



COEXISTENCIA E ÍNDOLE FAMILIAR DE LA PERSONA

Blanca Castilla de Cortázar

Doctora de Filosofía y Teología. Profesora Titular de Antropología
Miembro de Número de la Real Academia de Doctores de España

ÍNDICE:

1. Índole familiar de la persona
2. El ser humano como ser social
3. La persona como co-existencia
4. Padre, madre, hijo, nombres de persona
5. La persona humana es algo más que hijo
6. Más allá de Polo: el misterio de la relación esponsal
7. Rebatiendo estereotipos ancestrales
8. Concluyendo

Expondré a continuación esta cuestión en torno al pensamiento de Leonardo Polo, a quien reconozco como uno de mis maestros. Tuve muchas ocasiones de conversar con él y de consultarle dudas y ¡cuántas veces encontré en él las respuestas que no hablaba en ningún libro! Su gran apertura mental y su humildad intelectual le convertían en un interlocutor respetuoso que siempre abría horizontes. Tomaré como punto de partida un excelente texto del autor, titulado: *el hombre como hijo*, publicado, en un volumen sobre Metafísica de la Familia, del que también soy coautora^[68].

Los primeros epígrafes de este trabajo se plantean como una breve pero necesaria pista de despegue, en la que tras el planteamiento inicial repaso primero las principales concepciones respecto a la relación hombre-sociedad y expongo después algunas características de la co-existencia, en tanto que fundamentan su engarce con la familia. En tercer lugar, parto de la principal tesis que Polo expone en el artículo citado, moviéndome en un terreno conocido para los estudiosos de Polo. En cuarto lugar planteo que la persona es algo más que hijo, desarrollando una tesis que en mi

opinión está latente en don Leonardo aunque no la haya terminado de desarrollar. Aunque puede no ser compartida mantendré, como digo, que hay indicios claros de ella en la obra poliana. Y en quinto el título del epígrafe reza: “Más allá de Polo”. Ahí abordo una cuestión no tratada por el maestro y respecto a ella deseo contar una breve conversación que tuve con él. Era la década de los 90 cuando en el marco europeo y norteamericano estaba ya en auge lo que luego se ha venido a denominar “ideología de género”, que como primer paso cuestiona la importancia y el significado de la diferencia entre varón mujer, fundamental entre otras cosas para la constitución matrimonial que da lugar a una nueva familia. En este contexto le dije a don Leonardo que sabía que estaba desarrollando una antropología dual y le sugerí que abordara esta dualidad, que es originaria e inapelable, cada vez más crucial, y que si lo hacía las generaciones posteriores se lo agradecerían. Contestó que eso no lo había pensado y que ya no le daba tiempo y tras enumerar algunos de sus trabajos pendientes concluyó: “Eso, hágalo Ud.”.

Y ante la premura de la cuestión no me quedó más remedio que intentarlo. Partiendo de Polo estudié varios autores, en especial a Karol Wojtyla, que sí había pensado la cuestión. A medida que avanzaba veía que el pensamiento de Wojtyla encontraba fundamentación en la obra de Polo, desplegándose a su vez en un *in crescendo* que iba mucho más allá. Así formulé mi propia propuesta. Quizá no sea acertada, en cualquier caso puede que no sea poliana, porque él no lo dijo, pero considero que sí es poliana en algún aspecto: he seguido sus pasos y he actuado como él quería que hicieran sus discípulos, pensando con libertad a partir de las bases que él había sentado. Por tanto, las tesis que expondré, son polianas y wojtylianas conjuntamente. Me encuentro pues, como a hombros de gigantes, pues sin al menos ellos dos no hubiera podido formular lo que he escrito.

1. *Índole familiar de la persona*

Siguiendo su modo realista de plantear las cuestiones, fundado en un método descriptivo, el primer acercamiento a la índole familiar de la persona, es presentado por Leonardo Polo partiendo de la corporeidad. Fue Max Scheler quien propuso que la antropología debía partir del cuerpo por ser su dimensión visible e incontestable – superando así viejos espiritualismos racionalistas-, para acceder desde él a sus dimensiones más profundas. Como es sabido, su propuesta es partir del mundo de la vida para, a través de ella, llegar al mundo del espíritu, verdadera dimensión en la que el hombre se diferencia de los animales. Considera que el trasfondo último de lo real está constituido por los dos elementos básicos del cosmos: la *vitalidad* y la *espiritualidad*, y el hombre participa de ambos. Por participar del espíritu el hombre es *persona*, puesto que posee «el centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito»^[69]. En la corporeidad como punto de partida se sitúa

también la antropología de Karol Wojtyła, en su magna obra sobre la teología del cuerpo^[70].

En esta línea Polo parte del carácter sistémico del cuerpo humano. Su condición de bípedo, que le distingue de los animales, es correlativa con tener manos, columna vertebral, rostro o una gran masa cerebral con el correspondiente fuerte crecimiento del sistema nervioso. Todas estas características le llevan directamente a la familia. En sus palabras: «No conviene pasar rápidamente por encima de estos aspectos. Hay que darse cuenta del carácter sistémico del hombre. No se entiende el cerebro humano sin las manos, ni las manos sin el rostro, sin la forma del cráneo y de la columna vertebral. Esto son sólo unos cuantos rasgos, a los que conviene añadir muchos más: todos ellos hacen posible la familia, y al revés. Considerados en profundidad, el carácter sistémico de tales rasgos no es sólo de orden individual. Hay una serie de rasgos vinculados que hacen que el hombre sea naturalmente familiar y que sin la familia no sea posible la hominización»^[71].

Desde este presupuesto Polo va analizando algunas características de la hominización en las que se pone de manifiesto que «la familia surge con el hombre y el hombre con la familia»^[72]: se trata de una constatación antropológica. Las manos y los brazos, por ejemplo, posibilitan no sólo el trabajo sino el aprovisionamiento de alimentos, cosa que no hacen otros cuadrúpedos. La familia se presenta también como una realidad sistémica. Así, la evidencia de que el ser humano tarda muchos años en ser viable –por nacer biológicamente prematuro–, explica otros aspectos de la realidad familiar como la estabilidad del vínculo matrimonial.

De ahí una primera conclusión: el hombre es un ser familiar por naturaleza^[73], de la que se deriva otra segunda: el hombre es también culturalmente familiar, entre otras cosas porque hay razones morales que se unen con la biología, en razón de su carácter sistémico. Así afirma: «En la evolución el hecho diferencial humano es la familia. Pero la familia no es un mero hecho, sino una correlación de factores. Sin la familia la historia no es posible, ni las tradiciones y tipificaciones humanas, ni las formas sociales suprafamiliares, ni la diferenciación del trabajo (...) toda una constelación de factores que se reclaman mutuamente. Ninguno de ellos tiene sentido sin los demás»^[74].

Como conclusión afirma que «la consideración de la estructura anatómica del hombre permite advertir que es un ser familiar. La familia es una unidad suficientemente firme para constituir lo que se llama una *institución*»^[75], que dará lugar posteriormente a la sociedad, y a otras instituciones diferentes a la familia ya que el hombre también es naturalmente social más allá de la familia.

Este punto de partida poliano de la índole familiar de la persona es muy pertinente, teniendo en cuenta la profunda unidad del ser humano. Si, como veremos, lo más radical del hombre es ser persona, ese núcleo interior se manifiesta en sus dimensiones más visibles, es decir en su naturaleza corpórea y psíquica, que a su vez es intrínsecamente cultural.

Pero antes de continuar destaquemos una afirmación taxativa que hace Polo al distinguir la dimensión social de la familia respecto a la sociedad civil. En su exposición lo que da consistencia a la unidad social es la valoración y un sistema normativo ético, sin el cual la sociedad se desintegra. La ética, igual que la valoración es intrínseca al hombre. Sin embargo, «la familia es ética sin que de ella se desprenda un sistema valorativo; ella misma es intrínsecamente valorante. La valoración del hijo se incluye en el amor que la madre le tiene. ¿Es esto un valor ético? Es algo más, también fundamental respecto de la ética, pero tan inherente al hombre que sólo se pierde si se desnaturaliza. Es natural que la madre ame al hijo; no hace falta una valoración inventada; la valoración (familiar) es el mismo hilo de la relación», para terminar concluyendo que «la familia es de orden ontológico; la sociedad civil es ética»^[76].

En coherencia con ese nivel ontológico en el que Polo sitúa a la familia, se desprenden diversas afirmaciones en su diferenciación respecto de la sociedad civil. Destaquemos las siguientes: «La familia es un sistema suficientemente consistente (...) porque se basa en unos radicales muy fuertes, innatos. (...) La sociedad familiar tiene suficiente coherencia (...) Es una institución o sistema de relaciones humanas suficientemente fundado. Sería absurdo desconocerlo, porque una gran cantidad de características humanas son inseparables de la familia^[77]. (...) Repito que la familia es consistente *a priori*; la sociedad civil no lo es»^[78].

En el contexto de la tesis que se va a mantener en este trabajo, la distinción entre el orden en el que se sitúa a la familia y en el que se sitúa a la sociedad civil es importante. Esta última se constituye a través de la valoración y de la ética, es decir, a través de la acción. La sociedad civil se funda en la familia, que está en otro orden más profundo que en de la acción, en un orden ontológico, en el orden del ser, por tanto, más allá de la acción.

2. El ser humano como ser social

De Aristóteles aprendimos que el hombre es social por naturaleza. Siglos después el pensamiento humano descubrió que el hombre era algo más que un individuo de una especie: de ahí que la noción de persona –descubierta en el s. IV de nuestra era, en ámbitos teológicos-, se aplicó pronto al hombre para manifestar que la persona es lo más noble de la Naturaleza^[79]. Sin embargo, es conocido el tortuoso *iter* de esta noción que, descrita como «*subsistente relacional*»^[80] al aplicarla a Dios, en la célebre definición de Boecio^[81] pierde ambas características: la subsistencia y la relacionalidad, a la par que la analogía entre la persona humana y la divina, cuestión imprescindible para desarrollar la doctrina revelada de la imagen de Dios en el ser humano.

Tras la recuperación para la persona del nivel transcendental –del *esse*-, y en parte la analogía, en la descripción que hiciera Tomás de Aquino como “subsistente espiritual”^[82], los estériles debates de la Escolástica tardía, que buscaban en constitutivo “formal” de la persona, terminaron por esterilizar dicha noción. De hecho

dejó de ser utilizada para sustituirla por la de individuo, a la vez que el término naturaleza entraba en crisis frente al de libertad. Sobre la noción de individuo libre – solo frente al Estado- se fundamentará la teoría de la sociedad como un pacto y la teoría política de la modernidad, que oscila irremediabilmente entre individualismos o colectivismos. Polo constata: «El ser humano no es un individuo –un indiviso-, sino una realidad sumamente compleja, que requiere una averiguación de sus entresijos, esto es de la conexión de sus facultades, las cuales pueden ajustarse o irse desajustando (...), lo que ocurre siempre que el hombre reduce el ámbito de sus intereses, reducción inevitable en el aislamiento que comporta pretender vivir como mero individuo, que sólo mantiene relaciones de intercambio de medios con los demás»^[83]

Tras los atropellos a la dignidad personal que supusieron las dos guerras mundiales, en el s. XX se produjo una eclosión de estudios para retornar a la persona, en búsqueda de la radical dignidad de la misma. Sin embargo, los filósofos de corte más metafísico, han considerado que los personalistas carecen de una fundamentación sólida para las experiencias humanas que describen fenomenológicamente. No es este, sin embargo, el caso del filósofo que hoy nos ocupa. No es el único que ha buscado y encontrado una sólida fundamentación de la persona en el ser. Habría que nombrar aquí entre otros al menos a Karol Wojtyła y anteriormente a Xavier Zubiri. Y digamos ya que estos autores pensaban el ser no de un modo abstracto ni monolítico, sino como un ser abierto, que ya desde Heidegger comenzó a describirse como ser-con^[84]. Así, por ejemplo, Buber, Marcel, Lévinas o Zubiri. A título de ejemplo citaré un breve texto de Zubiri: «Existir es existir 'con' -con cosas, con otros, con nosotros mismos-. Este 'con' pertenece al ser mismo del hombre: no es un añadido suyo. En la existencia humana, todo lo demás va envuelto en esta peculiar forma del 'con'»^[85].

Desde esta óptica obtenemos, más allá del viejo Aristóteles, una primera conclusión clarificadora: el ser humano es social no sólo por naturaleza, que lo es, sino más profundamente es social por ser persona, porque como no se cansó de repetir don Leonardo una persona no puede ser sola, sino que desde sí misma dice al menos otra. Lo cierto es que la persona es mucho más que un individuo. Tras un concienzudo estudio histórico, Zubiri constata que fue en el medioevo cuando se alcanzaron los mejores logros en torno a la persona, más tarde malogrados, que resume diciendo que «en la articulación entre *intimidad*, *originación* y *comunicación* estriba la estructura metafísica última del ser» personal^[86]. Es en estos parámetros, como veremos, donde se puede descubrir la radicalidad de la índole familiar de la persona.

3. La persona como co-existencia

La antropología de Polo, que él califica de trascendental, parte del redescubrimiento de la distinción tomista, como dos co-principios diferentes, aunque inseparables de cada ente, esencia y acto de ser. Tras una ampliación de la ontología, que «distingue la metafísica de la antropología en el plano trascendental» –es decir entre el acto de ser

del Cosmos y el acto de ser del hombre, pues «el ser del hombre no es el ser del que se ocupa la metafísica (...) que no incluye la libertad»^[87], Polo aplica esta diferencia a la antropología, para llegar a la convicción de que la persona, en cuanto distinta de la composición psicosomática humana transmitida por los padres, es justamente el acto de ser, dado por Dios a cada hombre, que le constituye como un don, incluso para sí mismo.

En esta línea, Leonardo Polo va a integrar en una sola noción *-co-existencia-*, los dos aspectos intrínsecos e inseparables de la persona, recogidos en la descripción medieval de la persona como “subsistencia relacional”. Por una parte la persona tiene valor propio –en cierto modo absoluto-, por estar anclada en el ser o nivel transcendental y por otra le es constitutiva una apertura relacional. Estas dos dimensiones que han recibido distintos nombres (“momento de la soledad” y el “momento de la comunión” las denomina Karol Wojtyla, en su análisis de Génesis 2) describen la estructura dual de la intimidad de la persona humana que culminará en el desarrollo de Wojtyla en la “unidad de los dos”, creados no sólo para vivir uno junto al otro, sino para vivir uno “para” el otro, en mutua reciprocidad y responsabilidad.

Esas dos dimensiones de la persona (que pertenecen al acto de ser humano) a las que venimos refiriéndonos no se pueden separar, ni son momentos temporales (como tampoco lo son esencia y acto de ser). Estructuran, decíamos, la intimidad personal como co-existencia, pues desde su existencia misma cada uno ya está ontológicamente abierto a otro: ese es el significado del “co”. Por esta razón señala Polo que coexistencia no significa que uno primero sea uno mismo y después se relacione con otros; coexistencia significa que la persona es de índole dialógica, no monológica. La persona está abierta radicalmente a otras y, en definitiva, está abierta a un Dios personal. De aquí que la intersubjetividad sea originaria, primordial, indeducible; ninguna persona es la que es, ella sola, originaria y constitutivamente es co-existente, abierta y por tanto dual. En palabras de Polo: «A diferencia de lo que pensaba Platón, la díada tiene valor transcendental, y como tal es una ganancia: es superior al *mónon*. El monismo es un lastre de la metafísica que en antropología es preciso controlar. Sólo entonces se puede empezar la antropología transcendental. Coexistencia implica dualidad. Si se admite el prestigio del ser único, desde el monismo, la dualidad es imperfección. Y hay que derivarla del *mónon*. Para Plotino la pluralidad es algo así como la descompresión, o disipación, del uno»^[88].

Leonardo Polo describe que no se trata simplemente de que seamos muchos, sino que una persona sola es «un absurdo total»^[89]; no una contradicción, sino un imposible. «Una persona única sería una desgracia absoluta»^[90], porque no tendría con quien comunicarse, ni a quien darse^[91], a quien destinarse. En efecto, «no tiene sentido una persona única. Las personas son irreductibles; pero la irreductibilidad de la persona (...) no es aislante»^[92], razón por la que defiende que la persona es ontológicamente *co-existencia*^[93]. El acto de ser del hombre no es meramente ser, sino SER-CON o mejor, un “ser-para” en la elaboración de Lévinas^[94], de modo que la

apertura relacional se enclava en el mismo acto de SER personal. Por tanto, nunca, ni siquiera al inicio de la Creación hubo una única persona sola. Según la exégesis actual el 'Adam solitario de Génesis 2 es un genérico. El hombre concreto siempre y desde el principio fue sexuado y dual: varón y mujer, como se relata en el primer pasaje de la creación (Génesis 1, 26-27). La antropología constata en esta línea que una persona siempre requiere pluralidad de personas, al menos otra.

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

4. Padre, madre, hijo, nombres de persona

Adentrándonos más en el carácter familiar, el primer acercamiento poliano desde la persona es la filiación. La filiación configura la identidad personal, por ello, es una característica que incide directamente en la persona. La filiación es un tipo de apertura que indica relación de origen. Esto señala otra diferencia importante entre la noción de individuo y la persona, pues ésta al decir desde sí misma relación de origen en ella se integran indisolublemente persona y sociedad, persona y familia. No es necesario, por tanto, un pacto posterior y voluntario para constituir la sociedad. La persona nace, no existe la autogeneración, en el seno de una familia, que es la sociedad nuclear.

La lectura atenta del artículo de Polo, al que nos referíamos al principio, constata que cuando él habla de filiación se refiere *in recto* a la filiación divina y, esto, por convicción filosófica, porque siendo la persona el acto de ser único e irrepetible, ese don procede directamente de Dios. Estas son sus palabras: «No es la paternidad humana la primaria, sino la paternidad creadora de Dios. Según esa paternidad, el primer hombre es primordialmente hijo, como se ve en la genealogía de Jesús según san Lucas, que termina en Adán, el cual proviene de Dios (Lc, 3,34). La paternidad del hombre en su sentido más alto corresponde a Dios. Ello comporta, como es claro, que el hombre no es completo hijo de sus padres o que no lo es en todas sus dimensiones, En cualquier hombre su propio carácter espiritual no viene de sus padres humanos sino de Dios»^[95].

Somos también hijos de nuestros padres, pero nuestro ser personal no es dado por ellos: los padres transmiten la naturaleza, pero el ser humano es mucho más que un individuo de una especie: esa naturaleza psicosomática que cada uno somos, es poseída por un "alguien" personal, que los padres tienen que descubrir porque no saben quién es. El discurso poliano en este sentido es tremendamente esclarecedor.

Ahora bien, ¿en qué sentido y cómo somos hijos de nuestros padres? O dicho de otra manera, ¿en qué consiste la paternidad y la maternidad humana y qué relación tienen con la persona del hijo engendrado por ellos? Cuando una madre da a luz un

hijo ¿es madre sólo de su cuerpo y de su psique? No. Aunque la persona no proceda de ella ni del padre, ellos son padres de la persona que nace. Y el ejemplo más claro y evidente es el de la maternidad divina de María.

De ahí que Polo afirme que «“padre”, “madre”, “hijo” son nombres de persona (...) Si bien la persona humana no es trinitaria. Cabe llamarla dual (...) La dualidad transcendental es amar-aceptar (...) el tercer miembro de la estructura donal -el don, el amor- no es un transcendental de la persona humana»^[96].

Una primera consecuencia de lo dicho es que padre o madre son nombre de persona, porque la paternidad y la maternidad humana, aunque no sean el origen de la nueva persona, su hijo, dicen directa relación a su persona. En este sentido permítanme traer a colación un texto de la carta a las familias de Juan Pablo II. Allí, apoyándose en Ef 3, 14-15 expone que «a la luz del Nuevo Testamento es posible descubrir que *el modelo originario de la familia hay que buscarlo en Dios mismo*, en el misterio trinitario de su vida. El “Nosotros” divino constituye el modelo eterno del “nosotros humano”; ante todo, de aquel “nosotros” que está formado por el varón y la mujer, creados a imagen y semejanza divina»^[97]. De ahí –continúa-, que «la paternidad y maternidad humanas, aun siendo biológicamente parecidas a las de otros seres de la naturaleza, tienen en sí mismas, de *manera esencial y exclusiva*, una “semejanza” con Dios, sobre la que se funda la familia, entendida como comunidad de vida humana, como comunidad de personas unidas en el amor (*communio personarum*)»^[98].

Si me permito intercalar –sin mezclar-, algunas reflexiones teológicas es porque lo he aprendido, entre otros, de D. Leonardo. Filosofía y Teología son dos saberes diferentes, pero Polo, que era un creador, estaba convencido de que los datos revelados son el mayor desafío para la inteligencia humana, y que gracias al esfuerzo de intentar entenderlos la filosofía ha logrado los mayores avances y desarrollos –como es el caso de la noción de persona o la de creación-, que luego se incorporan al acervo sapiencial de la humanidad. Estas referencias “teológicas” están bien justificadas sobre todo cuando nos hallamos ante una cuestión “virgen”, que apenas está en sus inicios, como es el caso de la reflexión en torno a la familia.

Cada persona única e irrepetible, con un acto de ser propio pero abierto a otra/as personas, es ante todo hijo. No hay autogeneración. Este es un dato incontestable. En todo caso, la primera conclusión, respecto a la índole familiar de la persona se encuentra en la filiación. La filiación es una primera constatación de que la persona no puede ser sola, no sería tal sin otras personas, al menos otra. Digámoslo con palabras de Polo: «El hombre, sin los demás, ¿qué es? Nada. El hombre es un ser personal radicalmente familiar. Por eso, en ese orden de consideración, digo que la libertad es filial y es destinal. Si no lo fuera, sería inevitable la idea de degradación ontológica: la persona se encontraría tan sólo con lo inferior a ella. Si no encuentra lo "igual" a ella, no es persona»^[99].

5. La persona humana es algo más que hijo

Ahora bien, la persona es algo más que hijo. Otro dato incontestable, porque es originario, indeducible, es que el hijo es o varón o mujer (que en su madurez pueden ser padre o madre y que en todo caso su amor a los demás o es paternal o maternal). Ciertamente estamos acostumbrados a que la antropología se haya hecho hasta ahora de un modo general o asexuado y que acerca de la diferencia varón-mujer apenas se haya reflexionado. Se trata de una evidencia olvidada.

A falta de argumentación filosófica volvamos a datos procedentes del ámbito teológico. Ahora haré referencia a dos textos del Magisterio. El primero de 1976 afirma que la diversidad sexual humana «determina la identidad propia de la persona» y que «esa distinción se ordena no sólo a la generación sino a la comunión de personas»^[100]. Es decir, parece estar señalando que ser varón y ser mujer es algo que tiene que ver con la intimidad personal y con el modo de amar a los demás, es decir con la persona y las relaciones interpersonales. En esta línea continúan las propuestas de Juan Pablo II que llega a afirmar que el sexo «*en cierto sentido es "constitutivo de la persona" (no sólo "atributo de la persona")*» y «demuestra lo profundamente que el hombre, (...) con la unicidad e irrepitibilidad propia de la persona, está constituido por el cuerpo como "él" o "ella"»^[101].

A esta cuestión –no desarrollada por él- se acerca Polo cuando señala que la persona más que otras realidades pone ante los ojos la evidencia de que una persona no puede ser sola. Ya está narrado en el libro del Génesis en boca del Creador «No es bueno que el hombre esté solo» (Gen 2,18)^[102]. Pues bien, cuando el Creador añade: «Voy a hacerle una ayuda adecuada», el texto hebreo dice literalmente «voy a hacerle a alguien frente a frente».

De aquí que, si de la descripción de la persona como co-existencia se derivan las dos principales dimensiones de la intimidad humana -la identidad personal y la relacionalidad-, parece que ser varón y ser mujer tiene que ver con ambas características, pues esa condición es inseparable de la propia identidad personal y a la vez se manifiesta en el modo de relacionarse con los otros, especialmente con el estar frente al otro sexo.

Julián Marías muestra, sirviéndose del símil de las manos, que ser varón o mujer consiste en «una *referencia recíproca intrínseca*: ser varón es estar referido a la mujer, y ser mujer significa estar referida al varón»^[103], siendo la diferencia entre ellos relacional, como la de la mano derecha respecto a la mano izquierda. Si no hubiera más que manos izquierdas -constata-, no serían izquierdas pues la condición de izquierda le viene a la izquierda de la derecha^[104]. Ser varón y ser mujer es estar uno frente al otro, de tal manera, que esa diferencia permite, como a las manos, anudarse como en un abrazo.

He tratado en diversas ocasiones con los polianos, que centran esa diferencia sólo a nivel de la esencia. Pero el magisterio, y también la experiencia personal, nos sitúan ante la necesidad de pensar la dualidad en el interior de la persona y sobre esto,

aunque no lo desarrollara -me dijo que no le había pensado y que ya no le daba tiempo-, encuentro algunos indicios para ello en el pensamiento poliano.

Volvamos al texto en el que Polo afirma que aunque “padre”, “madre”, “hijo” son nombres de persona (...) la persona humana no es trinitaria. Cabe llamarla dual^[105]. Como se advierte, la familia es una realidad triádica: padre, madre e hijo. Otro tanto pasa con el amor. La estructura del dar también es triádica: dar, aceptar, don^[106]. Sin embargo en ser humano el tres no es transcendental. En el primer caso, en el hombre son sólo originarios y simultáneos el varón y la mujer que se convertirán en padre y madre, gracias al hijo, pero los padres no donan al hijo su carácter personal, por otra parte el hijo viene después y él mismo será o varón o mujer.

En el caso del amor, Polo explica con nitidez que el dar y el aceptar tienen la misma categoría: «aceptar no es menos que dar» y que «el dar y el aceptar comportan el don. Esto quiere decir, en definitiva, que la estructura del dar es trina y no dual. Sin embargo, como la persona humana es dual o co-existente, pero de ninguna manera trina, el hombre necesita de su esencia para completar la estructura donal. El hombre sólo puede dar dones a través de su esencia»^[107].

Para Polo es claro que «en Antropología transcendental se alcanza la dualidad de dar y aceptar que son propios del co-existir personal humano. Sin embargo, si se entiende el don como transcendental hay que admitir un tercero, con lo que trasciende la dualidad. Por consiguiente, que el don sea personal, está por encima de la aceptación y el dar humanos. La apertura de la persona es la dualidad aludida. No obstante la persona creada es incapaz de comunicar a su propio don carácter personal. Por eso, en el hombre el don ha de entenderse como expresión o manifestación operativa (...), es decir, en el nivel de la esencia»^[108].

En efecto, esta precisión de que la persona humana es incapaz de comunicar a su propio don carácter personal, es congruente con la explicación anterior de que los padres sólo transmiten al hijo la naturaleza, mientras que el don que hace persona al hijo es dado por Dios.

En este sentido, los comentarios de Polo sobre el dar y el aceptar están desarrollados en la línea de que Dios es el que da –y posteriormente acepta-, al hombre y es el hombre el que acepta el don de Dios y posteriormente lo entrega a Dios. Ahora bien, siendo esto pertinente, se echa de menos en la antropología poliana un mayor tratamiento de la transcendentalidad dual a nivel antropológico, es decir, en las relaciones entre personas humanas.

Ese desarrollo se encuentra en Karol Wojtyła, que coincide con el planteamiento inicial de Polo y a la vez desarrolla aspectos inéditos en él. Así es clara la afirmación coincidente entre ambos que dar y aceptar tienen la misma categoría pues como afirma Polo el aceptar no es menos que el dar. Y Wojtyła señala: «el donar y el aceptar el don se compenetran, de modo que el mismo donar se convierte en aceptar, y el aceptar se transforma en donar»^[109]. Sus planteamientos también coinciden en que la persona es una creación donal de Dios, pues «cada criatura lleva en sí el signo del don

originario y fundamental. (...) El concepto de “donar” (...) señala al que dona y al que recibe el don, y también la relación que se establece entre ambos. (...) En el relato de la creación del mundo visible el donar tiene sentido solamente respecto al hombre (...): *la creación es un don porque en ella aparece el hombre que, es cuanto “imagen de Dios”, es capaz de comprender el sentido mismo del don* en la llamada de la nada a la existencia»^[110].

Pues bien, partiendo de estos presupuestos comunes, en Wojtyła se descubre una ampliación del significado del don recibido. Si preguntáramos ¿cuál es el don que Dios hace al hombre?, la respuesta es más amplia. Dios en primer lugar crea a cada persona: ese es el primer don, pero además el hombre es agraciado por otro don: el mundo visible que ha sido creado “para él”: «el hombre aparece en la creación como aquel que ha recibido el mundo como don, y viceversa, puede decirse también que el mundo ha recibido como don al hombre»^[111], pues no tendría sentido sin él. Pero aún hay más, aún hay otro don –imprescindible para el desarrollo de una antropología donal-, pues al analizar la creación el hombre aparece «como aquél que, en medio del “mundo”, ha recibido como don al otro hombre»^[112]. En efecto, el hombre desde el principio es coexistente, desde el principio hay dos, varón y mujer^[113].

Juan Pablo II hace hincapié en que para comprender el sentido mismo del don al nivel humano, es preciso tener presente que existe no sólo sino acompañado, pues para el hombre son fundamentales y constitutivas la relación y la comunión de las personas humanas. En ese sentido es muy clarificador su desarrollo –ausente en Polo aunque implícito en el sentido que él da a la co-existencia-, de que “desde el principio” el varón recibe a la mujer como don y ésta recibe al varón: «Comunión de personas significa existir en un recíproco “para”, en una relación de recíproco don»^[114].

Así afirma en repetidas ocasiones que la mujer “es dada” al varón por el Creador y acogida, es decir aceptada, por él como don. La aceptación de la mujer por parte del varón y la propia manera de aceptarla –tal como la ha querido el Creador, es decir “por sí misma” se convierten en una primera donación, de modo que la mujer al donarse se “descubre” a sí misma. Cuando en esa aceptación queda asegurada la entera dignidad del don mediante la ofrenda de lo que ella es en toda la verdad de su humanidad, llega a la íntima profundidad de su persona y a la plena posesión de sí^[115].

Es incontestable que al inicio de la creación Dios crea un hombre y lo hace dual, varón y mujer (Gen 1,27). Al referirse a ello Juan Pablo II añade: «Creó, en este caso, significa todavía más, pues significa que entregó recíprocamente uno a otra. Entregó al varón la femineidad de ese ser humano que se le asemejaba, le hizo su ayuda y, al mismo tiempo, entregó el varón a la mujer. Por tanto, desde el principio, el hombre es dado por Dios a otro. (...) La mujer se le da al varón para que él pueda entenderse a sí mismo y, recíprocamente, el varón es dado a la mujer con el mismo objetivo. Deben confirmar uno a otro su humanidad, sorprendiéndose de su doble riqueza»^[116].

Podríamos decir, de un modo intuitivo, que a imagen de Dios, uno en naturaleza y trino en personas, Dios crea una naturaleza –la humana-, dual en personas. Esta

intuición está contenida, además, en el Magisterio, en el famosa “unidad de los dos” de la que habla Juan Pablo II, a imagen de la “unidad de los tres”^[117]. La persona humana, a la que Polo describe como dual, Juan Pablo II añade que es unidual, en el sentido de que hay una diferencia originaria e indeducible que tiene la característica de formar una peculiar unidad. *Unidad de los dos*, varón y mujer, que supera, como explica Scola, célebres prohibiciones del pasado^[118], reclamando, además, una dilatación de la doctrina judeo-cristiana acerca de la imagen de Dios^[119].

Si tomáramos los términos “padre” y “madre” no en sentido biológico –es evidente también que la paternidad y a maternidad humanas son sobre todo espirituales-, lo que configuran son dos modos de amar, además de dos modos de ver la realidad o de transformarla.

Por tanto, si la persona humana, individualmente considerada, es siempre hijo y eso le constituye^[120], además y disyuntamente es o varón o mujer y eso le constituye también. Toda persona humana es hijo y nunca deja de serlo: tiene por una parte un modo de amar filial. Pero además, el modo de amar del varón es paternal y el modo de amar de la mujer es maternal. De ahí que los tres posibles modos del amar ternario, en la persona humana se contraen en dos, que a la vez también son duales pues el varón puede amar como hijo y padre y la mujer como hija y madre.

Esto quiere decir, que más allá de las dualidades superiores que ha desarrollado Polo, y que magistralmente desarrolla Juan García^[121], parece haber una nueva dualidad más radical que las anteriores, la diada transcendental^[122], que incidiría en el mismo núcleo personal y que daría razón de un modo completo a esa afirmación poliana de que en el hombre lo transcendental es la diferencia y, más en concreto, la dualidad^[123]. Pienso que esta intuición es fundamental en Polo, constituye el trasfondo de su reiterada afirmación, en oposición a Platón, de que la diada es riqueza y que -aunque no la haya desarrollado es la razón última de sus afirmaciones como: «Sostengo que el *monón* no puede ser un transcendental personal. El transcendental personal es la diferencia»^[124]. De hecho lo afirmó verbalmente en varias ocasiones diciendo que de un modo similar a como en Dios el tres es transcendental, en su opinión en el ser humano el dos es transcendental. Pues bien, se podría decir que analógicamente, si en Dios la diferencia es personal y hay tres personas distintas, la diferencia más radical y dual en el ser humano sería una diferencia en la persona.

Cuando en alguna ocasión se lo dije a Polo me contestaba: si cada persona es diferente ¿qué otra diferencia mayor podemos pedir?, a lo que cabría responder utilizando palabras de Hannah Arendt: eso es pluralidad de irrepetibles, eso es ser muchos, pero no da razón de que la persona humana sea transcendentalmente dual, en analogía a como Dios es transcendentalmente trino.

6. Más allá de Polo: el misterio de la relación esponsal

Para llegar al final de la índole familiar de la persona, habría que recordar otra evidencia, que la familia se funda en el amor de un varón y una mujer. El matrimonio no es aún la familia pero es su fundamento. A su vez, la condición de posibilidad para que el matrimonio se dé es que existan varones y mujeres, con un modo complementario de amar.

Se trata del misterio de la relación esponsal, que presente en la poesía y en los textos bíblicos está pidiendo un desarrollo ontológico, engarzado en la reflexión sobre la persona. La relación esponsal no se identifica, sin embargo, con la relación conyugal, aunque sea su condición de posibilidad, del mismo modo que el matrimonio no es la única forma de complementariedad entre el varón y la mujer.

Pasemos ahora a hacer un acercamiento de cuál podría ser un posible engarce de la condición sexuada con la persona, para dar razón de que el sexo en el ser humano sea constitutivo de la persona y no sólo un atributo suyo. La explicación puede encontrarse, sobre todo, en la dimensión relacional. Cada persona para amar es apertura de sí misma, pero se puede abrir de un modo diferente y complementario, esto es lo que parece que ocurre entre el varón y la mujer.

¿Qué puede significar la esponsalidad dentro de un desarrollo antropológico -de momento sin hacer-, sobre todo dentro de una antropología trascendental?, nos preguntamos. ¿Cómo profundizar más en esta apertura diferente? No hay otra manera que la descripción fenomenológica que pueden encontrarse en textos, especialmente de los poetas. Así describe uno lo que es la maternidad poniendo en boca de una madre que se dirige a sus hijos las siguientes palabras:

«No te vayas. Y si te vas, recuerda que permaneces en mí. En mí permanecen todos los que se van. Y todos los que van de paso, hallan en mí un sitio suyo; no una fugaz parada, sino un lugar estable. En mí vive un amor más fuerte que la soledad (...) No soy la luz de aquellos a quienes ilumino; soy más bien la sombra en que reposan. Sombra debe ser una madre para sus hijos. El padre sabe que está en ellos: quiere estar en ellos y en ellos se realiza. Yo, en cambio, no sé si estoy en ellos; sólo les siento cuando están en mí»^[125].

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

¿Cómo seguir avanzando en ese distinto modo que tienen de abrirse y de darse el varón y la mujer, entre ellos y a los demás? En un primer acercamiento las dos modalidades relacionales de apertura serían: que el varón se abre a los demás hacia fuera, saliendo de sí mismo y la mujer hacia dentro, sin salir de ella. En este sentido, el modo de procrear, aunque indudablemente no es el único ni el más importante modo de amar presenta de una manera plástica lo que quiero decir. El varón al darse sale de sí mismo. Saliendo **de él** se entrega a la mujer y se queda **en ella**. La mujer se da pero sin salir de ella. Es apertura pero acogiendo **en ella**. Su modo de darse es distinto al del

varón y a la vez complementario, pues acoge al varón, su amor y su don. Sin la mujer el varón no tendría donde ir: estaría perdido. Sin el varón la mujer no tendría a quién acoger: sería como una casa vacía. La soledad femenina adquiere unos tintes peculiares porque ella, ontológicamente, es como el cañamazo en el que se teje y asienta la comunión interpersonal. Ella es la que aúna, el centro en torno al cual los demás se encuentran.

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

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

La persona varón se podría describir, entonces, como SER-CON-DESDE, o COEXISTENCIA-DESDE, y la mujer como SER-CON-EN, o COEXISTENCIA-EN. La persona humana sería, entonces, disyuntamente o SER-CON-DESDE o SER-CON-EN. Ahí radicaría la principal diferencia entre varón y mujer, en ser dos tipos de personas distintas, que se abren entre sí de un modo respectivo diferente y complementario, a imagen de las diferencias relacionales de las personas divinas. En este sentido el Ser humano sería también más rico que el Ser del cosmos, en el que el trascendental por antonomasia sería una unidad sin diferencia trascendental interna. No así en el ser humano donde el Ser acogería trascendentalmente la diferencia del DOS, y el SER divino la del TRES.

Esta diferencia de la condición sexuada apoyándose en la dimensión constitutiva de apertura que la persona tiene, se podría catalogar como dos modos de ser persona: la persona femenina y la persona masculina, terminología que comenzó a utilizar por primera vez Julián Marías. Y se podrían clasificar filosóficamente como dos trascendentales antropológicos. Se trataría de trascendentales disyuntos^[126] que marcarían una diferencia real -no sólo nocional-, dentro del ser personal humano, porque la persona únicamente ser puede ser o varón o mujer. La diferencia sexuada humana se trataría, entonces, de una diferencia en el mismo interior del SER. Y teniendo en cuenta que **el ser humano es personal**, sería una diferencia en el seno

mismo de la persona. En efecto, lo distinto a la persona -en su mismo nivel- tiene que tener el mismo rango, no puede ser, por tanto, sino otra persona. Afirmar que la diferencia varón-mujer es una diferencia en la persona supone haber anclado la diferencia definitivamente en la igualdad. Varón y mujer, cada uno es persona. Tienen la misma categoría: la diferencia entre ellos posee el mismo rango ontológico. La diferencia no rompe la igualdad.

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

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

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

El misterio de esa unidad es que sitúa a los dos en un plano ontológico superior al de una sola persona aislada. Lo cual se manifiesta en la acción cuando cada cual aporta lo específico, poniéndolo al servicio del otro. La masculinidad y la feminidad, cuando unen sus recursos en un objetivo común, se potencian y entre los dos son capaces de conseguir lo que no pueden hacer aisladamente cada uno. No sólo en la familia, también en el arte, en el deporte, en la cultura, en el trabajo, en los medios de comunicación, en la construcción de la historia. Es plástico e ilustrativo, por ejemplo, cómo en el patinaje artístico por parejas -además de la sincronización al hacer lo mismo-, cuando cada uno pone en juego lo específico, él la fuerza, ella la flexibilidad, son capaces de sorprender con sus posibilidades.

En efecto, en el ser humano sólo hay dos tipos de personas distintas, el varón y la mujer (cada uno hijo y que puede ser padre o madre), y el fruto de ellos, el hijo, el tres,

será también o varón o mujer^[127], por eso el hombre no es transcendental trino sino transcendentalmente dual.

7. *Rebatiendo estereotipos ancestrales*

La propuesta que se acaba de hacer, planteando la diferencia entre varón y mujer – fundamento de la índole familiar de la persona-, como dos modos de amar que configuran dos tipos de personas distintas que se afirman una a la otra, pudiendo llegar a una unidualidad, podría confundirse con estereotipos ancestrales.

Ciertamente en los arquetipos del inconsciente colectivo, de los que comenzó a hablar Jung, se pueden encontrar una mezcla de verdades y errores como ocurre en todas las mitologías, detrás de las cuales siempre se encuentra algo de verdad. Es tarea de la filosofía, a través de una racionalización adecuada, realizar una hermenéutica lo más ligadamente posible a la realidad que separe el grano de la paja.

Por ello, y a pesar de una aparente dependencia de viejos estereotipos, la propuesta anterior se separa intencionadamente de diversos de ellos, tras contrastarlos con la realidad y descubrirlos como falsos. Al menos podríamos señalar los siguientes:

1) La primera falacia vigente en el inconsciente colectivo es considerar que la diferencia de la mujer respecto del varón es sinónima de subordinación, cuestión que defendió el androcentrismo secular y sigue manteniendo el post-igualitarismo, encabezado por Simone de Beauvoir. Esta es la razón por la que la llamada “ideología de género” ha decidido erradicar la diferencia. Sin embargo, aquí se afirma la diferencia manteniendo que es relacional.

2) El segundo fantasma que se cierne sobre esa diferencia es el prejuicio de la supuesta pasividad de la mujer frente al varón considerado como el representante de la actividad, concepción vigente desde Aristóteles a Hegel, pasando por santo Tomás y llegando a Freud, sin que las evidencias científicas que desmienten esta afirmación hayan sido asumidas en una antropología sistemática. Pues bien, aquí se defiende que la femineidad es otro modo de actividad no sólo tan válido como el masculino, sino su condición de posibilidad.

3) En tercer lugar, aquí se rechaza –como señaló múltiples veces Polo-, el mito del andrógino, según el cual la humanidad inicialmente una fue dividida por castigo de los dioses, siendo varón y mujer, cada uno una parte de la humanidad. Mito éste que ha condicionado más de lo debido la interpretación del pasaje bíblico de Génesis 2. Pues bien, defender la “unidad de los dos”, siguiendo la exégesis de Karol Wojtyła, donde tanto el varón como la mujer son ante todo personas, cada cual es un ser con valor por sí mismo, en cierto modo independiente, libre y con responsabilidad personal, es justamente la tesis contraria. Si el andrógino es “uno que deviene dos” esa interpretación constata que en realidad son “dos que se hacen uno”.

4) Frente a la tesis de que la mujer es el complemento del varón, aquí se mantiene que igualmente el varón es el complemento de la mujer. Ambos son recíprocamente complementarios, pues lo que es recíproca es precisamente la complementariedad.

5) Finalmente, aquí se rechaza la concepción monolítica de la unidad, de la mano de la gran aportación de Leonardo Polo al trascendental Unidad, mediante su ampliación ontológica. La unidad no puede ser monolítica, declaró una y otra vez Don Leonardo, cuestión imprescindible para desarrollar la antropología, en concreto la co-existencia. Esto supone rechazar el viejo sofisma de la autosuficiencia como modelo de excelencia. La plenitud humana no se encierra en un solo ser aislado, *sumum* de la perfección, según la tesis de Nietzsche, sino que se halla en la entrega al amado, cuyo bien se busca por encima del propio.

8. Concluyendo

Esta nueva visión de la dualidad sexuada está posibilitando avances antropológicos, pues quienes la consideraron hasta ahora como una manifestación de contingencia creatural, pasan a estimarla como algo positivo, hasta llegar a reconocer en ella un sello de lo absoluto, a imagen de Dios, en Quien, suma perfección, tampoco cada Persona agota su naturaleza.

Si retomáramos ahora la afirmación de Polo, recogida en el primer epígrafe, de que la familia es de orden ontológico y, por tanto, es en otro orden más profundo que el de la acción, el orden del ser, se podría comprender mejor, por qué la diferencia entre varón y mujer, fundamento de la institución familiar, también puede estar en el orden del ser, aunque no deje de estar presente en las dimensiones naturales, culturales o esenciales de la vida humana. No se trata la familia sólo de una institución que nace en el plano de la acción, aunque su realización comporte multitud de acciones. Polo afirma que es consistente *a priori*, antes de la acción y del deber ser ético.

Por hacer una comparación con otras realidades situadas por Polo en el orden trascendental, cuestión que ya es más comúnmente aceptada al menos por quienes conocen más a fondo su pensamiento, la libertad, por ejemplo, es constitutiva de algunos actos humanos, los más importantes: las decisiones libres. Pero no es sólo eso. La libertad tampoco se reduce al libre arbitrio, a la elección entre el bien y el mal. Es más que eso. Es capacidad de autodeterminación y es afirmación del bien. Y lo es porque el don de la persona que es recibido, es donado para que sea propiedad de la persona, que pasa a ser responsable de sí misma. Polo afirma que «la libertad hay ponerla en el plano trascendental, (...) pues para ser libre es menester no estar precedido por una instancia más profunda o radical, y por tanto, no estar fundado»^[128]. Entonces, la persona misma –que es acto de ser-, es la que es libre. El acto de ser humano es constitutivamente libre.

Algo similar se puede decir del amor. El amor por supuesto que es un acto humano, pero es más que eso. En la antropología poliana el amor es un trascendental

antropológico intrínsecamente unido a la persona y, por tanto, pertenece, más allá del nivel de la acción, al plano ontológico del ser. Así lo dice Polo: «En la persona humana el amar está en el orden del acto de ser y, por tanto, es superior al amor de deseo o a su versión sentimental. El amar como transcendental personal es también superior al bien transcendental»^[129].

Pues bien, lo mismo se puede decir de la condición sexuada. Está presente en el cuerpo, está presente en la psique y en todas las dimensiones de la acción. Su transversalidad constituye un indicio de que la radicalidad de su enclave no es sólo la naturaleza o la esencia, sino el ser mismo personal. Por otra parte, si la condición sexuada es condición de la familia y ésta es un *a-priori*, porque es una institución suficientemente fundada, la condición sexuada también lo será. Esto daría razón profunda a la afirmación también reiterada de Polo de que el hombre es radicalmente un ser dual, que en el hombre es transcendental la diferencia, que se manifiesta sobre todo en el transcendental amor: en el ontológico dar y aceptar.

En definitiva, según el pensamiento poliano, si el hombre es transcendentalmente dual, la diferencia dual entre varón y mujer –imprescindible para que haya coexistencia-, es plausible que se encuentre a nivel transcendental, no así el hijo, que completa la estructura donal, a través de la esencia.

Y para terminar con el apunte teológico que hace Polo al final del artículo que sirve de inspiración inicial para este estudio, podríamos decir que ciertamente la imagen y semejanza de Dios en el hombre se asimila en cuanto hijo a ser imagen del Hijo eterno^[130]. Pero además, la diferencia varón y mujer (que posibilita la paternidad y la maternidad) que son distintas de la filiación, requerirían una ampliación de la *imago Dei* tal y como se ha desarrollado hasta ahora en la tradición judeo-cristiana, que contemple no sólo su igualdad (la filiación) sino también su diferencia personal en cuanto varón (padre) o mujer (madre), lo que a su vez presupone repensar el misterio trinitario, como está reclamando desde hace ya un milenio la cuestión ecuménica.

^[68] POLO, L., *El hombre como hijo*, en CRUZ, J. (ed.): “Metafísica de la familia”, Colección Filosófica nº 99, Eunsa, Pamplona 1995, ²2010, pp. 319-327.

^[69] SCHELER, M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928. Trad. cast.: *El puesto del hombre en el cosmos*, 6ª ed., Losada, Buenos Aires 1967, p. 24. Morey señala: «En un primer momento, en lo que suele denominarse “etapa fenomenológica” de su pensamiento, el mundo de la vida es analizado tomando a la *corporeidad* como originaria, en un intento de negar todo dualismo y de trascender los puntos de vista materialista o idealista»: MOREY, M., *El hombre como argumento*, ed. Anthropos, Barcelona 1987, p. 94.

^[70] Karol Wojtyła, antes de subir al pontificado tenía ya escrito su *Teología del cuerpo*, aunque la dio a conocer en 139 Audiencias de los miércoles entre los años 1979-1984. En la última versión inglesa: JOHN PAUL II, *Man and woman He Created Them. A Theology of the Body*, ed. Pauline, Boston, 2006, se da cuenta de haber descubierto el original polaco del texto, anterior a 1978.

^[71] POLO, L., *¿Quién es el hombre? Un espíritu en el tiempo*, ³ed. Rialp, Madrid, pp. 71-72.

^[72] *Ibidem*, p. 72.

^[73] Cfr. *Ibidem*, p. 73.

[74] *Ibidem*.

[75] *Ibidem*, p. 74.

[76] *Ibidem*, p. 79.

[77] Entre estas características humanas Polo sitúa la supervivencia social de los muertos. La institución en la que el muerto pervive es la familia. Si la contraposición del enigma de la muerte con la inmortalidad no es posible aclararlo a nivel sociológico, es la familia la que experimenta y reconoce que los seres queridos no desaparecen sin más. Cfr. *Ibidem*, p. 203.

[78] *Ibidem*, pp. 95-96.

[79] Tomás de Aquino, I, q. 29, a. 3: «Persona significat *id quod est perfectissimum in tota natura*, scilicet subsistens in rationali natura».

[80] Cfr. Tomás de Aquino, S. Th. I, q. 29, aa. 3 y 4.

[81] Boecio, *De duabus naturis*, 3, PL 64, 1343 C: «Substantia individual de naturaleza racional» / «individua substantia rationalis naturae».

[82] Tomás de Aquino, *De Pot.*, 9, a.4, c: Persona es un «subsistente distinto de naturaleza espiritual».

[83] POLO, L., *El hombre como hijo*, p. 321.

[84] Como es sabido la expresión proviene de Heidegger, que al elaborar una analítica del «Dasein», trata de superar el aislamiento en que queda el yo en la filosofía occidental, incluso en el pensamiento de su maestro Husserl, a pesar de los esfuerzos de la quinta meditación cartesiana. El cap. IV de *Ser y Tiempo* lleva por título: «'El 'ser en el mundo' como 'ser-con' y 'ser sí mismo'». Concibe el «Da-sein» como «Mit-sein». El *Da-sein* es siempre un ser-con-otros. Cfr. Heidegger, M., (1889-1976), *Sein und Zeit*, Neomarius Verlag, Tübingen 1927. Trad. cast.: *Ser y Tiempo*, FCE, Buenos Aires 1987, cap. IV, pp. 133-142.

[85] ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia y Dios*, p. 429.

[86] ZUBIRI, X., *Naturaleza, historia y Dios*, Alianza editorial, Madrid 1987 (1ª 1944), p. 475.

[87] POLO, L., *Why a Transcendental Anthropology?*, Leonardo Polo Institute of Philosophy Press, South Bend, Indiana (USA), 2014, p. 2.

[88] POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993, p. 161.

[89] POLO, L., *La coexistencia del hombre*, 1991 p. 33.

[90] POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, p. 167.

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

[92] POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, p. 161.

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

[94] Cfr. LEVINAS, E., (1906-1995), *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, M. Nijhoff, La Haye, 1961; trad. cast.: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, ed. Sígueme, Salamanca 1977; *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México 1974; *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.

[95] POLO, L., *El hombre como hijo*, p. 322.

[96] POLO, L., *Antropología trascendental II. La esencia de la persona humana*, ed. Eunsa, Pamplona, 2003, pp. 14 y 23.

[97] JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, 1994, n. 6.

[98] *Ibidem*.

[99] L. POLO, *Libertas transcendentalis*, «Anuario Filosófico», Pamplona 26-3 (1993) 714-15.

[100] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Misión de la mujer en la Iglesia*, Declaración *Inter insigniores*, 15-X-76, texto bilingüe, en BAC Madrid, 1978, n. 5, p. 53.

[101] WOJTYLA, K., en *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, ed. Palabra, Madrid 1995, p. 78.

[102] Cfr. POLO, L., *Planteamiento de la antropología trascendental*, en FALGUERAS, I., GARCÍA, J., (Coords.), *Antropología y transcendencia*, Universidad de Málaga 2008, p. 29. También en *Miscelanea poliana*, n. 4.

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

- [104] Cfr. también MARÍAS, J., *La mujer en el siglo XX*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- [105] POLO, L., *Antropología trascendental II. La esencia de la persona humana*, ed. Eunsa, Pamplona, 2003, pp. 14 y 23.
- [106] Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental I. La persona humana*, ed. Eunsa, Pamplona, 1999, pp. 217-228.
- [107] *Ibidem*, pp. 220-221.
- [108] *Ibidem*, p. 223.
- [109] JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo I*, Audiencia 17 del 6.II.1980, n. 4, ⁸ed. Palabra 2011, p. 121.
- [110] JUAN PABLO II, *Varón y mujer*, Audiencia 13 del 2.I.1980, n. 4, p. 99.
- [111] *Ibidem*.
- [112] *Ibidem*.
- [113] Es sabido que en el Génesis hay dos relatos de la Creación y en el segundo parece que Adán aparece en la existencia antes que Eva. Sin embargo, la exégesis actual, propuesta por Juan Pablo II, interpreta Génesis 2 a la luz de Génesis 1, 26-27 donde ambos, varón y mujer aparecen conjuntamente en la existencia, siendo Génesis 2, un texto simbólico que hay que interpretar sin contradecir el pasaje anterior. Cfr. mi estudio: CASTILLA DE CORTÁZAR, Bl., *¿Fue creado el varón antes que la mujer? Reflexiones en torno a la Antropología de la Creación*, Rialp, Madrid 2005. También en «Annales Theologici», Edizioni Ares, Roma, vol. 6 (1992/2) 319-366.
- [114] JUAN PABLO II, *Varón y mujer*, Audiencia 14 del 9.I.1980, n. 1, p. 102.
- [115] Cfr. JUAN PABLO II, *Varón y mujer*. Audiencia 17 del 6.II.1980, n. 5, pp. 121-122.
- [116] JUAN PABLO II, “*El don desinteresado*”, texto inédito publicado en LEONARDI, Mauro, *Come Gesù*, Ed. Ares, Milano 2014. Trad. Esp.: *Como Jesús*, ed. Palabra 2015, p. 265. Texto polaco en AAS, 98, t. III (2006, 628-638).
- [117] Cfr. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, 1988, nn.6-7.
- [118] Se refiere por ejemplo a SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, 12, 5, 5; y a TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theológica*, I, q. 93, a. 6.
- [119] Cfr. SCOLA, A., *L’esperienza elementare. La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*, ed. Marietti, Milano 2003. Trad. Cast.: *La experiencia humana elemental. La veta profunda del magistero de Juan Pablo II*, ed. Encuentro, 2005, p. 36.
- [120] POLO, L., *El hombre como hijo*, p. 325.
- [121] Cfr. GARCÍA GONZÁLEZ, J.A., *Las dualidades superiores de la persona humana, e*, VV.AA. “La antropología trascendental de Leonardo Polo”, Unión Editorial, Madrid 2009, pp. 35-58.
- [122] Cfr. CASTILLA DE CORTÁZAR, Bl., *En torno a la diáda trascendental*, en «Anuario Filosófico» 29 (1996/2), volumen acerca del pensamiento de Leonardo Polo, pp. 397-414.
- [123] Cfr. CASTILLA DE CORTÁZAR, Bl., *Consideraciones en torno a la diferencia en el orden trascendental*, en «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía», Universidad Complutense, Número extra in memoriam del prof. Adolfo Arias Muñoz, Madrid 1996, pp. 463-483.
- [124] Cfr. POLO, L., *Libertas transcendentalis*, en “Anuario Filosófico” 26 (1993/3) p. 714.
- [125] WOJTYLA, K., *Esplendor de paternidad*, ed. BAC, Madrid, 1990 pp. 171-172.
- [126] De los transcendentales disyuntos hablaba Duns Scoto, terminología que recoge Zubiri; ambos los utilizan en un sentido distinto del que se le quiere dar aquí, pero la terminología resulta muy apropiada. Cfr. CASTILLA DE CORTÁZAR, Bl., *Noción de persona en Xavier Zubiri*, Rialp, Madrid 1996, pp. 309-318 y 422-425.
- [127] Cfr. CASTILLA Y CORTÁZAR, Bl., *Persona femenina, persona masculina*, 2ª ed. Rialp, Madrid 2004; *Persona y género. Ser varón, ser mujer*, ed. Universitarias Internacionales, Barcelona 1997.
- [128] POLO, L., *Why a Transcendental Anthropology?*, pp. 2-3.
- [129] POLO, L., *Antropología trascendental I. La persona humana*, p. 221.
- [130] Cfr. POLO, L., *El hombre como hijo*, p. 327.