Natures*. With a new Foreword, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1999 (1st ed., 1994); tr. cast.: *El alma hambrienta: La comida y el perfeccionamiento de nuestra naturaleza*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2005.
- KIERKEGAARD, SØREN, *Diario*.
- LIVI, ANTONIO, *Tommaso d'Aquino: Il futuro del pensiero cristiano*, Milano: Mondadori, 1997.
- LÓPEZ MORATALLA, NATALIA, *Cerebro de varón y cerebro de mujer*, Madrid: Rialp, 2007.

- LÓPEZ MORATALLA, NATALIA, *La dinámica de la evolución humana: Más con menos*, Pamplona: EUNSA, 2007.
- LÓPEZ MORATALLA, NATALIA, *Repensar la ciencia*, Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2006.
- LÓPEZ MORATALLA, NATALIA; IRABURU ELIZALDE, MARÍA J., *Los quince primeros días de una vida humana*. Pamplona: EUNSA, 2004.
- MELENDO, TOMÁS, *Metafísica de lo concreto*, Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2ª ed., corregida y muy aumentada, 2009.
- MELENDO, TOMÁS, *Metafísica de lo concreto: Sobre las relaciones entre filosofía y vida... y una pizca de logoterapia*, Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2009.
- MONDIN, BATTISTA, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologna: Ed. Studio Domenicano, 1991, p. 387.
- PIEPER, JOSEF, *Was heißt Philosophieren?*; in *Werke in acht Bänden: Band 3: Schriften zum Philosophiebegriff*, Herausgegeben von Berthold Wald, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004; tr. cast.: "¿Qué significa filosofar?"; en *El ocio y la vida intelectual*, Madrid: Rialp, 8ª ed., 2003.
- PORTA, MARCO, *La metafísica sapienziale di Carlos Cardona: Il rapporto tra esistenza, metafísica, etica e fede*, Roma: Edizioni Università della Santa Croce, 2002.
- POSSENTI, VITTORIO, *Filosofía e rivelazione*, Roma: Città Nuova, 2ª ed., 2000.
- PRIETO SOLANA, JUAN C., *Hacia una ética de la corporeidad humana: Verdad y "ethos" del cuerpo humano a la luz de las catequesis de Juan Pablo II "Hombre y mujer lo creó"*, Murcia: Fundación Universitaria San Antonio, 2004.
- SÁNCHEZ SORONDO, MARCELO, "Per una metafísica abierta alla Trascendenza"; in *Grande Enciclopedia Epistemologica*, noviembre-diciembre, 1998.
- SEMEN, YVES, *La spiritualité conjugale selon Jean-Paul II*. Paris: Presses de la Renaissance, 2010. Traducción castellana: *La espiritualidad conyugal según Juan Pablo II*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2011.
- CASTILLA CORTÁZAR, BLANCA, *Persona y género: Ser varón y ser mujer*, Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 1997.